

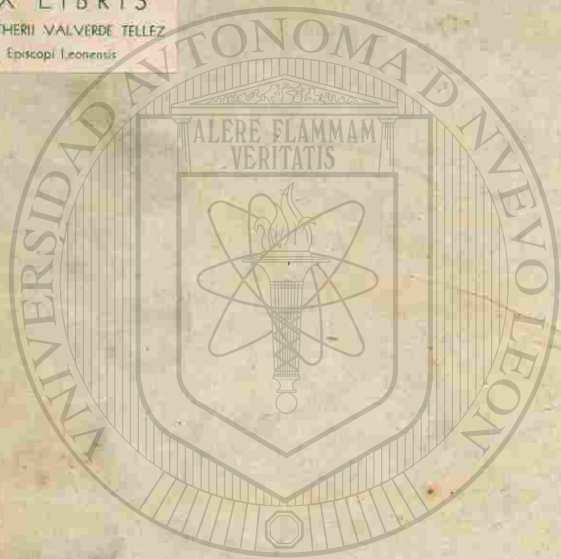


EX LIBRIS

HEMETHERII VALVERDE TELLEZ  
Episcopi Leonensis



1080015894



D. THOMAS  
AQUINATIS  
OPERA  
1600

U A N L

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



D. THOMAS  
SUMMA

III.

BX1749  
T6  
v. 3  
1765-66

OFB042



D. THOMÆ  
AQUINATIS,  
DOCTORIS ANGELICI,  
OPERA.

*TOMVS TERTIVS.*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

D. T H O M Æ  
A Q U I N A T I S,  
D O C T O R I S A N G E L I C I,  
O R D I N I S P R Æ D I C A T O R U M,  
O P E R A,

JUXTA EDITIONEM VENETAM MDCCLV.  
AD PLURIMA EXEMPLA COMPARATAM.

Editio prima Matritensis à quam pluribus mendis repurgata.

*A C C E D U N T*

E. JOANN. FRANC. BERNARD. MARIE DE RUBEIS  
IN SINGULA OPERA ADMONITIONES PRÆVIÆ.

TOMUS TERTIUS

complectens Summæ Theologiæ SECUNDAM SECUNDÆ.



UNIVERSIDAD DE LEÓN  
Biblioteca Histórica y Teológica



SUPERIORUM PERMISSU.

MATRITI: MDCCLXV.

Ex Typographia Viduæ ELISÆI SANCHEZ.

44723

230  
T.

BX1749

D. THOMAS  
AQUINATIS  
DOCTORIS ANGELICI

v.3

1665-66



FONDO ENFERMERO  
VALVERDE Y TELLEZ

1665

ADMONTIO PRÆVIA

IV

FR. JOANN. FRANC. BERNARDI MARIE  
DE RUBEIS,  
ORDINIS PRÆDICATORUM,  
ADMONTIO PRÆVIA.

De Secunda Summæ Theologicæ Parte, quam minime Sanctus Thomas ex alio Scriptore, sed alter ex Aquinate defloravit: deque Speculi Moralis, nomine Vincentii Bellovacensis insigniti, vero Auctore, ejusque ætate.

~~.....~~

CAPUT PRIMUM.

*Franciscus Garcias, primus adseruiss; videtur, Sanctum Thomam suam Summæ Theologicæ secundam partem deflorasse ex Speculo Morali. Validissima repugnant generalia argumenta. De emortuali Vincentii Bellovacensis anno. Num ejusdem Bellovacensis dici debeat sætus Speculum Morale, dubium ingerunt gravissimi Scriptores.*

I. **S**ummam Theologicam, germanum esse foetum Sancti Thomæ Aquinatis, minimeque ab alio aut aliquibus confodalis post sacram ejusdem Apotheosim, sive post annum æræ vulgaris 1323, collectam consecratamque fuisse, perspicuis & invidis argumentis contra Joannem Launonem confectimus. Invidiosa quæstio sequitur, cujus movenda excitandaque occasionem præbet *Speculum Morale*, sub nomine Vincentii Bellovacensis Ordinis Prædicatorum insignis alumni vulgatum: in quo partes illæ duæ *Summæ Theologicæ*, quas *Primam Secundæ*, & *Secundam Secundæ* appellare solemus, ferè integræ, illdemque verbis leguntur. Hinc orta controversia, ingentibus moliminibus hæctenus agitata, quisnam ab altero accepit: an ex Vincentio transcripserit Thomas, an ille ex isto?

Franciscus Garcias Hispanus, Cœnobii nostri Valentini in Provincia Aragoniæ alumnus, in Libello, quem *Tarracone apud Philippum May* anno 1578, typis edidit sub titulo: *Emendationis errorum, quæ librorum aut typographorum incuria in Summa Theologica Sancti Thomæ hæctenus admitta reperiebantur*; primus videtur, & imprudens, in Præfatione scripsisse: *Apertissimum esse, ex Speculo Morali Vincentii Bellovacensis mutasse S. Thomam ferè omnia, quæ in his duobus Codicibus (Prima 2. & Secunda 2.) de virtutibus, & vitiiis scripta reliquit.* In hæc sententiã ivit Petrus de Alva & Altorga suis in Opusculis, *Nodus indissolubilis, Sol veritatis, Judicium Salomonis*; mentemque suam his ferè verbis frequentius ape-

008042

230  
T.

BX1749

D. THOMAS  
AQUINATIS  
DOCTORIS ANGELICI

v.3  
1665-66



FONDO ENFERMERO  
VALVERDE Y TELLEZ

14553

ADMONTIO PRÆVIA

IV

FR. JOANN. FRANC. BERNARDI MARIE  
DE RUBEIS,  
ORDINIS PRÆDICATORUM,  
ADMONTIO PRÆVIA.

De Secunda Summæ Theologicæ Parte, quam minime Sanctus Thomas ex alio Scriptore, sed alter ex Aquinate defloravit: deque Speculi Moralis, nomine Vincentii Bellovacensis insigniti, vero Auctore, ejusque ætate.

~~.....~~

CAPUT PRIMUM.

*Franciscus Garcias, primus adseruiss; videtur, Sanctum Thomam suam Summæ Theologicæ secundam partem deflorasse ex Speculo Morali. Validissima repugnant generalia argumenta. De emortuali Vincentii Bellovacensis anno. Num ejusdem Bellovacensis dici debeat sætus Speculum Morale, dubium ingerunt gravissimi Scriptores.*

I. **S**ummam Theologicam, germanum esse foetum Sancti Thomæ Aquinatis, minimeque ab alio aut aliquibus confodalis post sacram ejusdem Apotheosim, sive post annum æræ vulgaris 1323, collectam consecratamque fuisse, perspicuis & invidis argumentis contra Joannem Launonem confectimus. Invidiosa quæstio sequitur, cujus movenda excitandaque occasionem præbet *Speculum Morale*, sub nomine Vincentii Bellovacensis Ordinis Prædicatorum insignis alumni vulgatum: in quo partes illæ duæ *Summæ Theologicæ*, quas *Primam Secundæ*, & *Secundam Secundæ* appellare solemus, ferè integræ, illdemque verbis leguntur. Hinc orta controversia, ingentibus moliminibus hæctenus agitata, quisnam ab altero acceperit: an ex Vincentio transcriperit Thomas, an ille ex isto?

Franciscus Garcias Hispanus, Cœnobii nostri Valentini in Provincia Aragoniæ alumnus, in Libello, quem *Tarracone apud Philippum May* anno 1578. typis edidit sub titulo: *Emendationis errorum, que librorum aut typographorum incuria in Summa Theologica Sancti Thomæ hæctenus admitta reperiebantur*; primus videtur, & imprudens, in Præfatione scripsisse: *Apertissimum esse, ex Speculo Morali Vincentii Bellovacensis mutasse S. Thomam ferme omnia, qua in his duobus Codicibus (Prima 2. & Secunda 2.) de virtutibus, & vitiiis scripta reliquit.* In hæc sententiã ivit Petrus de Alva & Altorga suis in Opusculis, *Nodus indissolubilis, Sol veritatis, Judicium Salomonis*; mentemque suam his ferme verbis frequentius ape-

008042

vati, vel in fugam conversi, de Terra sancta promissionis: quam Dominus Jesus, sua benedicta nativitate, conversatione, & morte sacratissima consecravit, turpissime sunt ejecti, quia flagitiosam eorum vitam non poterat amplius sustinere. Animadvertente nuperam ejectionem, quæ contigit dicitur, de Terra sancta promissionis. Illa nempe est, quando Aconem, seu Ptolemaidam civitatem Saraceni obfederunt, ceperuntque anno 1291. ut Historiæ produnt. Tunc enim Acone deleta, teste Prolomæo Lucensi in Histor. Eccles. Libro xxiv. Capite xxiii. delentur omnes in circuitu regiones: & sic de Regno Hierosolymitano, nec de Terra promissionis, (Hæc nota verba, quibus utitur & Auctor ille Anonymus,) remansit aliquid, quod non sit à Saracenis occupatum. Christianorum peccata nefaria inter excidii causas numerat laudatus Auctor: eademque pariter inculcat Sanutus Libro 3. P. 12. Capite 21. apud Raynaldum num. 8. cum carnalia, iniqui, cateraque peccata continue augerentur in fratribus faderis baptismatis, nec de malis vellet converti, nec per penitentiam ad viam redire iussit, &c. Luculentissimus locus hic est, quo evincitur, Speculum Morale non esse factum Vincentii Bellovacensis anno 1264. vita functi: ejusdemque Operis autorem post annum 1291. vitam egisse, & Summam Theologicam S. Thomæ expilasse.

III. Temporariam posteriorem notam exhibent alia verba, quæ habentur Libro III. Speculi Moralis Parte 111. Distinctione 1. De Superbia: „ Ad idem etiam facit consideratio infirmitatis alienæ: sicut de Josaphat, & Barlaam dicitur, quod cum Josaphat videret secum leprosum, & decrepitum senem; & audivit, quod humana miseria poterat ad hoc devenire, ingenuit intra se humilium. Item dicitur, quod Odo Episcopus Parisiensis cum comederet, despiciabiliores pauperes res faciebat ante se poni, alios hinc, & alios inde. Hoc idem faciebat Beatissimus Ludovicus. Ad idem etiam valent exempla. „ Siste Lector, experde illa verba, Hoc idem faciebat Beatissimus Ludovicus. Ludovicus IX. Francorum Regem intelliebat Scriptor, ipsumque sine dubio mortali vita functum, Sanctorumque catalogo inscriptum: quod accidit 3. Idus Augusti, anno Christi 1297. & Pontificatus Bonifacii VIII. anno tertio. Itaque Speculi Moralis auctor prodit se anno 1297. posterioriorem, longeque juniorem Vincentio Bellovacensi, & Thoma Aquinate.

Integra prædicta Distinctio prima de Superbia, aliaque plures, quæ in eodem Speculi Moralis libro tertio, & secundo, ac primo reperiuntur, transcriptæ sunt, surreptæque omnes, eodem aliquando retento, aliquando nonnihil immutato ordine, aut verbotenus, aut aliquibus additis substractisque, ex Opere de septem Dominis Spiritus Sancti, à Stephano de Borbone Ordinis Prædicatorum confecto. Accuratissimam instituit Echardus collationem: eoque in loco quo de agimus, adnotat, Vincentialtrum solam illam de suo addidisse lineam, Hoc idem faciebat Beatissimus Ludovicus, loco exempli Sancti Martini, quod in germano Stephani de Borbone opere legitur. Mortem obiit hic auctor in Conventu Lugdunensi, teste Bernardo de Guidonis, anno 1262. Non ita scilicet sibi cavet confarcinatore, quin falsiorum more notas appingeret chronicas, Scriptorum ætati, quos deprædatam, repugnantem.

IV. Postremum denique argumentum, quo Speculum Morale evincitur confectum ab confarcinatore sequioris ætatis, promitur ex libri 111. parte decima, Distinctionis decimæ Articulo 3. Insignis locus est, ubi quaeritur: Utrum illi, qui confessi sunt alicui potestatem superioris habenti, teneantur eodem anno confiteri suo Parochiali Sacerdoti? Inter alia, quæ sequuntur accipe verba: „ Præterea Papa in Privilegio concessio Minoribus, & Prædicatoribus, super confessionibus audiendis, declarando videtur dicere, quod in illo Statu, Omnis utriusque sexus, intelligitur Presbyter Parochialis ille, qui in communi usu sic vocatur, in hoc quod dicit: quod confessi Fratribus, teneantur semel in anno suis Presbyteris Parochialibus confiteri, prout statuit Concilium generale. Cum enim dicendo, Presbyteris, excludat non Presbyteros, & per hoc quod dicit, suis, excludat non habentes jurisdictionem super eos: videtur, quod per hoc quod dicit, Parochialibus, excludit Episcopos, alias illud verbum,

Paro-

Parochialibus, ibi poneretur pro nihilo. Ubicumque autem Papa aliud dicit per modum declarationis juris, si Bullatum est, ad omnes se extendit; etiam si non sit inferum inter alias Decretales; ergo cum Episcopus non sit super Statutum, confessi sibi vel alicui auctoritate ejus, tenentur eodem anno suo Curato inferiori semel confiteri. Non sic autem dicendum est de consentibus Papæ, vel habentibus ejus auctoritatem absolute, quia Papa est super Concilium generale.

Nihil hæsitans, memoratum Papam intellige Martinum II. dictum IV. Datum ab illo, quod dicitur privilegium Fratribus Minoribus, & Prædicatoribus, non aliud est quam Bulla ejus, quæ incipit, Ad fructus uberes. Integram referunt Martene & Durand Auctæ Congregationis S. Mauri Tomo I. Theauri Anecdotorum col. 1172. & Joannes Launojus in Opusculo, cui titulus: Explicata Ecclesia traditio circa Canonem; omnis utriusque sexus, Capite tertio. Quæ Papa & Privilegii verba citato loco referuntur, ipsissima sunt in Bulla: Volumus autem, quod hi qui Fratribus confitebantur eisdem, suis Parochialibus Presbyteris confiteri saltem semel in anno, prout generale Concilium statuit nullominus teneantur: quæ apud antiquiores Pontifices frustra quaras. Data Bulla legitur apud Urbem v. idus Januarii, Pontificatus nostri anno primo. Launojus adnotat: Hic annus Martini primus incidit in annum Christi 1281. stylo scilicet veteri, ut exponit Echardus: in cursu erat quippe annus 1282. stylo novo. In Cathedram Petri descendit Martinus anno 1281. die 28. Februarii: unde 4. idus Januarii, seu die 10. ejusdem mensis anno 1282. adhuc primus annus Pontificatus labeatur. Jam ergo chronica nota fulget, quæ lucem meridiana clarius patefacit, Speculum Morale factum esse ætate longe posteriore tum Vincentio Bellovacensi, tum Thoma Aquinate: camque controversiam in auribus, quæ vocat in questionem, num ex Bellovacensi Thomas, an ille transcripserit ex isto: sed plagium denique certo innoscere, quo Summam Theologicam Aquinatis Recentior quispiam expilaverit.

Vis augetur argumenti mirum in modum; propterea quod laudatæ Distinctionis decimæ primus Articulus, ac tertius citatus, & quintus totidem verbis prolant apud Richardum de Mediavilla Ordinis Minorum in Libri quarti Sententiarum Distinctione xviii. Articulo 111. Questione 1. 11. & 111. Nempe Articulo 1. citato quaeritur in Speculo Morali, utrum necessi sit cuilibet confiteri proprio Sacerdoti: & responso est, quod proprius Sacerdos quadrupliciter potest accipi; &c. Articulo 111. utrum illi, qui confessi sunt alicui potestatem superioris habenti, teneantur eodem anno confiteri suo Parochiali Sacerdoti: Dicendum, quod Episcopus habet ordinariam jurisdictionem, &c. Articulo v. utrum confessi Confessori non Sacerdoti, quem Parochialis Sacerdos possit loco sui, &c. Dicendum, quod tales teneantur illa eadem piscata, si inferiorum sunt memores, iterum confiteri Sacerdoti, &c. Quæ omnia sunt integra partes illæ, quæ Articuli vel Questionis corpora dici consueverunt, apud Mediavillam extantes Questione 1. 11. & 111. Insignis ille Ordinis Minorum Scriptor, circa annum 1300. obiisse dicitur à Pitæo: hoc vero tempore superstiti judicatur. A Vvadingo anno scilicet M. CCC. II. ubi num. 10. de Viri clarissimo mentionem ingerit. Neque prædictas tantum quaestiones Mediavillæ surripuit Confarcinator Speculi Moralis: quamplures etiam alias deprædatas indicat omnes doctissimus diligentissimusque Echardus. Finem liti impolitum, nemo jam non videt.

CAPUT IV.  
Alia quedam indicia & argumenta, quæ plagiarium exhibent, genuinum Sancti Thomæ opus expilantem. Quo vitam tempore egerit ille, cuiusve fuerit professionis, quo sensu plagiarium dici debeat.

I. Ubium jam omne eliminatum est, certoque constat, Auctorem Speculi Moralis, cum Aquinate longe recentior sit, Summam ejus Theologicam in iis expilasse locis, ubi ipsissimis concepti, scriptique verbis occurrunt Articuli

Ope



## CAPUT II.

*Genuinum Vincentii Bellovacensis opus vetustissimi optime notæ codices in tria Specula tributum præstant, reiecto Speculo Morali. Idem confirmant synchroni testes probatissimi. Quod etiam coincit, in tria ejusdem Speculi Moralis comparatione cum tribus genuinis, Naturali, Doctrinali, Historiali.*

I. **I**TA conjecturis in obscura controversia indulgebant Viri doctissimi, ea perimori existimatione, quam doctrinæ sublimitate, ingenii acumine, ac proprio quodam operum stylo, ac nitore, sibi Sanctus Thomas comparavit: cui vel levissima plagii suspicio non nisi per injuriam affingi queat. Auspicato demum, Dissertationis faventibus factum, ut Jacobus Echardus insignis Ordinis Prædicatorum alumnus, improbo labore Codicibus vetustis perquisitis ac lustratis, ipsoque Speculo Morali accuratissima indagine expenso, luce meridiana clarius deprehendit, Vincentium Bellovacensem de laudato Speculo Morali edendo numquam cogitasse: Opus immane suum in tria dumtaxat Specula, *Naturale, Doctrinale, Historiale* partitum esse; Moralis ejusdem Speculi confarinatorum longe Bellovacensi, & Aquinate recentiorum dici debere. Luculentissimum hoc de argumento vulgavit Opusculum Parisiis typis anno 1708. sub titulo, *S. Thomæ Summa suo Auctori vindicata, sive de Vener. Fr. tris Vincentii Bellovacensis Scriptis Dissertatio*: quod etiam opus inferum legitur in Elzevii ipsius Bellovacensis, & S. Thomæ Tomo I. Scriptorum Ordinis Prædicatorum, quos post Jacobum Querisum ipse Echardus recensuit, complevit, vulgavitque Parisiis anno 1716.

Dissertationum nostrarum ratio postulat, ut hanc celebrem relinquere intactam questionem non liceat. Nova non proferam ego argumenta, cum omnia prævenierit, pertractaveritque Doctissimus Auctor. Ipsam ejus luculentissimam Dissertationem in pauciora capita contraham, ut veritas facti, quæ tandem splendidissime illuxit, uno veluti conspectu innotescat.

Ad primum, *Speculum Morale* falso hæcenus tributum Vincentio Bellovacensi sive in Manuscriptis Codicibus, sive in editis exemplis. Primum argumentum suppeditat vetustus optime notæ Codex *Speculi Doctrinalis*, quem Parisiensis Bibliotheca Sorbonæ possidet *ex legato Magistri Petri de Lemovicis Socii Domus* ejusdem Sorbonæ, ut in fine ejusdem Codicis adnotatum legitur. Quo vitam duxerit, ac floruerit tempore Petrus ille Lemovicensis, accuratissime perquirat laudatus Echardus. Temporarias accipe sequentes notas. Extrat in eadem Bibliotheca Sorbonica Collectio quadam *M. Sermonum*, quos Theologi Parisienses à *Festis SS. Simonis & Jude anni 1272. ad Festum S. Martini anni 1275.* habuerunt. Ad Sermonem 34. hæc appicta legitur adnotatio: *Sermo Fratris Agidii de Aurelianis ad Beguinas in Dominica III. adventus: & fuit sermo peroptimus, in quo fuit Magister Petrus Lemovicensis.* Alius ibidem servatur Codex, *Distinctiones bonas continens secundum ordinem Alphabæti à Magistro Petro de Lemovicis*: quæ nempe *Distinctiones* nihil aliud sunt, quam varii conceptus ab eodem Petro Lemovicensi ex aliorum Concionantium ore excepti, & ordine alphabetico dispositi. Verbo, *Ortus*, Christus nasci debuisse dicitur de Beata Virgine anno 1267. id est, ante annos mille ducentos, tres & sexaginta. Hæc fati cuique sunt, ut lucide certoque tempore innotescat, quo vitam agebat florbarque Petrus de Lemovicis; simulque constet antiquitas, ac optima nota Codicis Vincentiani Speculi Doctrinalis.

Prologus primo Voluminis loco, tum in editis, tum in Mss. exemplis, profertur in Capita plura tributus: quem in eisdem editis exemplis, aliisque pluribus manuscriptorum Codicibus interpolatum depravatamque fuisse, ubi Operis partitio exhibetur, ex laudato vetusto optime notæ Codice luculentissime evincitur. Partem hanc prologi à falsario vitiatam sub oculis ponere præstat.

Ex

Ex Codice Petri de Lemovicis.

Caput XVI., De Trifaria divisione totius operis.

... Quapropter ipsum opus univsum, quod Speculum majus vocabatur, in tres partes principales, tamquam in tria Volumina, vel opuscula perfecta, & à se invicem separata distincti. Quorum etiam unumquodque Speculi nomine divisim intitulavi. Prima itaque pars continet totam *Historiam naturalem*: & hæc vocatur *Speculum Creatoris*. Secunda totam seriem *Doctrinalem*, & hæc vocatur *Speculum Scientiarum*. Tertia vero totam *Historiam temporalem*, & hæc vocatur *Speculum Historiarum*. Prima siquidem profequitur naturam, & proprietatem omnium rerum: *secunda* materiam, & ordinem omnium artium: *tertia* vero seriem omnium temporum. Alia sequuntur, quæ trifariam tantum partitionem illustrant.

Ex aliis vulgatis exemplis.

Cap. XVI., De Quadrifaria divisione totius operis.

... Quapropter ipsum opus univsum in quatuor partes principales, tamquam in quatuor Volumina perfecta, & à se invicem separata distincti. Quarum una continet totam scilicet *Historiam naturalem*: alia vero totam seriem *Doctrinalem*: tertia vero totam eruditionem *Moralem*: quarta totam *Historiam Temporalem*. Prima

Investe depravationis partes alias notat Echardus, integri vulgati Prologi collatione facta cum Prologo, qui profertur in vetusto citato Codice Mss. optime notæ. Hinc duo colliguntur. 1. Vincentium Bellovacensem de *Speculo Morali*, quod à tribus aliis *Naturali, Doctrinali, Historiali* distinctam sit, elucubrando edendoque ne quidem cogitasse. 2. *Speculum* idem *Morale* falso hæcenus eidem Bellovacensi tributum fuisse.

Codicis hujus, qui tan insigni splendoreque suppeditat argumentum, fidem augent & confirmant duo alia *Speculi Doctrinalis*, ac *Prologi* præmissi exemplaria Manuscripta: in quibus trifariam tantum Speculi, quod Bellovacensis concepti confectique, occurrit partitio. Servatur alterum in ditissima Bibliotheca, olim Colbertina: alterum videre, ac lustrare licet in Bibliotheca Majoris Conventus Parisiensis Eremitarum S. Augustini. Inquiens vero, longe plures Mss. Codices reperiri, eisque typis edita exempla consonare omnia, quæ vulgatum Prologum cum partitione *quadrifaria* representant. Reponam ego, editionum fidem majorem non esse fide & auctoritate Codicum ita se habentium, ex quibus illæ prodierunt: *Cod. S. Thom. Oper. Tom. III.*

siquidem profequitur naturam & proprietatem omnium rerum: *secunda* vero materiam, & ordinem omnium artium: *tertia* proprietates & actus omnium virtutum, & vitiorum: *quarta* seriem omnium temporum. Alia sequuntur, quæ partitionem quadrifariam magis declarant.

## CAPUT XVII.

De materia uniuscujusque partis.

Igitur *prime partis* fundamentum est historia facta, ab ipso principio usque ad ejectionem hominis lapsi de Paradiso: cui videlicet Historiæ interferuntur ea, quæ pertinent ad naturam cæli, & mundi, & in fine adjiciuntur cuncta, quæ pertinent ad ruinam vel sequelam peccati. Porro fundamentum *secundæ partis* est reparatio lapsi. Fundamentum vero *tertiæ partis* est, primo quidem historia hominis usque ad imperium Neronis, inde vero... usque ad diem istum.

Igitur *prime partis* fundamentum est historia facta, ab ipso principio creationis rerum usque ad requiem Sabbati: cui etiam interferuntur ea, quæ pertinent ad naturam cæli & mundi. Fundamentum *secundæ partis* est hominis lapsi reparatio, quantum ad intellectum. Et fundamentum *tertiæ partis*, quantum ad effectum est hominis reparatio. *Quartæ partis* fundamentum, primo quidem Sacra Scriptura à creatione hominis...

b

di-

dicetque hujusmodi longe nota, ac ætate inferiores esse Codice laudato Sorbonico, qui manum Sæculi tertidecimi ad finem vergentis præfert: suæque antiquitatis ac fidei certissimum signum habet in nomine *Petri de Lemovicis*, quem anno 1263. & 1272. florentem, adeoque synchronum Vincentio Bellovacensi vidimus. Codices alios duos Colvertinum, & Augustinianum, quemcumque ad annum referas, præsententia nostra militare constat: idque saltem palam esse illi fieri nemo non videt, *quadrupartitam* Operis Vincentiani divisionem nondum eo tempore inventam, cognitamque, atque nondum *Speculum Morale* in lucem editum, quo Librarius eisdem manu exarabat.

II. Codicibus, ac *trifaria* laudati Speculi partitioni, fidem maximam addunt synchroni testes. Primus adest, qui Codicem *Petri de Lemovicis* his verbis propria manu scriptis adnotabat: „Iste liber est pauperum Magistrorum de Sorbona: ex *legato Magistri Petri de Lemovicis*, quondam socii Domus hujus. . . In hoc Volumine continetur I. pars Speculi Majoris, videlicet novem libri primi ipsius. Quod quidem Speculum habet *tria* nomina secundum *tres* ejus partes. Quarum prima vocatur *Speculum Naturale*: secunda vero, *Speculum Doctrinale*: tertia vero pars, ejus vocatur *Speculum Historiale*. „Animadvertente *tria nomina* Speculi Majoris, quod est integrum Vincentianum opus: itemque *tres* ejus partes, tresque titulos Speculi *Naturalis, Doctrinalis, Historialis*. Quartum ergo Speculum, quod *Morale* dicitur, non agnoscebat Anonymus hic adnotator.

Sequitur Henricus Gandavensis, quem vita Tornaci migrasse anno 1297. refert Joannes Molanus in *Nis. Bibliotheca Sacra*. Sic habet ille de Scriptoris Eccl. Capite XLII. „Vincentius ejusdem Ordinis (Prædicatorum) dicitur scripsisse quoddam Opus magni ingenii & laboris: quod prætitulavit *Triplex Speculum, Historiale, Allegoricum, & Morale*. „Quo in testimonio digna sunt animadvertentia quamplura. 1. Ex aliorum relato (*dicitur scripsisse*) Vincentii nostri Opus referri ab Henrico. 2. Famam Operis viguisse, quod prætitulatum esset *Triplex Speculum*, non quadruplex. 3. Partem *Historialem* optime laudari, non ita reliquas duas. 4. *Allegoricum* quod inscribitur Speculum, idem esse cum *Naturali*: ita dictum ob ea, quæ ipse Vincentius habet in utroque Prologo, genuino, & vulgato, Capite XVIII. Inquiente: *Hoc estigitur Speculum, quod licet Naturale sit totum, tamen per quasdam rerum similitudines, & integumenta figurarum ad edificationem morum referri valeat*. 5. Speculum denique, *Morale* ab Gandavensi appellatum, non aliud intelligi debere, nisi *Speculum Doctrinale*, propterea quod Scientiæ in eodem ab Auctore pertinetur ad Ethicam universalem pertinent, *Monasticam, Economicam, Politicam*: ad jus utrumque, *Civile, & Canonicum*, & ad omnia generatim, quæ hominis totius, ejusque *morum* reformationem complectuntur. Hæc habet præ oculis, Lector: discretissimumque deprehendes Gandavensis testimonium pro *triplici* dumtaxat Speculo Vincentiano, *Naturali, Doctrinali, Historiali*. Qua de re adhuc infra agendum.

Tertius testis accedit Joannes Hautfuney, Auctor *Tabula* in Speculum Historiale. In Mss. Codicibus, quos plures vidit Jacobus Echardus, nuncupata legitur ea Tabula *S. tituli Sanctæ Priscæ Presbytero Cardinali*: qui alius non est, quam *Simon de Arethæo Gallus Sanctonenis*, Archiepiscopus Viennæ: *primus enim ille est* (verbis utor laudati Echardi) *ab obitu Bellovacensis, cujus nomen ab S. inchoetur, & tituli Sanctæ Priscæ Cardinalis fuerit, ad purpuram scilicet evoctus die 20. Decembris anno 1320. à Joanne XXII. teste Berardo Guidonis presente & oculato: & revera in Codice Mss. ejusdem Tabulæ Monasterii nostri Pistaciensis legitur, Simoni*. Tabulæ præfigitur Proœmium, in quo hæc habentur: „F. Vincentius de Belvaco, cum Col- legis suis Ordinis Prædicatorum. . . *tres Summas* egregias ac pernitiles compila- runt. . . *Prima* enim dicitur *Speculum Naturale*: in qua appropriate tractantur Spe- culabilia, per quæ exercitatur intellectus in cognitione veri. *Secunda*, *Speculum Morale*, in qua tractantur moralia, per quæ excitatur affectus in operatione boni. *Tertia*: *Speculum historiale*, in qua tractantur gesta & dicta Virorum illust- rium,

trium, per quæ confortatur memoria, &c. „Expende *tres* tantum Operis Vincentiani partes. Animadvertente rursum Operis ejusdem divisionem juxta numerum trium animæ facultatum, *intellectus, voluntatis, & memorie*. Hinc collige, *Speculum* tunc *Morale* appellatum non aliud esse, quam *Speculum Doctrinale*.

Codicem Mss. optimæ notæ, in quo eadem Joannis Hautfuney Tabula continetur, servat Bibliotheca Veneta SS. Joannis & Pauli, ubi descripta superius verba propriis oculis perlegi.

Quidni vero eo titulo *Speculi Moralis* insigniri poterit Speculum, quod Auctor *Doctrinale* appellavit? Ad morum quippe instructionem plures pertinent libri in eodem contenti. Libros aliquos, eorumque titulos accipe: „Liber *quintus* incipit agere de practicis, sive *Moralibus Scientiis*: & agit de *Monastica*, tamquam quæ priorem locum inter has tenet, eo quia *vitam propriam* unumquemque componere decet: habet autem 177. Capitula. . . Liber *sexus* adhuc agit de *Monastica scientia*, & est quasi complementum quinti libri. In illo namque *generaliter* agitur de *moribus vel habitibus, bonis, & malis, idest de virtutibus, & vitiiis*: in hoc autem, primo quidem describuntur *particulariter* mores hominum cujuscumque conditionis, ac sexus, & ætatis: postmodum autem in universali de *bona, & mala hominum vita*. . . habet Capitula 134. . . Liber *octavus* incipit agere de *Politica*, quæ pertinet ad regimen Civitatum. Agit itaque de Civitatibus, earumque Rectoribus: & etiam de *legibus* ac de jure multiplici, de personis publicis & privatis, de *rebus quoque sacris & non sacris*: & habet Capitula 152. . . Liber *nonus* agit de *actionibus*, sive de illa parte juris, quæ pertinet ad actiones. Continet ergo proœlium causarum ac litium, & ordinem iudiciorum: habet autem Liber iste 130. Capitula. . . Liber *decimus* agit de *criminibus*, sive iudiciis criminum, quæ *committuntur in Deum*, secundum quod pertinet ad utrumque forum, seculare videlicet, & Ecclesiasticum: habet autem Capitula 160. . . Liber *undecimus* agit simili modo de criminibus, quæ committit homo in *proximum*, vel etiam *in seipsum*: habet autem liber iste 154. Capitula. „Videntur magnam *Speculi Doctrinalis* partem, ad mores hominum, & ad Scientiam *Moralem* ardentem: ut mirum non sit, Speculum idem appellari potuisse, appellatumque esse *Speculum Morale*.

III. Tot vero argumenta, quæ mores hominum illustrant, cum eodem in *Speculo Doctrinali* versaverit Bellovacensis, de bono scilicet & malo, de virtutibus & vitiiis, de criminibus in Deum, proximum, & seipsum, deque rebus sacris & non sacris: norum sit compertumque, consilium Auctoris non fuisse, ut *Speculum Morale* ab aliis distinctum elucubraret. Hoc primum argumentum esto inter ea, quæ *infra* dicuntur, sive quæ ex ipso opere in se sepe spectato, comparatoque cum *Speculo Morali* depromi possunt.

Alia duo subministrant verba utriusque Prologi, quæ habentur Capite III. Denique quoniam, ut superius dictum est, *ex diversis Auctoribus* hoc opus contextum est, ut sciatur quid cujusque sit, *singulorum dictis eorum nomina* annotata: ac ne facile transponerentur de locis propriis, *nequaquam in margini*. . . sed *inter lineas ipsas*, sicut fecit Gratianus in Compilatione Canonum, ea inserui. In- terdum etiam ea, quæ ipse vel à Majoribus meis, scilicet modernis Auctoribus, didici, vel in quorundam scriptis notabilia reperi, nomine meo, idest Aucto- ris, intitulavi. . . Ut autem hujus operis partes singulae lectori facilius elucescant, ipsum opus totum per libros, & libros per Capitula distinguere volui. „Hæc postrema tene verba. Speculum *Morale* confer cum tribus aliis, *Naturali, Doctrinali, & Historiali*, quæ germanos Bellovacensis fetus agnoscit natio omnis. Hæc tria vero sunt *in libros* divisa, & libri tributim *in capita*. Non ita *Speculum Morale*, quod *in libros* dividitur, *in partes* libri distributi sunt, & singula partes in *Distinctiones*: & illæ in *Articulos*. Cur ordinem mutavisset Vincentius, nulla mutationis facta alicubi mentione, nec reddita causa?

Priora ejusdem loci verba recole, quæ Bellovacensis bonam fidem patefaciunt, S. Thom. Oper. Tom. III. b 2 ple-

plenamque sinceritatem. Datam fidem liberat ille in triplici Speculo, *Naturali, Doctrinali, Historiali*; nihil quod suum non est, sibi arrogans: Scriptorumque nomina, à quibus accepit, non in marginibus notans, sed intra lineas inferens. V. g. hæc, & similia passim occurrunt. Libro I. Speculi Naturalis Capite 1. *De diversis Mundi acceptationibus; ex libro qui dicitur imago mundi*: Capite 11. *De duobus Mundi existentibus; Hermes, qui & Mercurius & Trimegistus, ad Aseleum*: Capite 111. *Quod Mundus archetypus ipse sit Dei filius; Basilus in Hexameron libro primo*: Capite 14. *Quid sit Deus; Dionysius in libro de Divinis Nominibus*, & sic deinceps. Eadem fulget bona fides Bellovacensis in Speculo Doctrinali. Quæ pauca sequuntur, professoris exempla: nempe libro, qui secundus in editis numeratur, Capite x. *De primis Philosophis, qui naturam scrutati sunt; Augustinus de Civitate Dei libro octavo*: Capite x11. *De diversis generibus Philosophorum; Isidorus in libris Etymolog. octavo libro*, Capite x111. *De definitionibus Philosophiæ; Richardus*. Cætera conveniunt omnia. Notandumque diligenter est, Capita occurrere, quibus Auctoris nomen infra lineas non præfigitur: eademque intelligi accepta debere ex Auctore proxime antea citato. Ab hac non discedit methodo Bellovacensis in Speculo Historiali, ubi passim infra Capitulum lineas laudantur *Acta Sanctorum, & Chronica*, & Scriptores alii, sacri & profani, qui sacram, secularemque historiam scripsere. Integrum modo evolvi, lege, ac perlege *Speculum Morale*. Variis passim Distinctionum, & Articulorum stylus apparet: quæ varietas diversos absque dubio Scriptores indicat, quin eorum nomina adnotentur. Superis grates: hi namque Scriptores, desorati, atque transcripti, sin omnes, innotescunt aliqui, quos infra dabimus. Id jam vero satis est, ut *Morale Speculum*, in quo Bellovacensis bona fides desideratur, nihilque ingenii ejus agnoscitur, non ab ipso, sed à falsario confarcinatore emissum innotescat.

Atque tria utique Specula, *Naturale, Doctrinale, Historiale*, coherent sibi invicem, sibi quoque perhibent testimonium. In Speculo Doctrinali, quod secundum juxta mentem consiliumque Auctoris locum tenet in Opere, epilogus præmittitur *Speculi Naturalis*: siquidem à Capite primo ad quintum usque, compendio colliguntur, quæ latiore calamo in Speculo Naturali pertractata sunt de lapsu hominis, ac hominis lapsi miseria: indeque fit gradus ad reparationem hominis per doctrinam, & studium Philosophiæ. Idem epilogus tum *Speculi Naturalis*, tum etiam *Doctrinalis* primo loco apparet in Speculo Historiali. A primo capite ad 47. inclusive compendio perstringuntur; quæ in *Naturali Speculo* latissime differunt Auctor *De Deo, de Angelis, de homine, deque hominis lapsu*: & à Capite octavo & quadragésimo usque ad 55. breviter agitur de reparatione hominis per penitentiam & virtutes, deque scientiis quæ data sunt homini lapsu in remedium, de practicis & mechanicis artibus, ac demum de sermocinalibus scientiis, & artibus Magicis: quæ omnia, & singula argumenta luculentiore sermone in Speculo Doctrinali illustrantur. Atqui compendium id genus desideratur in Speculo Morali: quæve in ipso late pertractantur, compendio nullo perstringuntur in postremo Speculo, quod est *Historiale*. Cum ergo prædicto Morali Speculo desit nexus ille, quo simul Specula sua colligavit Vincentius: cum illud etiam Speculum Morale duorum præcedentium, *Naturalis, & Doctrinalis*, mentionem ingerat nullam: ac postremum *Historiale* nullum perhibeat de Morali testimonium; evidens, compertumque signum est, neque de illo edendo cogitasse Bellovacensem.

Animadvertente demum digna profero verba Prologi genuini Capite xviii. „ Hunc autem libellum nostrum apologeticum ( qui nempe est ipse Prologus ) propter prædictas causas à principio Operis hunc usque protraham, quia pari ratione respondeat cuilibet parti, totum in uniuscujusque Capite inferendum putavi. “ Interpolatis verbis eundem sensum effert vulgatus Prologus Capite xix. „ Hunc autem Prologum propter causas prædictas à principio operis hucusque protraham, quia pari jure correspondet unicuique parti, totum in cujuslibet Capite inferendum judicavi, ut simul cum totius partis Capitulis adjunctis locum repleat unius libri. “

„ bri. “ Ad mentem Auctoris, tribus genuinis ejusdem Speculis, *Naturali, Doctrinali, Historiali*, præfixus habetur Prologus ille, seu libellus apologeticus, unus idemque: sed illum non habet ulla *Speculi Moralis* editio, nec ullus Codex manuscriptor. Quid ita? Tanta scilicet falsarii confarcinatoris cautio non fuit, ut suppositum illud Speculum cum præmissis laudato Prologo prodire curaret juxta mentem, consiliumque Bellovacensis.

## CAPUT III.

*Auctores desorati in Speculo Morali sunt Aquinatus, & Vincentio Bellovacensi recentiores: ac primo Petrus de Tarantasia, postea Innocentius Papa V. Item Anonymus Auctor de consideratione Novissimorum. Et Stephanus de Borbone interpolatus. Denique Richardus de Mediavilla.*

I. **Q**uam longe distat ergo *Speculum Morale* ab ingenio, & bona fide, & consilio Vincentii Bellovacensis, quem Speculi triplicis, *Naturalis, Doctrinalis, Historialis*, verum parentem nemo nescit! Penitiori examine ipsius Speculi Moralis viscera scrutanda sunt. Opus est ex aliorum lubricationibus surreptis, convasatitque compaginatam, nominibus eorum, fide non bona, suppressis. Sunt illi vero inter alios, qui adhuc latent, *Petrus de Tarantasia*, postea Innocentius Papa V. *Stephanus de Borbone*, *Anonymus Auctor de consideratione novissimorum*, *Richardus de Mediavilla*: quos tam supina negligentia, & osecitantia transcripsit confarcinator, ut notas temporarias aut reliquerit, aut invexerit, quæ certo demonstrant, longe post obitum Sancti Thomæ confarcinatum illud opus fuisse. Hinc evidens confurgit demonstratio, Articulos illos quamplurimos, qui in *Speculo Morali*, & in *Summa Divi Thomæ* totidem verbis reperiuntur, non ab Aquinate surreptos ex alio, sed ex Aquinate falsarium quendam recentiorum transcripsisse.

Age vero: quod ajo, invictis argumentis demonstrandum est. Primum prædatum Scriptorem profero Petrum de Tarantasia. Viram produxit ille ad annum 1276. diemque 22. Junii, postquam Sedem Petri tenuit menses quinque, diesque duos. Commentarios elucubravit in *Quatuor Sententiarum libros*, quos nemo dubitat, compendium quoddam esse doctrinæ ab Aquinate traditæ in suo in eisdem libris Comentario. Sed opus illud non scriptum, editumque à Petro ante annum 1267. evincit diligentissimus Echardus: quo nempe Vir clarissimus ad Sententias suis lectionibus explanandas, Parisiis pro forma, ut inquebat, Magisterii assignatus fuit. Atqui vero in *Speculo Morali* plus viginti Articuli ex eodem Tarentaliensis Comentario surrepti prostant, quos indicat singulos Echardus: unde post annum 1267. confarcinator ejusdem vitam agebat.

II. Tractatum quendam *De consideratione Novissimorum* præstant Codices Manuscripti, ac typis edita exempla. Servant illos frequentius Bibliotheca: editumque prostat exemplum in Typographiæ incunabilis, absque nota loci, anni, typothetæ in 4. sub hoc titulo: *Sermones de quatuor Novissimis*. Tres primi Sermones verbis totidem sunt tres primæ Distinctiones libri primi *Speculi Moralis*: tresque priores partes Libri secundi ejusdem Speculi, *de morte, de judicio, de inferno*, compactæ, confectæque sunt ex dicti Tractatus parte secunda, tertia, & quarta: ac demum ejusdem Libri secundi pars quarta, vocibus & sententiis, eadem est cum parte quinta laudati Tractatus. Plagium jam certo & perspicue innotescit. Superest, ut quandonam scripserit Tractator iste Anonymus, retegatur.

Temporis notam felicissime & auspiciato detexit Echardus in ejusdem Tractatus Sermone II. *De judicio extremo*, ubi hæc habentur: „ Nuper diebus istis etiam Christiani nostri propter eorum peccata nefaria, quæ magis tacenda censui, quam

„ pandenda, iusto Dei judicio per manus infidelium nefandorum trucidati, capti-

aperit, non aliter *Primum Secundæ*, & *Secundam Secundæ* esse Doctoris Angelici, quam Commentarii in *Epistolam ad Romanos* Hieronymi sint, (verum interpretem Rufinum Aquilejensem nesciebat Alya,) qui eos factur ex Origene se transcripsit: nec aliter, quam libri in *Hexameron* sunt Santi Ambrosii, qui integros transfudit ex Basilio: eademque duas demum partes Theologica Summæ ex Vincentii Bellovacensis *Morali Speculo* surreptas esse.

II. Tam apertum plagii crimen, imo vel ipsam suspensionem ejus, removere ab Aquinate nisi sunt Docti quique, prudentesque Viri. Militant pro Doctore Angelico tot alla Opera ejus, proprio Marte confecta: militantque *Summæ Theologicæ* pars prima, & pars tertia, selectissima eruditione, solidissimis documentis, methodo perspicua, subtili ratiocinatione referta, vim maximam ingenii ejus præferentes ad opera parturienda aptissimam. Summam integram expende, partesque in dubium vocatas confer cum indubiis. Idem in Opere toto stylus apparet, ac individuum partium omnium inter se connexionem nemò non deprehendit: se Articuli omnes, ac singuli eodem ex fonte scaturisse palam demonstrant: fulget æque in hisce partibus, ac in aliis elucubrationibus eminentissima Thomæ sapientia: ordo, dictio, nitor, brevitatis, soliditas, notaque cetera unum indicant parentem.

Accedunt validissima argumenta, quæ sententiam fere præjudicatam evincunt contra Vincentium, aut alium Speculi *Moralis* auctorem. Constat quippe omni memoria dum imitatione, Thomam allegari aliquibus in locis à Vincentio, ejusque non paucos Articulos totidem verbis describi. Nempe in *Speculo Naturali* libro xxii. Cap. lxxiv. legitur: *Qualiter Angelus animam doceat*, Thomas de Aquino: quo loco surrepta sunt verba, & documenta, quæ ipse Aquinas habet in *Questione xi. de Veritate* Articulo iii. In Capite lxxxii. hæc habentur: *Quid sit Prophetia, Thomas*: ex quo scilicet desoravit Vincentius, quæ disserit omnia de eodem Prophetia argumento, ad caput usque xcv. eaque licet cuique legere *Questione xii. de Veritate* Articulo i. iv. v. vi. vii. viii. ix. xii. xiii. Denique Capite ci. *Qualiter scriptus sit ad iâ*, quod est *supra naturam*, Thomas de Aquino, utque ad Cap. ex. profiant quique *Questionis xiii. de Veritate* Articuli, verbotenus descripsi. Suas porro de *Veritate* quæstiones ab Aquinate habitas Parisiis post annum 1257. quo scilicet Vincentius adhuc vitam agebat, forebatque, alia Dissertatione jam ostendimus.

Se denique non Auctorem Speculi, quod in *Tres* dumtaxat *Partes* tributum dicemus infra, sed collectorem, & confarinatorem candide ac vere factur Bellovacensis: „Mihî omnium Fratrum minimo, (inquens in Prologi Capite i.) *plurimum* libros assidue revolventi, ac longo tempore studiose legenti, visum est tandem, accedente etiam Majorum meorum consilio, quosdam flores pro modulo ingenii mei electos ex omnibus fere, quos legere potui, sive nostrorum, idest Catholicorum Doctorum, sive gentilium, scilicet Philosophorum, & Poetarum, & ex utrisque Historicorum, in unum Corpus *Volaminis* quodam compendio & ordine summam redigere. Iterum Capite iv. pro sui animi candore sic habet: *Perstrinxim cum hoc ipsum opus utique meum simpliciter non sit, sed illorum potius, ex quorum dictis fere totum illud comexui, nam ex meo pauca, vel nulla apposui: ipsorum igitur est auctoritate, nostrum autem sola ordinatione.*

III. Hinc Vincentii, ac Thomæ consilium cum pateat in libris conferendis, nemò non videat, fricui plagium, illi potius, quam isti affingendum esse. At gravis illa ac difficilis militat oppositio, quomodo Vincentius, qui antiquior est Aquinate, *Theologicam Summam* extremis vitæ istius annis confectam exilare potuerit Vita migrasse Bellovacensem anno 1240. putabat Franciscus Garcias: ad annum 1256. obitum ejus producit Antonius Senensis, quem plures alii Bibliographi exceperunt. Erant omnes manifestumque errorem evincunt *Questiones de Veritate*, à Thomâ post annum 1257. pertractatæ, in *Speculo naturali* insertæ.

Jacobi Echardi sententia est, non ante annum 1263. ad plures obisse Vincentium, neque ultra annum 1264. vitam ejusdem prorogari posse: quo nempe tem-

pore *Summam suam Theologicam* non ediderat Aquinas, testimonium ferente Ptolomæo Lucensi in *Histor. Eccl. Libro xxii. Capite xxix.* per hæc verba: *Hujus* (Clementis IV. Summi Pontificis) *tempore* (à die 5. Mensis Februarii anni 1265. quo ad Summum Sacerdotium evehctus est,) *dictus Doctor scripsit Summam, quam in tres partes divisit. . . . Istius ergo Summæ tres partes quasi scripsit tempore istius Pontificis, vacationis sequentis*, (à die 29. Novembris anni 1268. ad annum 1271. diemque 1. Septembris, quo Gregorius X. cum abiens foret, electus fuit; vel ad annum insequentem 1272. diemque 27. Martii, quo thiam pontificiam ipse accepit.) Qua posita utriusque, Bellovacensis, & Aquinatis, chronographia, nodus intricatissimus apparet, quem neque Alexandri gladius secare possit.

Hinc aliam ineunt aliam chronographiæ rationem, Bellovacensis vitam producentes ad annum 1274. & ultra: quo tempore biennium & amplius elapsum erat post confectam ab Aquinate Summæ suæ Theologicæ primam *Secundam*, & secundam *Secundam*. Hinc prædicto biennio, vel etiam latiore spatio temporis, quo Vincentius aut synchronus fuit Aquinati adhuc vitam agenti, aut illi superstes, potuisse ab illo partem Summæ istius transcribi, ac inseri *Morali Speculo*, prima est responsio Vedastinorum Ordinis S. Benedicti Monachorum in Duacensi operum Bellovacensis editione anni 1624.

Ab emortuali ejusdem Bellovacensis anno 1264. non recedunt alii plerique, accuratior calculo chronographiæ rationes subducentes, Albertus Castellanus, Ildephonsus Baptista, Alphonus de Ribera, Joannes à S. Thomâ, Jo. Paulus Nazarius, Vincentius Ferre, Seraphinus Piccinardus. Nodum ergo implicatissimum quomodo fecerit illi? Videre Bellovacensis, inquit, ante annum 1264. potuerit vel integram Theologicam Thomæ Summam, vel Primam *Secundam*, & Secundam *Secundam*, in prima contextura delineatas, adhuc informes, & imperfectas, nondum manu ultima perpolitas, ac publici juris factas. Quidni enim quæstiones ad partem moralem spectantes longe ante parasset Aquinas, quam operi suo eximio manum ultimam imponeret? Quidni Bellovacensis quæstiones eadem sibi communitas desoraverit, convaseritque, ut Speculum *Morale* compingeret?

IV. Conjecturæ hujusmodi minime sibi factum satis, fatetur Bellarminus de Scriptoribus Ecclesiasticis in *Elogio S. Thomæ* Observat. 111. Hinc, in his angustiis, inquit, nihil mihi occurrit, nisi *Speculum illud Morale* fortasse non esse Vincentii Bellovacensis, sed alicujus Auctoris posterioris, qui . . . secundam partem Sancti Thomæ, (scilicet 1. 2. & 2. 2.) in compendium redigere voluerit: id quod videtur posse confirmari ex eo, quod *Speculum Morale* gravius multo esse videtur, quam sint *Speculum Doctrinale*, & *Historiale*, quæ tria sine dubio sunt Vincentii Bellovacensis, Paulo diversa Monachorum Vedastinorum conjectura est: Vincentium Bellovacensem, qui Speculum quadruplex pollicitus fuerat, morte preventum non composuisse partem illam, quæ titulo *Speculi Moralitatis* inscribenda erat studiosum porro aliquem post obitum ejus, ad perfectionem Operis, cui *Speculum Morale* deerat, supplementum addidisse, ex illis quæstionibus ad mores pertinentibus confectum, quas in *Prima Secundæ*, & in *Secunda Secundæ* tradiderat Sanctus Thomas. In hanc fertur etiam conjecturam Natalis Alexander, qui tamen putat, *Morale Speculum* compositum fuisse, perfectumque à Bellovacensi: verisimile esse, ut nescio quo fato exciderit illud: in ejusque supplementum substituta à juniore quopiam, ac supposita fuisse excerpta ex *Prima* & ex *Secunda Secundæ* Sancti Thomæ, titulo ejusdem tributo *Speculi Moralitatis*.

Operē in utroque. Pars ista farraginis, quo diligentius accuratiusque expenditur, ea plura ob oculos ponit evidentissima plagii signa. Hoc argumenti genus diligentissimo cœticio versat Jacobus Echardus: illudque antea proposuerat, ac illustraverat Vincētius Ferre Tomo I. *De Virtutibus Theologicis, & vitis oppositis*, in Quæstione Prolegomena de vero auctore Secunde partis Summæ Theologicæ. Selectiora, quæ habent illi, profero.

Animadvertē, ex quæstionibus 114. quibus *Prima Secunde* constat, septem supra septuaginta reperiri in *Speculo Morali*, deesse viginti septem: pariterque ex quæstionibus 189. quas complectitur *Secunda Secunde*, centum legi & quadraginta quinque in eodem *Morali Speculo*, & abesse quatuor & triginta: eorumque quæstionum Articulos plusquam quadraginta integros omnitti. Ita vero inserti Articuli sunt, qui insunt, ut pars illa, quæ *Corpus* dicitur, frequentius transcribatur, adjiciatur aliquando Argumentum prolosolum *sed contra*; modo etiam Responso ad primum occurrat, modo ad secundum, modo ad tertium, modo etiam ad duo, modo denique ad omnia; sed & ipsa interfecantur aliquando opposita Argumenta cum Responsonibus. Hæc signa sunt plagiarum cujusdam, qui Thomæ Articulos, aut integros, ut ex parte, prout ejus postulabat consilium, surripiebat.

In ea quam innuimus, Articulorum multitudine, sex dumtaxat exceptis, mutili sunt omnes. Corpus Articuli transcribitur, cæteris partibus aut omnino prætermisissis, aut earum aliquibus tantum appositis. Ita vero apponuntur v. g. responsones argumentorum, ut argumenta nulla appareant; & ipsa, quæ in Responsonibus doctrina traditur, speciem nullam solutionis ad argumenta præbeat: insulseque conjuncta sit corpori Articuli per voces illas; *nota, item, sciendum autem*, similesque. Fac vero, ipsa reddi argumenta, quæ suppressa fuerunt, habenturque in Summæ Theologicæ; his etiam addi argumentum prolosolum *Sed contra*; tum conjungi doctrinam, quæ in Speculo Morali legitur, eamque pari loco corporis Articuli. Quid inde? Quæ nempe in eodem Speculo additamenta leguntur, vocibus illis, *item, nota, sciendum*, exclusis, totidem apparent Responsones ad superiora argumenta. An evidentius haberi signum potest, integros quosdam Articulos extatse, qui detruncati fuerint? Illos nempe, quos proprio Marte scripsit Aquinas, mutilavit postea plagiarus Confaricator.

Festivum, lepidumque quidpiam non prætereo, quod addidit in tertio Articulo quæstionis sexagesimæ primæ ex Prima Secunde. Quærit Doctor Angelicus, *utrum alia virtutes magis debeant dici principales, quam istæ*, (quatuor Cardinales) Tria opponit argumenta: sequitur Argumentum, *Sed contra*: corpus (ut vocant) Articuli succedit, quod his verbis clausum legitur in eadem Summæ Theologicæ: *Et sic etiam cessant objectiones, quia alie virtutes possunt habere aliquas alias principalitates: sed iste dicuntur principales ratione materie, ut supra* (in ipso Corpore) dictum est. Idem occurrit Articulus in Speculo Morali Libro I. Parte 3. Distinctione 6. Hoc est, argumentis prætermisissis, Corpus integrum legitur, ac insuper totidem verbis clausula superior. At nulla cum objectiones appareant, cur admonetur lector, *cessante objectiones*? Nimirum plagiarus plagii sui signa reliquit. Animadvertē, apud Thomam legi *Et sic etiam cessant objectiones*; quæ nempe in prima parte Articuli posita sunt. Vocem unam addit plagiarus, *Et sic etiam* (inquiens) *cessant alie objectiones*, quæ scilicet venire in mentem possunt.

Sex illos Articulos, quos integros annotavimus proflare in Speculo Morali, recensere præstat, ex *Secunda Secunde* depromptos. Primus est ex quæstione 80. *de justitia annexis virtutibus*: qui habetur in Speculo Libro 1. Parte 3. Dist. 60. Item ex quæst. 138. *de Mollitie* articulus primus: quem Speculum præstat eademque Parte, Dist. 9. art. 1. Tum etiam ex qu. 95. articulus 8. *de divinatione que fit per sortes*, in Speculo proflat Libro 2. Parte 3. Dist. 27. art. 7. Denique ex qu. 96. articulus 1. *de Superstitionibus observantiarum*: qui referuntur in Speculo in eodem Libro 2. & Parte 3. Dist. 18. art. 2. 3. 4. Plagii signum præferunt sex isti Articuli, qui solidi & integri inter plusquam mille alios truncatos, mutilosque relicti sunt; Aper-

riissime namque loquuntur, & alios omnes integros extitisse, eosdemque mutilos factos pro Instituto confaricatoris: adeoque ex Summa D. Thomæ, ubi habentur integri, absque dubio surreptos.

In hisce Articulis detruncatis, qui Speculo Morali insunt, frequentius occurrunt superioris alicujus loci indices, ut supra dictum est, ut supra habitum est, ut ex supradictis apparet, ut ex prædictis patet. Similes indices passim in eisdem habentur Articulis, quos *Theologica Summa* complectitur, loca denotantes vel in superioribus *Secunda Secunda* quæstionibus, vel in *Prima Secunda*, vel in *Prima parte*, ubi de argumento, quod indicatur, data disseritur opera. Non ita in Speculo, in quo Articuli, ad quos Lectorem remittunt indices illi, non supra, sed postea, vel etiam nullibi reperuntur. An ita sibi solet illudere verus Auctor, tamque frequenter sui immemor esse? Se prodit ipsum plagiarus, qui *Theologicam Summam* in Speculo præceptis transcribebat.

Dignissima denique Jacobi Echardi animadversio est: tot S. Thomæ quæstiones, quæ prostant in Morali Speculo, non esse puras, sed quamplurimis alienis admixtas: sunt enim primo Quæstiones alternatim aliquando politæ: hoc est ex Aquinate una, altera ex alio: vel ex uno plures, pluresque ex altero: prætque in aliquibus Thomæ, subsequitur in aliis. In ipsis Articulis eadem conspicitur alienorum commixtio: cum ita variegati compareant nonnulli, ut sex lineæ sint unius, sex lineæ pluresque sint alterius. Hoc solum vides, (inquit Echardus) *permisso postea judicium, quem plagiarium existimes. An ita censeas, Thomam aurum suum hac & illac sparsum minutatim intra huius arena cumulos collegisse, quaque deorant solum supplevisse? Hac duo plane sunt certissima: hinc enim, quisquis ille sit, qui Articulos Summæ & Speculo communes excogitavit primus, & scripto commendavit, hominem fuisse ingenii excelso, & judicii acerrimi: contra, qui Articulos illos tam sapienter excogitatos alienis tot, ac tantis commisit, revera nihil censendum. Illum quis omni summa hæsitacione non dixerit continuo S. Thomam? Ac istum Speculi Morali, quisquis ille fuerit, non dixerit Auctorem? Illumque verum Quæstionum illarum, eorumque Articulorum parentem, ac istum plagiarium & alieni fœtus deprædatorem?*

II. Quæstionculæ supersunt, quæ paucis dirimantur, ut colophon demum Opusculo nostro imponatur. Inquiritur primo, quo verisimilius tempore floruerit confaricator Speculi Morali, illudque publici juris fecerit? Jam egimus Capite II. num. 11. de quadam in *Speculum Historiale* Tabella, quam post annum 1320. confecit Joannes Hautfuney. Memorantur in ea tres dumtaxat Vincentii Bellovacensis Summæ: quæ item recensentur sub titulo triplicis Speculi, *Naturalis, & Morali* seu *Doctrinalis, & Historialis*. Ergo jam constat, ætate illa ignotam fuisse *quadrifariam* Operis Vincentiani partitionem: ignotum etiam Speculi Morali à Doctrinali discrimen, atque nondum interpolatum depravatamque Auctoris prologum. Antiquior adduci Scriptor nullus potest, qui partitionis *quadrifariam* meminisset: neque Codices MSS. Speculi Morali comparere, qui ante illum annum exarati fuerint. Utus allegari Stephanus de Salanhaco potest, in cujus Tractatu de *Quatuor*, in quibus *Deus Prædicatorum Ordinem insignivit*, Vincentii opus memoratur, quatuor Speculis distinctum. Mortem obiit Vir illustris anno 1290. At negotium inde facillat nullum, cum prædictis Tractatus modo purus non extet, quem Salanhacus elucubravit. Additamentis ubique insertis, adjectisque capitibus integris, & longioribus interpolatum fuisse à Bernardo de Guidonis, qui vita mortali migravit anno 1331. evincit Echardus.

Conditionem, professionemque Plagiarum, quem Thoma & Bellovacensi recentiore vidimus, altera perquirat quæstio. Laudato Echardo duo sunt hac in re penecertissima. 1. Hominem fuisse votis religiosiis adstrictum. 2. ad Ordinem Prædicatorum non pertinere. Peculiarem Ordinem definire non audeat: tot vero conjecturas accumulatur, quas Petro de Alya animadvertere si licuisset, nihil hæsitans *Morale Speculum* sui Ordinis alumno vindicasset.

III. Notari ergo ne plagiarum nomine jure queat, quisquis ille fuerit? Nomen S. Thom. Oper. Tom. III.

nos frequentius adhibuimus: quo vero sensu, & intellectu, declarandum. Quæstionem movit Theophilus Raynaudus Erotemate x. de malis ac bonis libris Partitione 1. §. vi. camque scite ac prudentissimè dirimit Echardus. *Plagii* crimen admittent olim: qui Civem Romanum ingenium, libertinum, servumque alienum celabant, vendiderant, vixerant, comparaverant: contra quos lex Fabia rogata est. Ad librorum furtum, alienique Operis acceptionem vox ea extenditur. Surreptas Quæstiones Thomæ, surreptisque Articulis ejus, & hæc omnia celata sub nomine Vincentii Bellovacensis, res est apertissima. Doloso & invidio id factum consilio, sibi nemo iudicium arroget: ut scilicet Aquinas gloria sibi debita fraudaretur, vel etiam ipse traduceretur tamquam plagiarius, qui suos fecerit Scriptoris antiquioris labores.

Non longe fortasse à vero abeat ille, qui existimet, ea mente farraginem illam *Speculi Moralis* aliorum Tractatibus, Quæstionibus, Articulis compactam fuisse, ut in librorum penuria subsidium præsto foret Concionatoribus præsertim, ac iis qui proximorum confessionibus excipiendis additi sunt. An vero absolvi omni plagio debeat farraginis confarcinator? Pro crimine amolendo ea verba faciunt, quæ in Prologo interpolato, vulgareque habentur Capite xix. *In tertia vero* (Parte, seu Speculo Morali) *virtutes ac vitia describendo, non potui, ut supra dixi, omnium Librorum Moralium, etiam quos in promptu habebam, omnes flores in unum colligere sed de multis pauca pro modico meo eligere.* Candor animi videtur illucescere, quo fateretur confarcinator: *aliorum flores* in eodem Morali Speculo collectos in unum proponi. Minui notam plagii constat. Verum adhuc vituperatione dignum est: tum de prædatos Scriptores, proprio appellatos nomine, non legi: tum suppositum opus Vincentio Bellovacensi fuisse, qui Thoma Aquinate aliquot annos antiquior est. Hinc enim debita gloria illi frustratur, Auctores, qui nondum innotescunt, transcriptique sunt in Speculo: ac anfa præterea data ut in dubium vocaretur, utrum S. Thomas proprio Marte *Primam Secundam, & Secundam* elucubraverit: an potius utramque expilaverit, majorem partem, ex Bellovacensi?

At ipsum denique plagium, imminutum etiam, purgatumque quodammodo, longe ablit ab Aquinate: quod immo eo magis grave in ipso appareret, si Quæstiones Articulosque ex Vincentio Bellovacensi desorasset, quem neque proprio unquam nomine appellavit, neque ulla indicavit generali nota: quod à Confarcinato factum adnotavimus. Facimus istud admitti qua ratione ab Aquinate perierit, qui cum acerrimo præditus esset ingenio ad Opera proprio Marte cudenda apertissimo, & sanctitatis eximia prerogativa excelleret, ab alienis fortibus ullo sibi modo vindicandis alienissimus esse debuit?

## QUÆSTIONUM, ET ARTICULORUM, quæ in hoc volumine continentur.

### SECUNDÆ SECUNDÆ PARTIS

### SUMMÆ THEOLOGICÆ

#### QUÆSTIO PRIMA.

*De virtutibus, & vitiis in speciali: & primo de virtutibus theologis: & primo de fide quantum ad ejus ob-*  
*jectum.*

- 1 **U**trum objectum fidei sit veritas prima.
- 2 utrum objectum fidei sit aliquid complexum, vel incomplexum, idest res, aut enuntiabile.
- 3 utrum fidei possit subesse falsum.
- 4 utrum objectum fidei possit esse aliquid visum.
- 5 utrum possit esse aliquid scitum.
- 6 num credibilia debeant distingui per certos articulos.
- 7 utrum iidem articuli subsint fidei secundum omne tempus.
- 8 de numero articulorum.
- 9 de modo tradendi articulos in Symbolo.
- 10 ad quem pertineat constituere Symbolum fidei.

#### QUÆSTIO II.

*De fide quantum ad actum ejus interiorem, qui est credere.*

- 1 quid sit credere, quod est actus interior fidei.
  - 2 quot modis dicatur.
  - 3 utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem.
  - 4 utrum credere ea ad quæ ratio naturalis pervenire potest, sit necessarium.
  - 5 utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicite.
- S. Thom. Oper. Tom. III.*

- 6 utrum ad credendum explicite omnes teneantur æqualiter.
- 7 utrum habere fidem explicitam de Christo semper sit necessarium ad salutem.
- 8 utrum credere Trinitatem explicite sit de necessitate salutis.
- 9 utrum actus fidei sit meritorius.
- 10 utrum ratio humana diminuat meritum fidei.

#### QUÆSTIO III.

*De fide quantum ad actum ejus exteriorem, qui est confiteri.*

- 1 utrum confessio sit actus fidei.
- 2 utrum confessio sit necessaria ad salutem.

#### QUÆSTIO IV.

*De fide quantum ad ipsum habitum fidei, & quantum ad ipsam fidem.*

- 1 Quid sit fides.
- 2 in qua vi animæ sit sita in subjecto.
- 3 utrum forma ejus sit caritas.
- 4 utrum eadem numero sit fides formata, & informis.
- 5 utrum fides sit virtus.
- 6 utrum sit una virtus.
- 7 de ordine ejus ad alias virtutes.
- 8 de comparatione certitudinis ejus ad certitudinem virtutum intellectuum.

#### QUÆSTIO V.

*De habitu fidei quantum ad habentes ipsam.*

- 1 utrum Angelus, aut homo in sua prima conditione habuerit fidem.
- 2 utrum dæmones habeant fidem.

nos frequentius adhibuimus: quo vero sensu, & intellectu, declarandum. Quæstionem movit Theophilus Raynaudus Erotemate x. de malis ac bonis libris Partitione 1. §. vi. eamque scite ac prudentissimè dirimit Echardus. *Plagii* crimen admittent olim: qui Civem Romanum ingenium, libertinum, servumque alienum celabant, vendiderant, vixerant, comparaverant: contra quos lex Fabia rogata est. Ad librorum furtum, alienique Operis acceptionem vox ea extenditur. Surreptas Quæstiones Thomæ, surreptisque Articulis ejus, & hæc omnia celata sub nomine Vincentii Bellovacensis, res est apertissima. Doloso & invidio id factum consilio, sibi nemo iudicium arroget: ut scilicet Aquinas gloria sibi debita fraudaretur, vel etiam ipse traduceretur tamquam plagiarus, qui suos fecerit Scriptoris antiquioris labores.

Non longe fortasse à vero abeat ille, qui existimet, ea mente farraginem illam *Speculi Moralis* aliorum Tractatibus, Quæstionibus, Articulis compactam fuisse, ut in librorum penuria subsidium præsto foret Concionatoribus præsertim, ac iis qui proximorum confessionibus excipiendis additi sunt. An vero absolvi omni plagio debeat farraginis consarcinator? Pro crimine amolendo ea verba faciunt, quæ in Prologo interpolato, vulgareque habentur Capite xix. *In tertia vero* (Parte, seu Speculo Morali) *virtutes ac vitia describendo, non potui, ut supra dixi, omnium Librorum Moralium, etiam quos in promptu habebam, omnes flores in unum colligeres sed de multis pauca pro modico meo eligere.* Candor animi videtur illucescere, quo fateretur consarcinator: *aliorum flores* in eodem Morali Speculo collectos in unum proponi. Minui notam plagii constat. Verum adhuc vituperatione dignum est: tum depravatos Scriptores, proprio appellatos nomine, non legi: tum suppositum opus Vincentio Bellovacensi fuisse, qui Thoma Aquinate aliquot annos antiquior est. Hinc enim debita gloria illi frustratur, Auctores, qui nondum innotescunt, transcriptique sunt in Speculo: ac anfa præterea data ut in dubium vocaretur, utrum S. Thomas proprio Marte *Primam Secundam, & Secundam* elucubraverit: an potius utramque expilaverit, majorem partem, ex Bellovacensi?

At ipsum denique plagium, imminutum etiam, purgatumque quodammodo, longe ablit ab Aquinate: quod immo eo magis grave in ipso appareret, si Quæstiones Articulosque ex Vincentio Bellovacensi desorasset, quem neque proprio unquam nomine appellavit, neque ulla indicavit generali nota: quod à Consarcinato factum adnotavimus. Facimus istud admitti qua ratione ab Aquinate perierit, qui cum acerrimo præditus esset ingenio ad Opera proprio Marte cudenda apertissimo, & sanctitatis eximia prerogativa excelleret, ab alienis fortibus ullo sibi modo vindicandis alienissimus esse debuit?

## QUÆSTIONUM, ET ARTICULORUM, quæ in hoc volumine continentur.

### SECUNDÆ SECUNDÆ PARTIS

### SUMMÆ THEOLOGICÆ

#### QUÆSTIO PRIMA.

*De virtutibus, & vitiis in speciali: & primo de virtutibus theologis: & primo de fide quantum ad ejus ob-*  
*jectum.*

- 1 **U**trum objectum fidei sit veritas prima.
- 2 utrum objectum fidei sit aliquid complexum, vel incomplexum, idest res, aut enuntiabile.
- 3 utrum fidei possit subesse falsum.
- 4 utrum objectum fidei possit esse aliquid visum.
- 5 utrum possit esse aliquid scitum.
- 6 num credibilia debeant distingui per certos articulos.
- 7 utrum iidem articuli subsint fidei secundum omne tempus.
- 8 de numero articulorum.
- 9 de modo tradendi articulos in Symbolo.
- 10 ad quem pertineat constituere Symbolum fidei.

#### QUÆSTIO II.

*De fide quantum ad actum ejus interiorem, qui est credere.*

- 1 quid sit credere, quod est actus interior fidei.
  - 2 quot modis dicatur.
  - 3 utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem.
  - 4 utrum credere ea ad quæ ratio naturalis pervenire potest, sit necessarium.
  - 5 utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicite.
- S. Thom. Oper. Tom. III.*

- 6 utrum ad credendum explicite omnes teneantur æqualiter.
- 7 utrum habere fidem explicitam de Christo semper sit necessarium ad salutem.
- 8 utrum credere Trinitatem explicite sit de necessitate salutis.
- 9 utrum actus fidei sit meritorius.
- 10 utrum ratio humana diminuat meritum fidei.

#### QUÆSTIO III.

*De fide quantum ad actum ejus exteriorem, qui est confiteri.*

- 1 utrum confessio sit actus fidei.
- 2 utrum confessio sit necessaria ad salutem.

#### QUÆSTIO IV.

*De fide quantum ad ipsum habitum fidei, & quantum ad ipsam fidem.*

- 1 Quid sit fides.
- 2 in qua vi animæ sit sita in subjecto.
- 3 utrum forma ejus sit caritas.
- 4 utrum eadem numero sit fides formata, & informis.
- 5 utrum fides sit virtus.
- 6 utrum sit una virtus.
- 7 de ordine ejus ad alias virtutes.
- 8 de comparatione certitudinis ejus ad certitudinem virtutum intellectuum.

#### QUÆSTIO V.

*De habitu fidei quantum ad habentes ipsam.*

- 1 utrum Angelus, aut homo in sua prima conditione habuerit fidem.
- 2 utrum dæmones habeant fidem.

- 3 utrum contemplatio, seu meditatio sit causa devotionis.  
4 utrum lætitia sit devotionis effectus.

QUÆSTIO LXXXIII.

*De oratione.*

- 1 utrum oratio sit actus appetitivæ virtutis, vel cognitivæ.  
2 utrum conveniens sit orare.  
3 utrum oratio sit actus religionis.  
4 utrum solus Deus sit orandus.  
5 utrum oratione sit aliquid determinate petendum.  
6 utrum orando debeamus temporalia petere.  
7 utrum pro aliis orare debeamus.  
8 utrum debeamus orare pro inimicis.  
9 de septem petitionibus orationis dominicæ.  
10 utrum orare sit proprium rationalis creaturæ.  
11 utrum sancti in patria orent pro nobis.  
12 utrum oratio debeat esse vocalis.  
13 utrum attentio requiratur ad orationem.  
14 utrum oratio debeat esse diurna.  
15 utrum oratio sit efficax ad impetrandum quod petitur.  
16 utrum oratio sit meritorea.  
17 de speciebus orationis.

QUÆSTIO LXXXIV.

*De actibus exterioribus latriæ, & primo de adoratione, per quam aliquis corpus suum ad Deum venerandum*

- 1 utrum adoratio sit actus latriæ.  
2 utrum adoratio importet actum interiorem, vel exteriorem.  
3 utrum adoratio requirat determinationem loci.

QUÆSTIO LXXXV.

*De actibus latriæ, quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur, & primo de sacrificiis.*

- 1 utrum offerre sacrificium Deo sit de lege nature.  
2 utrum soli Deo sit sacrificium offerendum.  
3 utrum Deo offerre sacrificium sit specialis actus virtutis.  
4 utrum omnes teneantur ad sacrificium offerendum.

QUÆSTIO LXXXVI.

*De oblationibus, & primitiis.*

- 1 utrum aliqua oblationes sint de necessitate præcepti.  
2 quibus oblationes debeantur.  
3 de quibus rebus oblationes fieri debeant.  
4 utrum homines de necessitate teneantur ad oblationes primitiarum.

QUÆSTIO LXXXVII.

*De decimis.*

- 1 utrum homines teneantur ad solvendas decimas de necessitate præcepti.  
2 utrum homines teneantur de omnibus rebus decimas dare.  
3 utrum decimæ debeantur solum clericis.  
4 utrum clerici teneantur decimas dare.

QUÆSTIO LXXXVIII.

*De voto, per quod ex culta latriæ aliquid Deo promittitur.*

- 1 quid sit votum.  
2 quid cadat sub voto.  
3 utrum omne votum obliget ad sui observationem.  
4 utrum expediat aliquid vovere, & ad quid sit utile.  
5 utrum vovere sit actus latriæ, vel religionis.  
6 utrum sit magis meritorium facere aliquid ex voto, quam sine voto.  
7 de solemnitate voti, per quid scilicet solemnizetur.  
8 utrum illi qui sunt subiecti potestati alterius, possint vovere.  
9 utrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum.  
10 utrum votum sit dispensabile, vel commutabile.  
11 utrum in solemniter voto continentia possit dispensari.  
12 utrum requiratur in dispensatione voti Superioris auctoritas.

QUÆSTIO LXXXIX.

*De juramento, per quod assumitur nomen divinum ad verba confirmanda.*

- 1 quid sit juramentum.  
2 utrum juramentum sit licitum.  
3 utrum

- 3 utrum iustitia, iudicium, & veritas sint comites juramenti.

4 utrum juramentum sit actus latriæ.

5 utrum juramentum sit appetendum, & frequentandum tanquam utile, & bonum.

6 utrum liceat jurare per creaturam.

7 utrum juramentum sit obligatorium.

8 quæ sit major obligatio, utrum juramenti, vel voti.

9 utrum in juramento possit dispensari.

10 quibus, & quando liceat jurare.

QUÆSTIO XC.

*De adjuratione, per quam assumitur nomen divinum.*

1 utrum liceat adjurare homines.

2 utrum liceat adjurare demones.

3 utrum liceat adjurare irrationales creaturas.

QUÆSTIO XCI.

*De laude Dei.*

1 utrum Deus sit ore laudandus.

2 utrum in laudibus Dei sint cantus adhibendi.

QUÆSTIO XCII.

*De superstitione, qua opponitur religioni.*

1 utrum superstitio sit vitium religioni contrarium.

2 utrum superstitio habeat plures partes, seu species.

QUÆSTIO XCIII.

*De speciebus superstitionis, & primo quantum ad indebitum cultum veri Dei.*

1 utrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum.

3 utrum possit ibi esse aliquid superfluum.

QUÆSTIO XCIV.

*De idololatria.*

1 utrum idololatria sit species superstitionis.

2 utrum idololatria sit peccatum,

3 utrum sit gravissimum peccatum.

4 utrum causa idololatriæ sit ex parte hominis.

QUÆSTIO XCV.

*De divinationibus.*

1 utrum divinatio sit peccatum.

2 utrum sit species superstitionis.

3 de speciebus divinationis.

4 utrum divinatio quæ fit per demones, sit licita.

5 utrum divinatio quæ fit per astra, sit licita.

6 utrum divinatio quæ fit per somnia sit licita.

7 utrum divinationes quæ sunt per auguria, & alias hujusmodi observantias, sint licite.

8 utrum divinatio quæ fit per sortes, sit licita.

QUÆSTIO XCVI.

*De superstitionibus observantiarum.*

1 utrum uti observantis, puta artis notoriæ ad scientiam acquirendam, sit licitum.

2 utrum uti observantis ad immutationem corporum (puta ad sanitatem, & hujusmodi) sit licitum.

3 utrum uti observantis ad præcognoscendum aliqua fortuna, vel infortuna, sit licitum.

4 utrum uti suspensionibus sacrorum verborum ad collum sit licitum.

QUÆSTIO XCVII.

*De tentatione qua Deus tentatur.*

1 in quo consistat Dei tentatio.

2 utrum tentare Deum sit peccatum.

3 cui virtuti opponatur, utrum scilicet religioni.

4 utrum tentare Deum sit gravius peccatum quam superstitio.

QUÆSTIO XCVIII.

*De perjurio.*

1 utrum falsitas requiratur ad perjurium.

2 utrum perjurium semper sit peccatum,

3 utrum



## QUÆSTIO XXI.

*De presumptione.*

- 1 cui objecto innitatur præsumptio.
- 2 utrum præsumptio sit peccatum.
- 3 utrum præsumptio opponatur Ipei.
- 4 utrum causetur ex inani gloria.

## QUÆSTIO XXII.

*De præceptis pertinentibus ad spem, & ad donum timoris.*

- 1 utrum fuerit dandum aliquod præceptum pertinens ad spem.
- 2 utrum fuerit dandum aliud præceptum pertinens ad timorem.

## QUÆSTIO XXIII.

*De ipsa caritate secundum se.*

- 1 utrum caritas sit amicitia.
- 2 utrum sit aliquid creatum in anima.
- 3 utrum sit virtus.
- 4 utrum sit virtus specialis.
- 5 utrum sit una virtus.
- 6 utrum sit maxima virtutum.
- 7 utrum sine ea possit esse aliqua vera virtus.
- 8 utrum sit forma virtutum.

## QUÆSTIO XXIV.

*De caritate in comparatione ad subiectum.*

- 1 utrum caritas sit in voluntate sicut in subiecto.
- 2 utrum caritas causetur in homine ex actibus præcedentibus, vel ex infusione.
- 3 utrum infundatur secundum capacitatem naturalium.
- 4 utrum augeatur in habente ipsam.
- 5 utrum augeatur per additionem.
- 6 utrum quolibet actu augeatur.
- 7 utrum augeatur in infinitum.
- 8 utrum caritas viæ possit esse perfecta.
- 9 utrum convenienter distinguantur tres gradus caritatis, scilicet incipientis, proficiens, & perfecta.
- 10 utrum caritas possit diminui.

- 11 utrum caritas semel habita possit amitti.
- 12 utrum amittatur per unum actum peccati mortalis.

## QUÆSTIO XXV.

*De caritate quantum ad ejus objectum, quæ scilicet sint ex caritate diligenda.*

- 1 utrum solus Deus sit ex caritate diligendus, vel etiam proximus.
- 2 utrum caritas sit ex caritate diligenda.
- 3 utrum creature irrationales sint ex caritate diligenda.
- 4 utrum aliquis ex caritate possit seipsum diligere.
- 5 utrum possit ex caritate diligere corpus proprium.
- 6 utrum peccatores sint ex caritate diligendi.
- 7 utrum peccatores seipsos diligant.
- 8 utrum inimici sint ex caritate diligendi.
- 9 utrum sint eis signa amicitie exhibenda.
- 10 utrum Angeli sint ex caritate diligendi.
- 11 utrum demones.
- 12 utrum convenienter enumerentur quatuor ex caritate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus proprium, & nos ipsi.

## QUÆSTIO XXVI.

*De caritate quantum ad ordinem diligendorum.*

- 1 utrum aliquis ordo sit in caritate.
- 2 utrum homo debeat Deum plus diligere quam proximum.
- 3 utrum plus quam seipsum.
- 4 utrum se plus quam proximum.
- 5 utrum debeat homo plus diligere proximum quam corpus proprium.
- 6 utrum plus unum proximum, quam alium.
- 7 utrum plus proximum meliorem quam magis sibi conjunctum.
- 8 utrum magis conjunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines.

9 utrum

## QUÆSTIO XXX.

*De effectibus caritatis quantum ad misericordiam, quæ est interior caritatis effectus.*

- 1 utrum malum sit causa misericordie ex parte ejus cui miseremur.
- 2 quorum sit misereri.
- 3 utrum misericordia sit virtus.
- 4 utrum sit maxima virtutum.

## QUÆSTIO XXXI.

*De effectibus exterioribus caritatis, & primo de beneficentia.*

- 1 utrum beneficentia sit actus caritatis.
- 2 utrum sit omnibus beneficendum.
- 3 utrum magis conjunctis sit magis beneficendum.
- 4 utrum beneficentia sit virtus specialis.

## QUÆSTIO XXXII.

*De exterioribus effectibus caritatis quantum ad eleemosynam.*

- 1 utrum eleemosynæ largitio sit actus caritatis.
- 2 utrum convenienter distinguantur eleemosynarum genera, ponendo septem eleemosynas spirituales, & septem corporales.
- 3 utrum eleemosynæ spirituales sint potiores eleemosynis corporalibus.
- 4 utrum eleemosynæ corporales habeant effectum spirituales.
- 5 utrum dare eleemosynam sit in præcepto.
- 6 utrum corporalis eleemosyna sit danda de necessitate.
- 7 utrum sit danda de injuste acquisito.
- 8 quorum sit dare eleemosynam.
- 9 quibus sit eleemosyna danda.
- 10 quis sit modus eleemosynæ faciendæ.

## QUÆSTIO XXXIII.

*De exterioribus effectibus caritatis quantum ad correctionem fraternam.*

- 1 utrum fraterna correctio sit actus caritatis.

2 utrum

- 9 utrum magis filium quam patrem.
- 10 utrum magis patrem quam matrem.
- 11 utrum uxorem plus quam patrem, vel matrem.
- 12 utrum magis benefactorem quam beneficiatum.
- 13 utrum ordo caritatis maneat in patria.

## QUÆSTIO XXVII.

*De caritate quantum ad ejus actum principalem, qui est dilectio.*

- 1 utrum amare sit magis proprium caritatis quam amari.
- 2 utrum amare, prout est actus caritatis, sit idem quod benevolentia.
- 3 utrum Deus sit propter seipsum amandus.
- 4 utrum possit in hac vita immediate amari.
- 5 utrum possit amari totaliter.
- 6 utrum ejus dilectio habeat modum.
- 7 utrum diligere amicum sit melius quam diligere inimicum.
- 8 utrum diligere Deum sit melius quam diligere proximum.

## QUÆSTIO XXVIII.

*De interioribus effectibus caritatis, & primo de gaudio, quod est interior effectus consequens principalem actum caritatis, qui est dilectio.*

- 1 utrum gaudium sit effectus caritatis.
- 2 utrum hujusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam.
- 3 utrum istud gaudium possit esse plenum.
- 4 utrum hujusmodi gaudium sit virtus.

## QUÆSTIO XXIX.

*De effectibus caritatis quantum ad pacem, quæ est interior effectus consequens dilectionem.*

- 1 utrum pax sit idem quod concordia.
- 2 utrum omnia appetant pacem.
- 3 utrum pax sit effectus caritatis.
- 4 utrum pax sit virtus.

- 2 utrum fraterna correctio sit sub præcepto.  
 3 utrum hoc præceptum extendat se ad omnes, vel solum ad prælatos.  
 4 utrum subditi teneantur ex hoc præcepto prælatos corrigere.  
 5 utrum peccator possit corrigere.  
 6 utrum aliquis debeat corrigere eum qui ex correctione sit deterior.  
 7 utrum secreta correctio debeat præcedere denuntiationem.  
 8 utrum testium inductio debeat præcedere denuntiationem.

## QUÆSTIO XXVI.

*De vitiiis oppositis caritati, & primo de odio, quod opponitur ipsi dilectioni.*

- 1 utrum Deus possit odio haberi.  
 2 utrum odium Dei sit maximum peccatorum.  
 3 utrum odium proximi semper sit peccatum.  
 4 utrum sit maximum inter peccata quæ sunt in proximum.  
 5 utrum sit vitium capitale.  
 6 ex quo capitali vicio oriatur.

## QUÆSTIO XXXV.

*De vitiiis oppositis caritati quantum ad accidiam, quæ opponitur gaudio caritatis, quod est de bono divino.*

- 1 utrum accidia sit peccatum.  
 2 utrum accidia sit speciale vitium.  
 3 utrum sit peccatum mortale.  
 4 utrum sit vitium capitale.

## QUÆSTIO XXXVI.

*De vitiiis oppositis caritati quantum ad invidiam, quæ opponitur gaudio de bono proximi.*

- 1 utrum invidia sit tristitia de bonis alienis.  
 2 utrum invidia sit peccatum.  
 3 utrum invidia sit peccatum mortale.  
 4 utrum invidia sit vitium capitale, & de filiabus ejus.

## QUÆSTIO XXXVII.

*De discordia, quæ opponitur effectui caritatis, qui est pax.*

- 1 utrum discordia sit peccatum.  
 2 utrum sit filia inanis gloriæ.

## QUÆSTIO XXXVIII.

*De contentione, quæ opponitur paci quantum ad os.*

- 1 utrum contentio sit peccatum mortale.  
 2 utrum sit filia inanis gloriæ.

## QUÆSTIO XXXIX.

*De schismate, quod opponitur paci quantum ad opus.*

- 1 utrum schisma sit speciale peccatum.  
 2 utrum sit gravius infidelitate.  
 3 utrum schismatici habeant aliquam potestatem.  
 4 quæ sit conveniens poena schismaticorum.

## QUÆSTIO XL.

*De bello quod opponitur paci quantum ad opus.*

- 1 utrum aliquod bellum sit licitum.  
 2 utrum clericis sit licitum bellare.  
 3 utrum liceat bellantibus uti infidelis.  
 4 utrum liceat in diebus festis bellare.

## QUÆSTIO XLI.

*De rixa, quæ opponitur paci quantum ad opus.*

- 1 utrum rixa sit peccatum.  
 2 utrum rixa sit filia iræ.

## QUÆSTIO XLII.

*De seditione, quæ opponitur paci quantum ad opus.*

- 1 utrum seditio sit speciale peccatum.  
 2 utrum sit peccatum mortale.

## QUÆSTIO XLIII.

*De scandalo, quod opponitur caritati quantum ad beneficentiam.*

- 1 quid sit scandalum.  
 2 utrum scandalum sit peccatum.  
 3 utrum sit speciale peccatum.

4 utrum

- 4 utrum sit peccatum mortale.  
 5 utrum perfectiorum sit scandalizari  
 6 utrum corum sit scandalizare.  
 7 utrum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum.  
 8 utrum temporalia sint propter scandalum dimittenda.

## QUÆSTIO XLIV.

*De præceptis caritatis.*

- 1 utrum de caritate sint danda præcepta.  
 2 utrum unum tantum, vel duo.  
 3 utrum duo sufficiant.  
 4 utrum convenienter præcipiatur ut Deus ex toto corde diligatur.  
 5 utrum convenienter addatur, ex tota mente.  
 6 utrum hoc præceptum possit in via impleri.  
 7 de hoc præcepto, Diliges proximum tuum sicut teipsum.  
 8 utrum ordo caritatis cadat sub præcepto.

## QUÆSTIO XLV.

*De dono sapientiæ, quod responderet caritati.*

- 1 utrum sapientia debeat numerari inter dona Spiritus sancti.  
 2 utrum sit in intellectu sicut in subiecto.  
 3 utrum sapientia sit speculativa tantum, vel etiam practica.  
 4 utrum sapientia quæ est donum, possit esse cum peccato mortali.  
 5 utrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem.  
 6 utrum respondeat ei septima beatitudo quæ est, Beati pacifici.

## QUÆSTIO XLVI.

*De stultitia, quæ opponitur sapientiæ.*

- 1 utrum stultitia opponatur sapientiæ.  
 2 utrum stultitia sit peccatum.  
 3 utrum stultitia sit filia luxuriæ.

## QUÆSTIO XLVII.

*De prudentia secundum se.*

- 1 utrum prudentia sit in voluntate, vel in ratione.  
 S. Thom. Oper. Tom. III.

- 2 utrum, si est in ratione, sit in practica tantum, vel etiam in speculativa.  
 3 utrum sit cognoscitiva singularium.  
 4 utrum sit virtus.  
 5 utrum sit virtus specialis.  
 6 utrum præstituat sineat virtutibus moralibus.  
 7 utrum constituat medium in eis.  
 8 utrum præcipere sit proprius actus ejus.  
 9 utrum sollicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam.  
 10 utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis.  
 11 utrum prudentia quæ est respectu proprii boni, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune.  
 12 utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus.  
 13 utrum inveniat in malis.  
 14 utrum inveniat in omnibus bonis.  
 15 utrum inhæat nobis à natura.  
 16 utrum perdat per oblivionem.

## QUÆSTIO XLVIII.

*De prudentia quantum ad partes suas in generali.*

Quæ sint partes prudentiæ.

## QUÆSTIO XLIX.

*De singulis prudentiæ partibus quasi integralibus.*

- 1 de memoria, utrum sit pars prudentiæ.  
 2 de intellectu, vel intelligentia utrum sit pars prudentiæ.  
 3 de docilitate, utrum sit pars prudentiæ.  
 4 de solertia, utrum sit pars prudentiæ.  
 5 utrum ratio sit pars prudentiæ.  
 6 utrum providentia sit pars prudentiæ.  
 7 utrum circumspectio sit pars prudentiæ.  
 8 utrum cautio sit pars prudentiæ.

## QUÆSTIO L.

*De speciebus prudentiæ, quæ sunt ad multitudinem.*

- 1 utrum lex positiva debeat poni species prudentiæ.  
 2 utrum politica sit pars prudentiæ.  
 3 utrum œconomica.  
 4 utrum militaris.

5 utrum

## QUÆSTIO LI.

*De prudentia quantum ad virtutes ei ad-  
iunctas, quæ sunt partes quasi po-  
tentiales.*

- 1 utrum ebullia sit virtus.
- 2 utrum sit specialis virtus à prudentia distincta.
- 3 utrum synesis sit specialis virtus.
- 4 utrum gnomo sit specialis virtus.

## QUÆSTIO LII.

*De dono consilii, quod respondet pru-  
dentie.*

- 1 utrum consilium debeat poni inter septem dona Spiritus Sancti.
- 2 utrum donum consilii respondeat vir-  
tuti prudentie.
- 3 utrum donum consilii maneat in pa-  
tria.
- 4 utrum quinta beatitudo, quæ est, Bea-  
ti misericordes, respondeat dono  
consilii.

## QUÆSTIO LIII.

*De vitiis oppositis prudentie, & primo  
de imprudentia.*

- 1 utrum imprudentia sit peccatum.
- 2 utrum sit speciale peccatum.
- 3 utrum præcipitatio, seu temeritas sit  
peccatum sub imprudentia conten-  
tum.
- 4 utrum inconsideratio sit speciale pec-  
catum sub imprudentia contentum.
- 5 utrum inconstancia sit vitium sub im-  
prudentia contentum.
- 6 utrum huiusmodi vitia orientur ex lu-  
xuria.

## QUÆSTIO LIV.

*De negligentia.*

- 1 utrum negligentia sit peccatum spe-  
ciale.
- 2 utrum negligentia opponatur prudentie.
- 3 utrum negligentia sit peccatum mor-  
tale.

## QUÆSTIO LV.

*De vitiis oppositis prudentia, quæ  
habent similitudinem cum pru-  
dentia.*

- 1 utrum prudentia carnis sit peccatum.
- 2 utrum sit peccatum mortale.
- 3 utrum astutia sit peccatum speciale.
- 4 utrum dolus sit peccatum ad astutiam  
pertinens.
- 5 utrum frans ad astutiam pertineat.
- 6 utrum sollicitudo temporalium rerum  
sit licita.
- 7 utrum sit licitum quod aliquis sit so-  
licitus in futurum.
- 8 utrum prædicta vitia orientur ex ava-  
ritia.

## QUÆSTIO LVI.

*De præceptis pertinentibus ad prudentiam*

- 1 utrum de prudentia fuerit dandum ali-  
quod præceptum inter præcepta De-  
calogi.
- 2 utrum in veteri lege fuerint conve-  
nienter posita præcepta prohibitiva de  
vitiis oppositis prudentie.

## QUÆSTIO LVII.

*De iustitia, & primo de iure.*

- 1 utrum jus sit objectum iustitiæ.
- 2 utrum jus convenienter dividatur in  
jus naturale, & positivum.
- 3 utrum jus gentium sit idem quod jus  
naturale.
- 4 utrum jus dominativum, & jus pater-  
num debeant distingui.

## QUÆSTIO LVIII.

*De iustitia.*

- 1 quid sit iustitia.
- 2 utrum iustitia semper sit ad alterum.
- 3 utrum iustitia semper sit virtus.
- 4 utrum sit in voluntate sicut in subjec-  
to.
- 5 utrum sit virtus generalis.
- 6 utrum, secundum quod est virtus ge-  
neralis, sit idem in essentia cum om-  
ni virtute.
- 7 utrum sit aliqua iustitia particularis.

8 utrum;

## QUÆSTIO LXII.

*De restitutione, quæ est actus commuta-  
tivus iustitiæ.*

- 1 utrum restitutio sit actus commutativa  
iustitiæ.
- 2 utrum sit necessarium ad salutem omne  
ablatum restitui.
- 3 utrum oporteat illud multiplicatum  
restituere.
- 4 utrum oporteat restitui quod quis non  
abstulit.
- 5 utrum oporteat restitui ei à quo ac-  
ceptum est.
- 6 utrum oporteat restituere eam qui  
accepit.
- 7 utrum aliquem alium.
- 8 utrum sit statim restituendum.

## QUÆSTIO LXIII.

*De vitiis oppositis prædictis iustitiæ parti-  
bus, & primo de acceptione persona-  
rum, quæ opponitur iustitiæ distri-  
butivæ.*

- 1 utrum personarum acceptio sit pecca-  
tum.
- 2 utrum habeat locum in dispensatione  
spiritualium.
- 3 utrum habeat locum in exhibitione  
honoris.
- 4 utrum habeat locum in iudiciis.

## QUÆSTIO LXIV.

*De vitiis oppositis commutativa iustitiæ,  
& primo de homicidio, per quod in-  
fertur nocentum proximo in  
persona.*

- 1 utrum occidere animalia bruta, vel  
etiam plantas, sit peccatum.
- 2 utrum occidere peccatorem sit licitum.
- 3 utrum hoc liceat privatæ personæ, vel  
solum publicæ.
- 4 utrum hoc liceat clerico.
- 5 utrum liceat alicui occidere seipsum.
- 6 utrum liceat alicui occidere hominem  
iustum.
- 7 utrum liceat alicui occidere hominem  
se defendendo.
- 8 utrum homicidium casuale sit pecca-  
tum mortale.

d2

QUÆS.

8 utrum iustitia particularis habeat pro-  
priam materiam.

9 utrum sit circa passiones, vel circa  
operationes tantum.

10 utrum medium iustitiæ sit medium  
rei.

11 utrum actus iustitiæ sit reddere uni-  
cuique quod suum est.

12 utrum iustitia sit precipua inter om-  
nes virtutes morales.

## QUÆSTIO LIX.

*De iniustitia.*

1 utrum iniustitia sit speciale vitium.

2 utrum iniusta agere sit proprium in-  
iusti.

3 utrum aliquis possit iniustum pati vo-  
lens.

4 utrum iniustitia ex suo genere sit pec-  
catum mortale.

## QUÆSTIO LX.

*De iudicio.*

1 utrum iudicium sit actus iustitiæ.

2 utrum sit licitum iudicare.

3 utrum iudicandum sit per suspicio-  
nes.

4 utrum dubia sint in meliorem partem  
interpretanda.

5 utrum iudicium sit semper secundum  
leges scriptas proferendum.

6 utrum iudicium per usurpationem  
pervertatur.

## QUÆSTIO LXI.

*De partibus iustitiæ, & primo de parti-  
bus subjectivis, quæ sunt species iustiti-  
æ, scilicet commutativa, & distri-  
butiva.*

1 utrum distributiva, & commutativa  
sint duæ species iustitiæ.

2 utrum eodem modo in eis medium  
accipiatur.

3 utrum sit earundem uniformis vel  
multiplex materia.

4 utrum secundum aliquam earum spe-  
ciem iustum sit idem quod contra-  
passum.

## QUÆSTIO LXV.

*De injuriis in personam proximi commissis.*

- 1 utrum mutilare aliquem in membro in aliquo casu sit licitum.
- 2 utrum liceat parentibus verberare filios, & dominis servos.
- 3 utrum liceat aliquem hominem incarcerare.
- 4 utrum aggravetur peccatum ex hoc quod prædictæ injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas.

## QUÆSTIO LXVI.

*De furto, per quod insertum nocumentum proximo in rebus.*

- 1 utrum possessio exteriorum rerum sit homini naturalis.
- 2 utrum licitum sit quod aliquis rem aliquam possideat quasi propriam.
- 3 utrum furtum sit occulta acceptio rei alienæ.
- 4 utrum rapina sit peccatum specie differens à furto.
- 5 utrum omne furtum sit peccatum.
- 6 utrum furtum sit peccatum mortale.
- 7 utrum liceat furari in necessitate.
- 8 utrum omnis rapina sit peccatum mortale.
- 9 utrum rapina sit gravius peccatum quam furtum.

## QUÆSTIO LXVII.

*De injuria iudicis in iudicando.*

- 1 utrum aliquis possit iuste iudicare eum qui non est sibi subditus.
- 2 utrum liceat iudici sententiam ferre contra veritatem, quam novit, propter ea quæ sibi proponuntur.
- 3 utrum iudex possit aliquem condemnare non accusatum.
- 4 utrum possit licite poenam relaxare.

## QUÆSTIO LXVIII.

*De his qua pertinent ad iustam accusationem.*

- 1 utrum homo accusare teneatur.
- 2 utrum accusatio faciendâ sit in scriptis.

- 3 quomodo accusatio sit vitiosa.
- 4 qualiter male accusantes sunt puniendi.

## QUÆSTIO LXIX.

*De injuria ex parte rei, sive accusati in sua defensione.*

- 1 utrum peccet quis mortaliter negando veritatem, per quam condemnaretur.
- 2 utrum liceat alicui calumniose se defendere.
- 3 utrum liceat alicui iudicium subterfugere appellando.
- 4 utrum liceat alicui damnato per violentiam se defendere, si adit facultas.

## QUÆSTIO LXX.

*De injuria ex parte testis in testificando.*

- 1 utrum homo teneatur ad testimonium ferendum.
- 2 utrum duorum, vel trium testimonium sufficiat.
- 3 utrum alicujus testimonium repellatur absque ejus culpa.
- 4 utrum perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale.

## QUÆSTIO LXXI.

*De iustitia, que fit in iudicio ex parte advocatorum.*

- 1 utrum advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum.
- 2 utrum aliqui debeant arceri ab officio advocati.
- 3 utrum advocatus peccet injustam causam defendendo.
- 4 utrum peccet pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.

## QUÆSTIO LXXII.

*De injuriis verborum, que sunt extra iudicium. Et primo de contumelia.*

- 1 quid sit contumelia.
- 2 utrum omnis contumelia sit peccatum mortale.

3 utrum

## QUÆSTIO LXXVIII.

*De usura.*

- 1 utrum sit peccatum accipere usuram pro pecunia mutuata.
- 2 utrum liceat pro eodem quantum commoditatem accipere.
- 3 utrum aliquis teneatur restituere id quod de pecunia usuraria iusto lucro lucratus est.
- 4 utrum liceat mutuo accipere pecuniam sub usura.

## QUÆSTIO LXXIX.

*De duabus partibus quasi integralibus iustitiæ, que sunt facere bonum, & declinare à malo.*

- 1 utrum duo prædicta sint partes iustitiæ.
- 2 utrum transgressio sit speciale peccatum.
- 3 utrum omisio sit speciale peccatum.
- 4 de comparatione omisionis ad transgressionem.

## QUÆSTIO LXXX.

*De partibus potentialibus iustitiæ, scilicet de virtutibus annexis.*

*Quæ virtutes iustitiæ annexantur.*

## QUÆSTIO LXXXI.

*De singulis virtutibus iustitiæ annexis, & primo de religione secundum se.*

- 1 utrum religio consistat tantum in ordine ad Deum.
- 2 utrum religio sit virtus.
- 3 utrum religio sit una virtus.
- 4 utrum religio sit specialis virtus.
- 5 utrum religio sit virtus theologica.
- 6 utrum religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus.
- 7 utrum religio habeat exteriores actus.
- 8 utrum religio sit eadem cum sanctitate.

## QUÆSTIO LXXXII.

*De actibus interioribus religionis, & primo de devotione.*

- 1 utrum devotio sit specialis actus.
- 2 utrum devotio sit actus religionis.
- 3 utrum

- 3 utrum oporteat contumeliosos recipere.

- 4 de origine contumeliæ.

## QUÆSTIO LXXIII.

*De detractione.*

- 1 quid sit detraçtio.
- 2 utrum detraçtio sit peccatum mortale.
- 3 de comparatione ejus ad alia peccata.
- 4 utrum peccet aliquis audiendo detractionem.

## QUÆSTIO LXXIV.

*De susurratione.*

- 1 utrum susurratio sit peccatum distinctum à detractione.
- 2 quod horum sit gravius.

## QUÆSTIO LXXV.

*De derisione.*

- 1 utrum derisio sit speciale peccatum distinctum ab aliis peccatis, quibus per verba nocumentum proximo infertur.
- 2 utrum derisio sit peccatum mortale.

## QUÆSTIO LXXVI.

*De maledictione.*

- 1 utrum licite possit aliquis maledicere homini.
- 2 utrum licite possit aliquis maledicere irrationali creature.
- 3 utrum maledictio sit peccatum mortale.
- 4 de comparatione ejus ad alia peccata.

## QUÆSTIO LXXVII.

*De fraude, que committitur in emptionibus, & venditionibus.*

- 1 utrum liceat aliquid vendere plus quam valeat.
- 2 utrum venditio reddatur injusta, & illicita propter defectum rei venditæ.
- 3 utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ.
- 4 utrum liceat negotiando vendere aliquid plus quam sit emptum.

- 3 utrum hæretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis.  
4 utrum fidem habentium unus alio habeat maiorem fidem.

## QUÆSTIO VI.

*De habitu fidei quantum ad ejus causam.*

- 1 utrum fides sit homini infusa à Deo.  
2 utrum fides informis sit donum.

## QUÆSTIO VII.

*De fide ipsa quantum ad suos effectus.*

- 1 utrum timor sit effectus fidei.  
2 utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

## QUÆSTIO VIII.

*De correspondentibus virtuti fidei, & primo de dono intellectus.*

- 1 utrum intellectus sit donum Spiritus sancti.  
2 utrum possit simul esse in eodem cum fide.  
3 utrum intellectus, qui est donum, sit speculativus tantum, vel etiam practicus.  
4 utrum omnes qui sunt in gratia, habeant donum intellectus.  
5 utrum hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratia.  
6 quomodo se habeat donum intellectus ad alia dona.  
7 quæ beatitudinum respondeat dono intellectus.  
8 utrum in fructibus fides respondeat dono intellectus.

## QUÆSTIO IX.

*De correspondentibus virtuti fidei quantum ad donum scientiæ.*

- 1 utrum scientia sit donum.  
2 utrum sit circa divina.  
3 utrum sit speculativa, vel practica.  
4 quæ beatitudinum ei respondeat.

## QUÆSTIO X.

*De fide quantum ad vitia opposita, & primo de infidelitate in communi.*

- 1 utrum infidelitas sit peccatum.  
2 utrum infidelitas sit in intellectu sicut in subiecto.  
3 utrum sit maximum peccatum.  
4 utrum omnis actio infidelium sit peccatum.  
5 De speciebus infidelitatis.  
6 De comparatione earum ad invicem.  
7 utrum cum infidelibus sit disputandum de fide.  
8 utrum sint cogendi ad fidem.  
9 utrum sit eis communicandum.  
10 utrum possint Christianis fidelibus præesse.  
11 utrum ritus infidelium sint tolerandi.  
12 utrum pueri infidelium sint invitati parentibus baptizandi.

## QUÆSTIO XI.

*De vitiis oppositis fidei quantum ad hæresim.*

- 1 utrum hæresis sit infidelitatis species.  
2 utrum hæresis sit proprie circa ea quæ sunt fidei.  
3 utrum hæretici sint tolerandi.  
4 utrum revertentes ad fidem sint recipiendi.

## QUÆSTIO XII.

*De vitiis oppositis fidei quantum ad apostasiam.*

- 1 utrum apostasia ad infidelitatem pertineat.  
2 utrum propter apostasiam à fide subditi absolvantur à dominio prædicatorum apostatarum.

## QUÆSTIO XIII.

*De vitiis oppositis confessioni fidei, & primo de blasphemia in generali.*

- 1 utrum blasphemia opponatur confessioni fidei.

2 utrum

- 2 utrum blasphemia semper sit peccatum mortale.  
3 utrum blasphemia sit maximum peccatum.  
4 utrum blasphemia sit in damnatis.

## QUÆSTIO XIV.

*De blasphemia in speciali, quæ est peccatum in Spiritum sanctum.*

- 1 utrum blasphemia, vel peccatum in Spiritum Sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia.  
2 de speciebus hujus peccati.  
3 utrum sit irremissibile.  
4 utrum aliquis possit peccare in Spiritum sanctum à principio, antequam alia peccata committat.

## QUÆSTIO XV.

*De vitiis oppositis dono intellectus: scilicet de cecitate mentis, & bobetudine sensus.*

- 1 utrum cecitas mentis sit peccatum.  
2 utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum à cecitate mentis.  
3 utrum hæc vitia à peccatis carnalibus oriantur.

## QUÆSTIO XVI.

*De præceptis pertinentibus ad prædicta, scilicet ad fidem, & dona scientiæ, & intellectus.*

- 1 utrum in veteri lege dari debuissent præcepta credendi.  
2 utrum convenienter in veteri lege tradantur præcepta pertinentia ad scientiam, & intellectum.

## QUÆSTIO XVII.

*De spe quantum ad ipsam spem.*

- 1 utrum spes sit virtus.  
2 utrum objectum ejus sit beatitudo æterna.  
3 utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei.  
4 utrum homo licite possit sperare in homine.

- 5 utrum spes sit virtus theologica.  
6 de distinctione ejus ab aliis virtutibus theologis.  
7 utrum spes præcedat fidem.  
8 utrum sit posterior caritate.

## QUÆSTIO XVIII.

*De spe quantum ad subiectum ejus.*

- 1 utrum spes sit in voluntate sicut in subiecto.  
2 utrum spes sit in beatis.  
3 utrum spes sit in damnatis.  
4 utrum spes in viatoribus habeat certitudinem.

## QUÆSTIO XIX.

*De dono timoris, quod respondet spei.*

- 1 utrum Deus debeat timeri.  
2 utrum timor convenienter dividatur in filialem, initialem, servilem, & mundanum.  
3 utrum timor mundanus semper sit malus.  
4 utrum timor servilis semper sit bonus.  
5 utrum sit idem in substantia cum filiali.  
6 utrum adveniente caritate excludatur timor servilis.  
7 utrum timor sit initium sapientiæ.  
8 utrum timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali.  
9 utrum timor sit donum Spiritus sancti.  
10 utrum crescat crescente caritate.  
11 utrum timor maneat in patria.  
12 Quid respondeat ei in beatitudinibus, & fructibus.

## QUÆSTIO XX.

*De spe quantum ad vitia opposita, & primo de desperatione.*

- 1 utrum desperatio sit peccatum.  
2 utrum desperatio possit esse sine infidelitate.  
3 utrum sit maximum peccatum.  
4 utrum oriatur ex accidia.

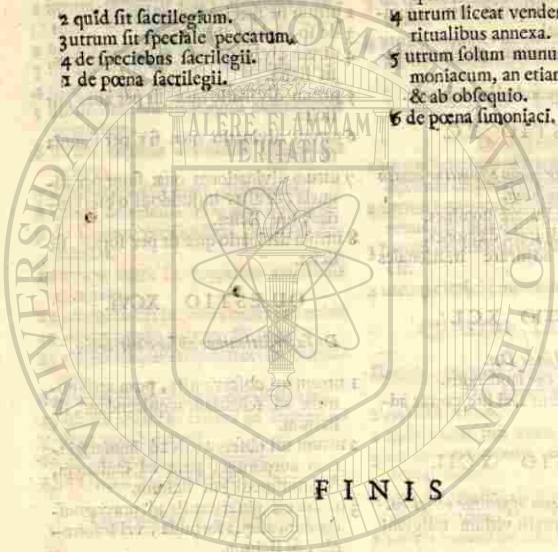
QUÆS-

- 3 utrum semper sit peccatum mortale.  
4 utrum peccet ille qui injungit juramentum perjuro.

## QUÆSTIO XCIX.

## De sacrilegio.

- 2 quid sit sacrilegium.  
3 utrum sit speciale peccatum.  
4 de speciebus sacrilegii.  
1 de poena sacrilegii.



## QUÆSTIO C.

## De simonia.

- 1 quid sit simonia.  
2 utrum liceat pro sacramentis pecuniam accipere.  
3 utrum liceat pecuniam accipere pro spiritualibus actibus.  
4 utrum liceat vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.  
5 utrum solum munus à manu faciat simoniacum, an etiam munus à lingua, & ab obsequio.  
6 de poena simoniaci.



DIVI  
THOMÆ  
AQUINATIS  
DOCTORIS ANGELICI  
SUMMÆ THEOLOGICÆ SECUNDA SECUNDÆ.

## PROLOGUS.

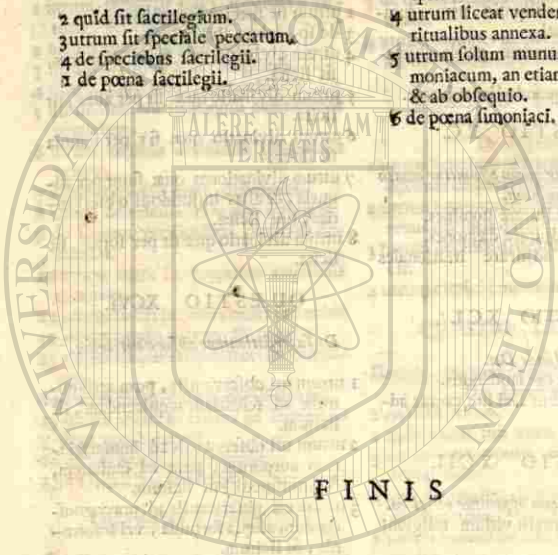
**P**OST communem considerationem de virtutibus, & vitis, & aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali. Sermones enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt. Potest autem aliquid in speciali considerari circa moralia dupliciter: uno modo ex parte materiae ipsius moralis, puta cum consideratur de hac virtute, vel hoc vitio; alio modo quantum ad speciales status hominum, puta cum consideratur de subditis, & praelatis, de activis, & contemplativis, vel quibuscumque aliis differentis hominum. Primo ergo consideravimus 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, vitis, & præceptis, oporteret idem multoties dicere. Qui enim sufficienter vult tractare de hoc præcepto, *Non mœchaberis*, necesse habet inquirere de adulterio, quod est quoddam peccatum, cujus etiam cognitio dependet ex cognitione oppositæ virtutis. Erit ergo compendiosior, & expeditior considerationis via, si simul sub eodem tractatu consideratio procedat de virtute, & dono sibi correspondente, & vitis oppositis, & præceptis affirmativis, vel negativis. Erit autem hic considerationis modus conveniens ipsis vitis secundum propriam speciem. Ostensum est enim supra (1. 2. quæst. XVIII. lxxi. & lxxii.) quod vitia, & peccata diversificantur specie secundum materiam, vel objectum, non autem secundum alias differentias peccatorum, puta cordis, & operis; vel secundum infirmitatem, ignorantiam, & malitiam, & alias hujusmodi differentias. Est autem eadem materia circa quam & virtus recte operatur, & vitia opposita à rectitudine recedunt. Sic ergo, rota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendæ ad septem: quarum tres sunt theologice, de quibus primo est agendum; aliæ vero quatuor sunt cardinales, de quibus posterius agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est

- 3 utrum semper sit peccatum mortale.  
4 utrum peccet ille qui injungit juramentum perjuro.

## QUÆSTIO XCIX.

## De sacrilegio.

- 2 quid sit sacrilegium.  
3 utrum sit speciale peccatum.  
4 de speciebus sacrilegii.  
1 de poena sacrilegii.



## QUÆSTIO C.

## De simonia.

- 1 quid sit simonia.  
2 utrum liceat pro sacramentis pecuniam accipere.  
3 utrum liceat pecuniam accipere pro spiritualibus actibus.  
4 utrum liceat vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.  
5 utrum solum munus à manu faciat simoniacum, an etiam munus à lingua, & ab obsequio.  
6 de poena simoniaci.



DIVI  
THOMÆ  
AQUINATIS  
DOCTORIS ANGELICI  
SUMMÆ THEOLOGICÆ SECUNDA SECUNDÆ.

## PROLOGUS.

**P**OST communem considerationem de virtutibus, & vitis, & aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali. Sermones enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt. Potest autem aliquid in speciali considerari circa moralia dupliciter: uno modo ex parte materiae ipsius moralis, puta cum consideratur de hac virtute, vel hoc vitio; alio modo quantum ad speciales status hominum, puta cum consideratur de subditis, & prælatis, de activis, & contemplativis, vel quibuscumque aliis differentis hominum. Primo ergo consideravimus 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 scilicet determinarem de virtutibus, donis, vitis, & præceptis, oporteret idem multoties dicere. Qui enim sufficienter vult tractare de hoc præcepto, *Non mœchaberis*, necesse habet inquirere de adulterio, quod est quoddam peccatum, cujus etiam cognitio dependet ex cognitione oppositæ virtutis. Erit ergo compendiosior, & expeditior considerationis via, si simul sub eodem tractatu consideratio procedat de virtute, & dono sibi correspondente, & vitis oppositis, & præceptis affirmativis, vel negativis. Erit autem hic considerationis modus conveniens ipsis vitis secundum propriam speciem. Ostensum est enim supra (1. 2. quæst. XVIII. lxxi. & lxxii.) quod vitia, & peccata diversificantur specie secundum materiam, vel objectum, non autem secundum alias differentias peccatorum, puta cordis, & operis; vel secundum infirmitatem, ignorantiam, & malitiam, & alias hujusmodi differentias. Est autem eadem materia circa quam & virtus recte operatur, & vitia opposita à rectitudine recedunt. Sic ergo, rota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendæ ad septem: quarum tres sunt theologice, de quibus primo est agendum; aliæ vero quatuor sunt cardinales, de quibus posterius agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est

per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrative, sed in quantum per lumen fidei vident esse credenda, ut dictum est (ar. præc. ad 2. & 3.)

Ad secundum dicendum, quod rationes quæ inducuntur à Sanctis ad probandum ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrative, sed persuasiones quadam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur: vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacra Scripturæ, sicut dicit Dionysius 1. cap. de div. Nom. (par. 1. lect. 1.) 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 (I. P. quæst. 1. art. 2.)

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

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus ibidem dicit, *in diversis hominibus de eodem omnino potest haberi scientia, & opinio, sicut & supra dictum est (in corp.) de scientia, & fide; sed ab uno & eodem potest haberi scientia, (a) & fides de eodem secundum quid, scilicet de subiecto, sed non secundum idem: potest enim esse quod de una & eadem re aliquis aliquid sciat, (b) & aliquid aliud opinetur; & similiter de Deo potest aliquis demonstrative scire quod sit unus, & 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, & 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 est opinatum, existimetur 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, & secundum idem esse scitum, & creditum: quia scitum est visum, & creditum est non visum, ut dictum est (in corp. art.)*

(a) Ita enim cod. Alex. (qui post verbum potest addit quidem) aliique veteres editiones, & Nicolajus. Garcia quem sequuntur edit. Patavina, emendat & opinio. (b) Al. & aliquis.

(c) Nicolajus græce.

## ARTICULUS VI.

Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda.

III. dist. xxv. quæst. 1. art. 1. corp. & art. 2. ad 6. & I. Cor. xv. princ.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod credibilia non sint per certos articulos distinguenda. 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 præterminanda. Sed formalis ratio objecti credibilis est una, & indivisibilis, ut supra dictum est (art. 1. huj. quæst.) scilicet veritas prima; & sic secundum rationem formalem credibilia distinguuntur non possunt. Ergo præterminanda est credibilia materialis distinctio per articulos.

3. Præterea. Sicut à quibusdam dicitur, *articulus est indivisibilis veritas de Deo, artans nos ad credendum.* Sed credere est voluntarium: quia, sicut Augustinus dicit (tract. xxvi. in Joan. aliquant. à princ. nullus credit nisi volens). Ergo videtur quod inconvenienter distinguantur credibilia per articulos.

Sed contra est quod Isidorus dicit: *Articulus est perceptio divini veritatis tendens in ipsam.* Sed perceptio divinæ veritatis competit nobis secundum distinctionem quamdam: quæ enim in Deo unum sunt, in nostro intellectu multiplicentur. Ergo credibilia debent per articulos distinguuntur.

Respondetur dicendum, quod nomen articuli ex Græco videtur esse derivatum, *artion* enim (c) in Græco, quod in Latino *articulus* dicitur, significat quamdam coaptationem aliquarum partium distinctarum: & ideo particula corporis sibi invicem coaptate dicuntur membrorum articuli; & similiter in Grammatica apud Græcos dicuntur articuli quamdam partes orationis coaptate aliis dictionibus ad exprimentum earum genus, numerum, vel catum: & similiter in Rhetorica articuli dicuntur quamdam partium coaptationes. Dicit enim Tullius in IV. Rhetoricæ (ad Heren. aliquant. ante med.) *quod articuli dictiones, cum singula verba intervalli distinguuntur causa rationis, hoc modo: Acrimonis, voce, vultu adversarios perturbasti.*

Un-

Unde & credibilia fidei christianæ dicuntur per articulos distingui, in quantum in quasdam partes dividuntur, habentes aliquam coaptationem ad invicem. Est autem objectum fidei aliquid non visum circa divina, ut supra dictum est (ar. 4. huj. quæst.) Et ideo ubi occurrit aliquid specialiter ratione non visum, ibi est specialis articulus; ubi autem multa secundum eandem rationem sunt cognita, vel non cognita, ibi non sunt articuli distinguendi: sicut aliam difficultatem habet (a) ad videndum, quod Deus sit passus, & aliam, quod mortuus resurrexerit: & ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quod sit passus, mortuus, & sepultus, unam & eandem difficultatem habent; ita quod, uno suscepto, non est difficile alia suscipere: & propter hoc omnia hæc pertinent ad unum articulum.

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 (b) in scientiis quædam proponuntur ut per se intentæ, & quædam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his quæ videnda speramus in patria, secundum illud Heb. 11. 1. *Fides est substantia sperandarum rerum*; ideo per se ad fidem pertinent illa quæ directe nos ordinant ad vitam æternam; sicut sunt tres personæ omnipotentis Dei, mysterium incarnationis Christi, & alia hujusmodi: & secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quædam vero proponuntur in sacra Scriptura ut credenda, non quasi principaliter intentæ, sed ad prædictorum manifestationem; sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum osium Elisei suscitatus est mortuus, & alia hujusmodi, quæ narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinæ majestatis, vel incarnationis Christi: & secundum talia non oportet articulos distinguere.

Ad secundum dicendum, quod ratio formalis objecti fidei potest accipi dupliciter. Uno modo ex parte ipsius rei creditæ; & sic ratio formalis omnium credibilium est una, scilicet veritas prima: & ex hac parte articuli non distinguuntur. Alio modo potest accipi ratio formalis credibilium ex parte nostri; & sic ratio formalis credibilis est ut sit non visum: & ex hac parte articuli fidei distinguuntur, ut visum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod illa definitio datur de articulo magis secundum quamdam etymologiam nominis, prout habet derivationem latinam, quam secundum ejus veram

significationem, prout à græco derivatur: unde non est magni ponderis. Potest tamen sic dici, quod licet ad credendum necessitate coactionis nullus ardeat, cum credere sit voluntarium, actus tamen necessitate finis: quia *accedentem ad Deum oportet credere: & sine fide impossibile est placere Deo*, ut Apostolus dicit Heb. 11. 6.

## ARTICULUS VII.

Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint.

I. quæst. clxxiv. art. 6. corp. & III. dist. xxv. quæst. 11. art. 2. quæst. 1. & I. Cor. 11. princ.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod articuli fidei non creverint secundum temporum successionem. Quia, ut Apostolus dicit ad Heb. 11. 1. *fides est substantia sperandarum rerum.* Sed omni tempore sunt eadem speranda. Ergo omni tempore sunt eadem credenda.

2. Præterea. In scientiis humanitis ordinatis per successionem temporum augmentum factum est propter defectum cognitionis in primis qui scientias invenerunt, ut pater per Philosopherum in II. Metaph. (tex. 1. & 2.) Sed doctrina fidei non est inventa humanitus, sed tradita à Deo: *Dei enim donum est*, ut dicitur Ephes. 1. 8. Cum ergo in Deum nullus defectus scientiæ cadat, videtur quod à principio cognitio credibilium fuerit perfecta, & quod non creverit secundum successionem temporum.

3. Præterea. Operatio gratiæ non minus ordinate procedit quam operatio naturæ. Sed natura semper initium sumit à perfectis, ut Boetius dicit in Lib. III. de consolatione (prosa x. parum à princ.). Ergo etiam videtur quod operatio gratiæ à perfectis initium sumperit; ita quod illi qui primo tradiderunt fidem, perfectissime eam cognoverunt.

4. Præterea. Sicut per Apostolos ad nos fides Christi pervenit; ita etiam in veteri testamentum per priores patres ad posteriores devenit cognitio fidei, secundum illud Deut. xxxi. 7. *Interroga patrem tuum, & annuntiabit tibi.* Sed Apostoli plenissime fuerunt instructi de mysteriis: acceperunt enim *sicut tempore prius, ita & ceteris abundantius*, ut dicit Glossa (intel.) super illud Rom. vi. 11. *Nos ipsi primitias spiritus habentes.* Ergo videtur quod cognitio credibilium non creverit per temporum successionem.

Sed contra est quod Gregorius dicit (hom. xvi. in Exech. à med. & Hugo de S. Viç. lib. I. de

(a) Ita codices, & editi omnes. An ad credendum? conjectura est Nicolai. (b) Ita Nicolajus & edit. Patav. 1712. Al. in aliis scientiis.



qua voluntate carmen accepit; & ita esset falsum quod Abraham de Christo credidit. Ergo fidei potest subesse falsum.

3. Præterea. Fides antiquorum fuit quod Christus esset natus; & hæc fides duravit in multis usque ad prædicationem Evangelii. Sed, Christo jam nato, etiam antequam prædicare inciperet, falsum erat Christum natum. Ergo fidei potest subesse falsum.

4. Præterea. Unum de pernicibus 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 periciens intellectum se habet ad falsum, secundum quod est malum intellectus, ut patet per Philosophum in VI. Ethic. (cap. 11.) Sed fides est quædam virtus periciens intellectum, ut infra patebit (quæst. 1. art. 2. & 5.) Ergo ei non potest subesse falsum.

Respondet dicendum, quod nihil subest alicui potentie, vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formalis objecti; sicut color videtur non potest nisi per lucem, & conclusio sciri non potest nisi per medium demonstrationis. Dicitur autem (art. 1. hujus quæst.) quod ratio formalis objecti fidei est veritas prima unde nihil potest cadere sub fide, nisi inquantum sit sub veritate prima sub qua nullum falsum stare potest, sicut nec non ens sub ente, nec malum sub bonitate. Unde relinquatur quod fidei non potest subesse ali- quod falsum.

Ad primum ergo dicendum, quod quia verum est bonum intellectus, non autem est bonum appetitivæ virtutis; ideo omnes virtutes quæ periciunt intellectum, excludunt totaliter falsum: quia de ratione virtutis est quod se habeat solum ad bonum. Virtutes autem pericientes partem appetitivam non excludunt totaliter falsum: potest enim aliquis secundum iustitiam, aut temperantiam agere, habens aliquam falsam opinionem de eo circa quod agit. Et ita cum fides periciat intellectum, spes autem, & caritas appetitivam partem, non est finalis ratio de eis.

Et tamen neque etiam spes subest falsum: non enim aliquis sperat se habiturum vitam æternam secundum propriam potestatem (hoc enim esset presumptionis); sed secundum auxilium gratiæ; in qua si perseveraverit, omnino, & infallibiliter vitam æternam consequetur.

Similiter etiam ad caritatem pertinet designare Deum, in quocumque fuerit: unde non refert ad caritatem, utrum in isto sit Deus, qui propter Deum diligitur.

Ad secundum dicendum, quod Deum non

incarnari secundum se consideratum fuit possibile etiam post tempus Abraham; sed secundum quod cadit sub præsentia divina, habet quandam necessitatem infallibilitatis, ut in I. dictum est (quæst. xiv. art. 13. & 14.) & hoc modo cadit sub fide. Unde prout cadit sub fide, non potest esse falsum.

Ad tertium dicendum, quod hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi natiuitatem quod crederet eum quandoque nasci. Sed illa determinatio temporis, in qua decipiebatur, non erat ex fide, sed ex coniectura humana. Possibile est enim ex coniectura humana hominem fidem falsum aliquid estimare; sed quod ex fide falsum estimet, hoc est impossibile.

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 sensibilibus; quando recte fuerit consecratum. Unde si non sit recte consecratum, fidei non subest propter hoc falsum.

## ARTICULUS. IV.

Utrum objectum fidei possit esse aliquid visum.

1. 2. quæst. lxxvii. art. 3. cor. ad 1. & III. P. quæst. vii. art. 3. cor. & ad 3. & III. dist. xxiv. art. 2. quæst. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod objectum fidei sit aliquid visum. Dicit enim Dominus Thomæ Joan. xx. 29. *Quia vidisti me, Thomæ, credidisti.* Ergo de eodem est visio, & fides.

2. Præterea. Apostolus I. ad Cor. xlii. 12. dicit: *Videmus nunc per speculum in ænigmate;* & loquitur de cognitione fidei. Ergo id quod creditur, videtur.

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

4. Præterea. *Quilibet sensus visus nominatur,* ut Augustinus dicit in Lib. de verbis Domini (serm. xxxii. cap. v. cir. med.). Sed fides est de auditis, secundum illud ad Rom. x. 17. *Fides ex auditu.* Ergo fides est de rebus visis.

Sed contra est quod dicitur Apostolus dicit ad Hebr. xi. 1. *quod fides est argumentum non apparentium.*

Respondet dicendum, quod fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Assensio autem intellectus alicui dupliciter. Uno modo quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principis primis, quorum est intellectus; vel per aliud cognitum, sicut patet de con-

clu-

clusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter movetur ab objecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam; & si quidem hoc sit cum dubitatione; & formidine alterius partis, erit opinio; si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides.

Illam autem videtur dicuntur quæ per seipsa movent intellectum nostrum, vel sentium ad sui cognitionem. Unde manifestum est quod nec fides, nec opinio potest esse de ipsis visis ad secundum sensum, aut secundum intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quod Thomas aliud vidit, & aliud credidit; hominem vidit, & Deum credens confessus est, cum dixit: *Dominus meus, & Deus meus.*

Ad secundum dicendum, quod ea quæ subsunt fidei, dupliciter considerari possunt. Uno modo in speciali; & sic non possunt esse simul visa, & credita, sicut dictum est (in cor. art.) Alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilibus; & sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod lumen fidei facit videre (a) 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 recte fidei, & non aliis.

Ad quartum dicendum, quod auditus est verborum significantium ea quæ sunt fidei, non autem est ipsorum rerum de quibus est fides; & sic non oportet ut huiusmodi res sit visa.

## ARTICULUS V.

Utrum ea quæ sunt fidei, possint esse scita.

Sup. art. 4. & infr. quæst. xv. art. 1. & III. P. quæst. vii. art. 3. & III. dist. xxiv. art. 2. quæst. 2. & 3. & I. contra cap. viii. & veris quæst. xiv. art. 9.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ea quæ sunt fidei, possint esse scita. Ea enim quæ non sciuntur, videntur esse ignota, quia ignorantia scientiæ opponitur. Sed quæ sunt fidei non sunt ignota: horum enim ignorantiam ad

(a) Ita edidi omnes. Cod. Alcan. & Camer. videre esse quæ creduntur. In margine Alcan. est credibilia, ut legatur esse credibilia. (b) In Vulgata desit ita. (c) Ita optime cod. Alcan. Edidi possumus: nec vident, nec sciunt ea in scriptis, ut cognoscant ea esse credibilia. Hinc Garcia depravatam locum putavit ex Titraque venisset hoc in scriptis ut cognoscant ea. Unde edidi Parac. habet nec vident, nec sciunt ea esse credibilia.

infidelitatem pertinet, secundum illud I. ad Tim. 1. 13. *Ignorans sciti in incredulitate.* (b) *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 à Philosophis, sicut Deum esse, & Deum esse unum, & alia huiusmodi. Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

4. Præterea. Opinio plus distat à scientia quam fides; cum fides dicatur esse media inter opinionem, & scientiam. Sed opinio, & scientia possunt esse aliquo modo de eodem, ut dicitur in I. Poster. (text. ult.) Ergo etiam fides, & scientia.

Sed contra est quod Gregorius dicit (hom. xxv. in Evang. à med.) quod *apparentia non habent fidem, sed opinionem.* Ea ergo de quibus est fides, opinionem non habent. Sed ea quæ sunt scita, opinionem habent. Ergo de eis quæ sunt scita non potest esse fides.

Respondet dicendum, quod omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, & per consequens visa; & ideo oportet, quæcumque sunt scita, aliquo modo esse visa.

Non autem est possibile quod iam ab eodem sit visum, & creditum, sicut supra dictum est (art. præc.) Unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit scitum, & creditum. Potest tamen contingere ut id quod est visum, vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. Etenim quæ de Trinitate credimus, nos visuros speramus, secundum illud I. ad Corinth. xi. 12. *Videmus nunc per speculum in ænigmate; tunc autem facie ad faciem;* quam quidem visionem iam Angeli habent: unde quod nos credimus, illi vident. Et sic 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 proponitur hominibus ut credendum, est communiter non scitum; & ita sunt quæ simpliciter fidei subsunt. Et ideo fides, & scientia non sunt de eodem.

Ad primum ergo dicendum, quod infideles eorum quæ sunt fidei, ignorantiam habent: quia (c) nec vident, aut sciunt ea in seipsis, nec cognoscunt ea esse credibilia. Sed

per

prudentia, quæ inter cardinales virtutes continetur; & numeratur. Ars vero non pertinet ad scientiam moralem, quæ circa agibilia versatur, cum ars sit *recta ratio factibilium*, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxi. art. 3. & 4.) Aliæ vero tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus, & 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 alicuius reduncunt ad virtutes cardinales, ut ex supra dictis patet (1. 2. quæst. lxxi. art. 3.) Unde in consideratione alicujus virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes, & vitia opposita. Et sic nihil moralium erit prætermisissum.

QUESTIO I.

De fide.

in decem articulis divisa.

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, & scientie sibi correspondentibus; tertia de vitiis oppositis; quarta de præceptis ad hanc virtutem pertinentibus.

Circa fidem vero primo erit considerandum de ejus objecto; secundo de ejus actu; tertio de ipso habitu fidei.

Circa primum quærentur quatuor.

Primo, utrum objectum fidei sit veritas prima.

Secundo, utrum objectum fidei sit aliquid complexum, vel incomplexum, idest res, an enunciabile.

Tertio, utrum fidei possit subesse falsum.

Quarto, utrum objectum fidei possit esse aliquid visum.

Quinto, utrum possit esse aliquid scitum.

Sexto, utrum credibilia debeant distingui per certos articulos.

Septimo, utrum eidem articulo sub sint fidei secundum omne tempus.

Octavo de numero articulorum.

Nono de modo tradendi articulos in symbolo.

Decimo, cujus sit fidei symbolum constitueret.

ARTICULUS I.

Utrum objectum fidei sit veritas prima.

III. dist. xxiv. quæst. 1. art. 2. & ver. quæst. xiv. art. 8. & quæst. xviii. art. 2. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod objectum fidei non sit veritas prima. Illud enim videtur esse objectum fidei quod no-

bis 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, & Ecclesie sacramenta, & creaturarum conditionem. Ergo non solum veritas prima est fidei objectum.

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

3. Præterea, Fides caritati condiditur, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxi. art. 3.) Sed caritate non solum diligimus Deum, qui est summa bonitas, sed etiam diligimus proximum. Ergo fidei objectum non est solum veritas prima.

Sed contra est quod Dionysius dicit vi. 1. cap. de div. Nomin. (ante fin. lect. 5.) quod fides est circa simpliciter, & semper existentem veritatem. Hæc autem est veritas prima. Ergo objectum fidei est veritas prima.

Respondet dicendum, quod cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum; & id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti: sicut in scientia Geometrie materialiter scita sunt conclusiones, formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrativa, per quæ conclusiones cognoscuntur.

Sic igitur in fide si consideremus formalem rationem objecti; nihil est aliud quam veritas prima. Non enim fides de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divine fides innititur tamquam 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 ad-

ju-

juvatur ad tendendum in divinam fruitionem.

Et ideo etiam ex hac parte objectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum; sicut etiam objectum medicine est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, & ad sacramenta Ecclesie, vel ad quascumque creaturas, cadunt sub fide, inquantum per hæc ordinatur ad Deum, & eis etiam assentimus propter divinam veritatem.

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

Ad tertium dicendum, quod etiam caritas diligit proximum propter Deum; & sic objectum ejus proprie est ipse Deus, ut infra dicitur (quæst. xxv. art. 1.)

ARTICULUS II.

Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enunciabilis.

I. dist. xl. in exp. lit. & III. dist. xxiv. art. 1. quæst. 2. & I. contra cap. vii. & ver. quæst. xiv. art. 8. cor. & ad 5. & 12. & art. 12. cor.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod objectum fidei non sit aliquid complexum per modum enunciabilis. Objectum enim fidei est veritas prima, sicut dictum est (art. præc.) Sed prima veritas est quid incomplexum. Ergo objectum fidei non est aliquid complexum.

1. Præterea, Expofitio fidei in symbolo continetur. Sed in symbolo non ponuntur enunciabilia, sed res: non enim dicitur ibi, quod Deus sit omnipotens, sed *Credo in Deum omnipotentem*. Ergo objectum fidei non est enunciabile, sed res.

2. Præterea, Fides succedit visio, secundum illud I. ad Corinth. xi. 11. 12. *Videmus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem: nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut & cognitus sum*. Sed visio patrie est de incompleto, cum sit ipsius divine essentie. Ergo etiam fides vis.

Sed contra, Fides est media inter scientiam, & opinionem. Medium autem, & extrema sunt ejusdem generis. Cum ergo scientia, & opinio sint circa enunciabilia, videtur quod similiter fides sit circa enunciabilia; & ita objectum fidei, cum sit circa enunciabilia, est aliquid complexum.

Respondet dicendum, quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscantis. Est autem modus proprius humani intel-

S. Thom. Oper. Tom. III.

lectus ut componendo, & dividendo veritatem cognoscit, sicut in I. dictum est (quæst. lxxxv. art. 5.) Et ideo quæ sunt secundum se simpliciter, intellectus humanus cognoscit secundum quendam complexiorem; sicut & converso intellectus divinus incomplexe cognoscit ea quæ sunt secundum se complexa.

Sic ergo objectum fidei dupliciter considerari potest. Uno modo ex parte ipsius rei creditæ; & sic objectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo ex parte credentis; & secundum hoc objectum fidei est aliquid complexum per modum enunciabilis.

Et ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos, & secundum aliquid utrumque est verum.

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

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 enunciabile, sed ad rem. Non enim formamus enunciabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita & in fide.

Ad tertium dicendum, quod visio patrie erit veritatis primæ, secundum quod in se est, secundum illud I. Joan. 1. 11. 2. *Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videmus eum sicuti est*: & ideo visio illa erit non per modum enunciabilis, sed per modum simplicis intelligentiæ. Sed per fidem non apprehendimus veritatem primam sicut in se est: unde non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrum fidei possit subesse falsum.

III. P. quæst. xlv. art. 2. ad 4. & III. dist. xxiv. quæst. 111. & præterea quæst. 1v. art. 1. in princ. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fidei possit subesse falsum. Fides enim condidit spei, & caritati. Sed spei potest aliquid subesse falsum, multi enim sperant se habituros vitam æternam, quam non habebunt; similiter etiam de caritati, multi enim diliguntur tamquam boni, qui tamen boni non sunt. Ergo & fidei potest aliquid subesse falsum.

1. Præterea, Abraham credidit Christum nasciturum, secundum illud Joan. vi. 11. 36. *Abraham pater vester exultavit ut videret diem meum: vidit, & gavisus est*. Sed post tempus Abraham Deus poterat non incarnari: sola enim

A 2

lua

de Sacram. art. x. cap. vi.) *Secundum incrementa temporum crevit scientia sanctorum Patrum & quanto vicinior adventui Salvatoris fuerunt, tanto sacramenta salutis plenius persepserunt.*

Respondetur dicendum, quod ita se habent in doctrina fidei, articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina quæ per rationem naturalem habetur: in quibus principis ordo quidam invenitur, ut quædam in aliis implicite contineantur; sicut omnia principia reducuntur ad hoc, sicut ad primum, *Impossibile est simul affirmare, & negare, ut patet per Philosophum in IV. Met. (tex. 9. & seq.)* Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse, & providentiam habere circa hominum salutem, secundum illud ad Hebr. xi. 6. *credentem ad Deum oportet credere quia est, & quod inquirentibus se remunerator sit.* In eadem enim includuntur omnia quæ credimus in Deo æternitatem existere, in quibus nostra beatitudo consistit in fide autem providentiæ includuntur omnia quæ temporaliter à Deo dispensantur ad hominum salutem, quæ sunt via in beatitudinem; & per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulo quidam in aliis continentur, sicut in fide redemptionis humane implicite continentur & incarnatio Christi, & eius passio, & omnia huiusmodi.

Sic ergo dicendum est quod quantum ad substantiam articulo fidei, non est factum eorum augmentum per tempus successione, quia quæcumque posteriores crederentur, continebantur in fide præcedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem crevit numerus articulo: quia quædam explicite cognita sunt à posterioribus, quæ à prioribus non cognoscebantur explicite. Unde Dominus Moysi dicit Exod. vi. 2. *(a) Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob: & nomen meum Adonai non indicavi eis: & David dicit (Psal. cxviii. 100.) Super senes intellexit: & Apostolus dicit ad Ephes. i. 11. 3. In aliis generationibus non est (b) agnitus (mysterium Christi) sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis eius, & Prophetis.*

Ad primum ergo dicendum, quod semper fuerunt eadem speranda apud homines à Christo. Quia tamen ad hæc speranda homines non pervenerunt nisi per Christum, quanto à Christo fuerunt remotiores secundum tempus, tanto à consecutione sperandarum longinquiores erant. Unde Apostolus dicit ad Hebr. xi. 13. *Iuxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis reprimis- sionibus, sed à longe eas aspicientes.* Quanto autem aliquid à longinquioribus videtur, tanto minus distincte videtur: & ideo bona speranda distinc-

tius cognoverunt qui fuerunt adventui Christi vicini.

Ad secundum dicendum, quod profectus cognitionis dupliciter contingit. Uno modo ex parte docentis, qui in cognitione proficit, sive unus, sive plures per tempus successione; & ista est ratio augmenti scientiæ per rationem humanitatis inventis. Alio modo ex parte addiscentis; sicut magister, qui novit totam artem, non statim à principio tradit eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim concedens eius capacitati: & hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per tempus successione. Unde Apostolus ad Galat. iii. comparat statum veteris testamenti pueritiam.

Ad tertium dicendum, quod ad generationem naturalem duæ causæ præexistunt, scilicet agens, & materia. Secundum ergo ordinem causæ agentis naturaliter prius est quod est perfectius; & sic natura à perfectis sumit exordium; quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem, nisi per aliqua perfecta præexistentia. Secundum vero ordinem causæ materialis prius est quod est imperfectius; & 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 recipientis influxum Dei agentis: & ideo oportuit quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus; & licet in hominibus quidam se haberent per modum causæ agentis, quia fuerunt fidei doctores; tamen manifestatio spiritus datur talibus ad utilitatem communem, ut dicitur I. ad Cor. xii. & ideo tantum dabatur patribus, qui erant institutores fidei, de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi vel nude, vel in figura.

Ad quartum dicendum quod ultima consummatio gratiæ facta est per Christum: unde & tempus eius dicitur tempus plenitudinis; ad Galat. iv. Et ideo illi qui fuerunt propinquiores Christo, vel ante, sicut Joannes Baptista, vel post, sicut Apostoli, plenus mysteria fidei cognoverunt: quia & circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in juventute, & tanto habet homo perfectiorem statum vel ante, vel post, quanto est juvenius propinquior.

AR.

(a) *Vulgata:* Ego Dominus, qui apparui Abraham, & Isaac, & Jacob, in Deo omnipotentem: & nomen meum, &c. (b) *Ibid.* agnitus filiis hominum.

## ARTICULUS VIII.

Utrum articuli fidei convenienter enumerentur.

II. dist. xxv. quæst. 1. art. 2. & op. 111. cap. cclv. & op. v. per. 10.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter articuli fidei enumerentur. Ea enim quæ possunt ratione demonstrativa sciri, non pertinent ad fidem, ut apud homines sint credibilia, sicut supra dictum est (art. 5. huj. quæst.) Sed Deum esse unum potest esse scitum per demonstrationem: unde & Philosophus hoc in XII. Met. (tex. 52. & seq.) probat, & 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, & omnibus providentem: & circa utrumque horum aliqui erraverunt. Debit ergo inter articulos fidei fieri mentio de sapientia, & providentia divina sicut & de omnipotentia.

3. Præterea. Eadem est notitia Patris, & Filii, secundum illud Joan. xiv. 9. *Qui videt me, videt & Patrem.* Ergo unus tantum articulus debet esse de Patre, & Filio, & eadem ratione de Spiritu Sancto.

4. Præterea. Persona Patris non est minor quam Filii, & Spiritus Sancti. Sed plures articuli ponuntur circa personam Spiritus Sancti, & similiter circa personam Filii. Ergo plures articuli debent poni circa personam Patris.

5. Præterea. Sicuti persona Patris, & persone Spiritus sancti aliquid appropriatur, ita & persone Filii secundum Divinitatem. Sed in articulis fidei ponitur aliquid opus appropriatum Patri, scilicet opus creationis; & similiter aliquid opus appropriatum Spiritui Sancto scilicet quod locutus est Prophetas. Ergo etiam inter articulos fidei debet aliquid opus appropriari Filio secundum Divinitatem.

6. Præterea. Sacramentum Eucharistiæ habet specialem difficultatem præ multis. Ergo de eo debet poni specialis articulus. Non videtur ergo quod articuli sufficienter enumerentur.

Sed in contrarium est auctoritas Ecclesiæ sic enunciantis. (Vid. etiam cap. *Qui Episcopus dicit. xxiii.*)

Respondetur dicendum, quod, sicut dictum est (art. 4. & 6. huj. quæst.) illa per se pertinent ad finem quorum visio in vita æterna fructuetur, & per quæ ducemur ad vitam æternam. Duo autem nobis videnda proponuntur; scilicet occultum Divinitatis, cujus visio nos beatos facit; & mysterium humani-

S. Thom. Op. Tom. III.

tatis Christi, per quod in gloriam filiorum Dei accessum habemus, ut dicitur ad Rom. v. Unde dicitur Joan. xvii. 3. *Hæc est vita æterna ut cognoscatur deus verum, & quem misit Jesum Christum.* Et ideo prima distinctio credibilium est quod quedam pertinent ad maiestatem Divinitatis, quedam vero pertinent ad mysterium humanitatis Christi, quod est pietatis sacramentum, ut dicitur I. ad Tim. iv.

Circa maiestatem autem Divinitatis tria nobis credenda proponuntur. Primo quidem unitas Divinitatis; & ad hoc pertinet primus articulus: secundum Trinitas personarum; & de hoc sunt tres articuli secundum tres personas: tertio vero proponuntur nobis opera Divinitatis propria: quorum primum pertinet ad esse naturæ, & sic proponitur nobis articulus creationis; secundum vero pertinet ad esse gratiæ; & sic proponitur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam; tertium vero pertinet ad esse gloriæ, & sic proponitur nobis alius articulus de resurrectione carnis, & de vita æterna. Et ita sunt septem articuli ad Divinitatem pertinentes.

Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli: quorum primus est de incarnatione, sive de conceptione Christi; secundus de nativitate ejus ex Virgine; tertius de passione ejus, & morte, & sepulture; quartus est de decessu ad inferos; quintus est de resurrectione; sextus de ascensione; septimus de adventu ad iudicium; & sic in universum sunt quatuordecim.

Quidam tamen distinguunt duodecim articulos fidei sex pertinentes ad Divinitatem, & sex pertinentes ad humanitatem. Tres enim articulos trium personarum comprehendunt sub uno: quia eadem est cognitio trium personarum. Articulus vero de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet resurrectionem carnis, & gloriam anime. Similiter articulum conceptionis, & nativitatis coniungunt in unum.

Ad primum ergo dicendum, quod multa per fidem tenemus de Deo quæ naturaliter ratione investigare Philosophi non poterunt, puta circa providentiam ejus, & omnipotentiam, & quod ipse solus sit colendus: quæ omnia continentur sub articulo unitatis Dei.

Ad secundum dicendum, quod ipsum nomen Divinitatis importat provisionem quædam, ut in I. dictum est (q. xlii. art. 8.). Potentia autem in habentibus intellectum non operatur nisi secundum voluntatem, & cognitionem. Et ideo omnipotentia Dei includit quodammodo omnium scientiam, & providentiam. Non enim posset omnia que vellet, in istis inferioribus agere, nisi ea cognosceret, & eorum providentiam haberet.

B

Ad

Ad tertium dicendum, quod Patris, & Filii, & Spiritus sancti est una cognitio quantum ad unitatem essentiae, 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 mori 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, & æternum; sed non credidit Filium coæqualem, & consubstantiali-lem Patri: & 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, & nativitas, & etiam resurrectio, & vita æterna secundum unam rationem possunt comprehendi sub uno articulo, in quantum ad unum ordinantur; & secundum aliam rationem possunt distingui, in quantum seorsum habent speciales difficultates.

Ad quartum dicendum; quod Filio, & Spiritui sancto convenit miti ad sanctificandam creaturam; circa quod plurima credenda occurrunt: & ideo circa personam Filii, & Spiritus Sancti plures articuli multiplicentur, quam circa personam Patris, quæ nunquam mittitur, ut in I. dictum est (quæst. xlii. art. 4.)

Ad sextum dicendum, quod sanctificatio creature per gratiam, & consummatio per gloriam fit etiam per donum caritatis, quod appropriatur Spiritui Sancto, & per donum sapientie, quod appropriatur Filio; & ideo utrumque opus pertinet ad Filium, & ad Spiritum Sanctum per appropriationem secundum rationes diversas.

Ad sextum dicendum, quod in sacramento Eucharistie duo possunt considerari: unum scilicet quod sacramentum est; & hoc habet eandem rationem cum aliis effectibus gratiæ sanctificantis: aliud est quod miraculose ibi corpus Christi continetur; & sic concluditur sub omnipotentia, sicut & omnia alia miracula, quæ omnipotentia attribuantur.

(2) Ita codex. Editi quidam antiquorum Patrum.

## ARTICULUS IX.

Utrum convenienter articuli fidei in symbolo ponantur.

III. dist. xxv. quæst. 11. art. 2. & opusc. v. & vi.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter articuli fidei in symbolo ponantur. Sacra enim Scriptura est regula fidei, cui nec addere, nec subtrahere licet: dicitur enim Deut. xv. 2. Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo. Ergo illicitum fuit aliud symbolum constitutum, quasi regulam fidei, post sacram Scripturam editam.

2. Præterea. Sicut Apostolus dicit ad Ephes. iv. 5. 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 (art. præc.) Sed in symbolo (a) Patrum non fit mentio de descensu ad inferos. Ergo videtur insufficienter collectum.

5. Præterea. Sicut Augustinus dicit exponens illud Joan. xiv. 1. *Credidit in Deum, & in me credidit* (tract. xxix. in Joan. à med.). Petro, aut Paulo credimus; sed non dicimus, *mur credere nisi in Deum.* Cum ergo Ecclesia catholica sit pure aliquod creatum, videtur quod inconvenienter dicatur: *In unam sanctam catholicam, & apostolicam Ecclesiam.*

6. Præterea. Symbolum ad hoc traditur, ut sit regula fidei. Sed regula fidei debet omnibus proponi, & publice. Quodlibet ergo symbolum deberet in Missa cantari, sicut symbolum Patrum. Non videtur ergo esse convenienter editio articulorum fidei in symbolo.

Sed contra est quod Ecclesia universalis non potest errare: qui à Spiritu Sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis: hoc enim promittit Dominus discipulis Joan. xvi. 13. dicens: *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Sed symbolum est auctoritate universalis Ecclesie editum. Nihil ergo inconveniens in eo continetur.

Respondetur dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Hebr. xi. 6. *Accidentem ad Deum oportet credere.* Credere autem non potest aliquis, nisi ei veritas, quam credat, pro-

PO-

ponatur. Et ideo necessarium fuit fidei veritatem in unum colligi, ut facilius possit omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam fidei à veritate deficiat.

Et ab huiusmodi sententiarum fidei collectione nomen symboli est acceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur, & variis modis, & in quibusdam obli-que; ita quod ad elicendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium, & 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 sacre Scripturæ aliquid manifestum sumarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum, quod quidem non est additum sacre Scripturæ, sed potius ex sacra Scripturæ sumptum.

Ad secundum dicendum, quod in omnibus fidei eadem fidei docetur veritas; sed ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate, ubi errores insurgunt, ne fides simpliciter per hæreticos corrumperetur. 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 exigit hæreticorum instantia.

Ad tertium dicendum, quod confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius Ecclesie, quæ per fidem unitur. Fides autem Ecclesie est fides formata. Talis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero, & merito de Ecclesia. Et ideo confessio fidei in symbolo traditur, secundum quod convenit fidei formate; ut etiam si qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertinere studeant.

Ad quartum dicendum, quod de descensu ad inferos nullus error erat exortus apud hæreticos; & ideo non fuit necessarium aliquam explicationem circa hoc fieri; & 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 (in respons. ad 2.)

Ad quintum dicendum, quod si dicatur *In sanctam Ecclesiam catholicam*, hoc est intelligendum secundum quod fides nostra referretur ad Spiritum Sanctum, qui sanctificat Ecclesiam; ut sit sensus, *Credo in Spiritum Sanctum sanctificantem Ecclesiam.*

S. Th. Oper. Tom. III.

(a) Ita codex, & editi veteres libri, quibus adhaerent etiam Patro. edit. Neclajus domi vocem primam: quia secunda Synodus non Concilium, sed introitum fuit.

Sed melius est, & secundum communio-rem usum, ut non ponatur ibi *in*, sed simpliciter dicatur, *Sanctam Ecclesiam catholicam*, sicut etiam Leo Papa dicit (Hoc hab. Rufinus in exposit. symb. inter op. Cypriani).

Ad sextum dicendum, quod quia symbolum Patrum est declarativum symboli Apostolorum, & etiam fuit conditum fidei jam manifestata, & Ecclesie pacem habente, propter hoc publice in Missa cantatur. Symbolum autem Apostolorum, quod tempore persecu-tionis editum fuit, fide nondum publicata, occulte dicitur in Prima, & in Completorio, quasi contra tenebras errorum prætoriorum, & futurorum.

## ARTICULUS X.

Utrum ad summum Pontificem pertineat fidei symbolum ordinare.

Infr. quæst. xii. art. 2. ad 3. & post. quæst. xi. art. 4. ad 13.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod non pertineat ad summum Pontificem fidei symbolum ordinare. Nova enim editio symboli necessaria est propter explicationem articulorum fidei, sicut dictum est (art. præc.) Sed in veteri testamento articuli fidei magis ac magis explicabantur secundum temporum successiones, propter hoc quod veritas fidei magis manifestabatur secundum maiorem propinquitatem ad Christum, ut supra dictum est (art. 7. huius quæst. in corp. & ad 1.) Cessante ergo tali causa in nova lege, non debet fieri major ac major explicatio articulorum fidei. Ergo non videtur ad auctoritatem summi Pontificis pertinere nova editio symboli.

2. Præterea. Illud quod est sub anathemate interdictum ab universali Ecclesia, non subest potestati hominis alicuius. Sed nova symboli editio interdicta est sub anathemate auctoritate universalis Ecclesie: dicitur enim in gestis (a) prime Ephesine Synodi (P. II. act. vi. in decreto de fide) quod *perfecto symbolo Nicaene Synodi, decrevit sancta Synodus aliam fidem nulli licere profiteri, vel conscribere, vel componere præter definitum à sanctis Patribus qui in Nicaena congregati sunt cum Spiritu Sancto*; & subditur anathematis pena; & idem etiam reiteratur in gestis Chalcedonenis Synodi (P. II. act. v. sub fin.) Ergo videtur quod non pertineat ad auctoritatem summi Pontificis nova editio symboli.

B 2

Pre-

Præterea Athanasius non fuit summus Pontifex, sed Alexandrinus Patriarcha, & 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 Decret. dist. xviii. (cap. iv. & v.) Ergo editio symboli ad auctoritatem summi Pontificis pertinet.

Respondet dicendum, quod, sicut supra dictum est (in arg. 2.) nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cuius auctoritatem pertinet finaliter determinare ea que sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi Pontificis, ad quem maiores, & distantes Ecclesie quaestiones referuntur, ut dicitur in Decretalibus, extra de baptismo, cap. *Morsus*. Unde & Dominus Luc. xxii. 32. Petrus dicit, quem summum Pontificem constituit: *Ego pascis regere*, Petre, ut non desinas fiteri verum. Et aliquando concilium convocavit, *ut non desinas*. Et huius ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesie, secundum illud I. Cor. i. 10. *Dispens dicaris omnes, & non sint in vobis scissurae*: quod servari non potest, nisi quaestio fidei exorta determinetur per eum qui toti Ecclesie præest, ut si eius sententia à tota Ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem summi Pontificis pertinet nova editio symboli, sicut & omnia alia que pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare Synodum generalem, & alia huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod in doctrina Christi, & Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perverbi homines apostolicam doctrinam, & ceteras doctrinas, & scripturas pervertunt ad sui ipsorum perditionem, sicut dicitur II. Petr. ult. ideo necessaria fuit temporibus precedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores.

Ad secundum dicendum, quod prohibitio, & 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 expostam. Sic enim quilibet Synodus observavit, ut sequens Synodus aliquid exponeret supra id quod præcedens Synodus exposuerat, propter necessitatem alicujus hæresis insurgentis. Unde pertinet ad summum Pontificem, cujus auctoritate Synodus congregatur, & eius sententia confirmatur.

(a) A. inquisitus.

Ad tertium dicendum, quod Athanasius non composuit manifestationem fidei per titulum symboli, sed magis per modum cujusdam doctrinae, ut ex ipso modo loquendi apparet. Sed quia integram fidei veritatem ejus doctrina breviter continebat, auctoritate summi Pontificis est recepta; ut quasi regula fidei habeatur.

QUÆSTIO II.

De actu fidei.

In decem articulis divisus.

Deinde considerandum est de actu fidei: & primo de actu interiori; secundo de actu exteriori.

Circa primum quaeruntur decem.

Primo, quis 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 que ratio naturalis pervenire potest, sit necessarium.

Quinto, utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicitè.

Sexto, utrum ad credendum explicitè omnes aequaliter teneantur.

Septimo, utrum habere fidem explicitam de Christo semper sit necessarium ad salutem.

Octavo, utrum credere Trinitatem explicitè sit de necessitate salutis.

Nono, utrum actus fidei sit meritorius.

Decimo, utrum ratio humana diminuat meritum fidei.

ARTICULUS I.

Utrum credere sit cum assensione cogitare.

III. dist. xxiii. quæst. 11. art. 2. & ver. quæst. xvi. art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod credere non sit cum assensione cogitare. Cogitatio enim importat quandam inquisitionem: dicitur enim cogitare, quasi cogitare, vel simul agitare. Sed Damascenus dicit in IV. Lib. (orth. Fid. cap. xii.) quod fides est non (a) inquisitionem assensum. Ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.

1. Præterea. Fides in ratione ponitur, ut infra dicitur (quæst. 1v. 2.) Sed cogitare est actus cogitativa potentia: quæ pertinet ad partem sensitivam, ut in primo dictum est (quæst. lxxviii. art. 4.) Ergo cogitatio ad fides non pertinet.

Præ-

3. Præterea. Credere est actus intellectus, quia ejus obiectum est verum. Sed assensio non videtur esse actus intellectus, sed voluntatis, sicut etiam consentire, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xv. art. 1. ad 3.) Ergo credere non est cum assensione cogitare.

Sed in contrarium est quod Augustinus sic definit credere in Lib. de prædestinatione sanctorum (cap. 11. cl. med.)

Respondet dicendum, quod cogitare tripliciter sumi potest. Uno modo communiter pro qualicumque actuali consideratione intellectus, sicut Augustinus dicit in XIV. de Trin. (cap. viii. a med.) *Hanc nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes*. Alio modo dicitur cogitare magis proprie consideratio intellectus, quæ est cum quidam inquisitione, antequam perveniat ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis: & secundum hoc Augustinus dicit XV. de Trin. (cap. xvi. in princ.) quod *Dei filius non cogitatus dicitur, sed Verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra pervenit ad id quod scimus, atque inde firmata, verbum n. scilicet est. Et ideo Verbum Dei sine cogitatione Dei debet intelligi, non aliquid habens firmata, 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 cogitativa.

Si ergo cogitare sumatur communiter secundum primum modum, sic hoc quod dicitur cum assensione cogitare, non dicit totam rationem ejus quod est credere. Nam per hunc modum etiam qui considerat ea que scit, vel intelligit, cum assensione cogitat. Si vero sumatur cogitare secundo modo, sic in hoc intelligitur tota ratio hujus actus qui est credere. Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem abque tali cogitatione; sicut cum aliquis considerat ea que scit, vel intelligit: talis enim cogitatio jam est formata. Quidam vero actus intellectus habet quidem cogitationem informem abque firma assensione: sive in neutram partem declinet, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinet, sed (a) tenentur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhaerent, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti. Sed ac-

(a) A. tenentur. (b) A. maximam.

tus iste qui est credere, habet firmam adhesionem ad unam partem; in quo convenit credens cum sciente, & intelligente: & tamen ejus cognitio non est perfecta per (b) manifestam visionem; in quo convenit cum dubitante, suspicante, & opinante: & sic proprium est credentis ut cum assensione cogit.

Et propter hoc distinguitur iste actus qui est credere, ab omnibus actibus intellectus, qui sunt circa verum, vel falsum.

Ad primum ergo dicendum, quod fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur; habet tamen inquisitionem quodam eruditur per que inducitur homo ad credendum; puta quia sunt dicta à Deo, & miraculis confirmata.

Ad secundum dicendum, quod cogitare non sumitur hic, prout est actus cogitativa virtutis, sed prout pertinet ad intellectum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem: & ideo assensio hic accipitur pro actu intellectus, secundum quod à voluntate determinatur ad unum.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est credere Deo, credere Deum, & credere in Deum.

III. dist. xxiii. quæst. 11. art. 2. quæst. 2. & ver. quæst. xiv. art. 7. & Joan. ix. lect. 3. & Rom. iv.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est credere Deo, credere Deum, & credere in Deum. Unus enim habitus unus est actus. Sed fides est unus habitus, cum sit una virtus. Ergo inconvenienter ponuntur plures actus fidei.

2. Præterea. Id quod est commune omni actui fidei, non debet poni ut particularis actus fidei. Sed credere Deo invenitur communiter in quolibet actu fidei, quia fides inquitur prima veritati. Ergo videtur quod inconvenienter distinguantur à quibusdam aliis actibus fidei.

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

4. Præterea. Moveri in finem pertinet ad voluntatem, cujus obiectum est bonum, & si-

Præterea Athanasius non fuit summus Pontifex, sed Alexandrinus Patriarcha, & 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 Decret. dist. xviii. (cap. iv. & v.) Ergo editio symboli ad auctoritatem summi Pontificis pertinet.

Respondet dicendum, quod, sicut supra dictum est (in arg. 2.) nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cuius auctoritatem pertinet finaliter determinare ea que sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi Pontificis, ad quem maiores, & distantes Ecclesie quaestiones referuntur, ut dicitur in Decretalibus, extra de baptismo, cap. *Morsus*. Unde & Dominus Luc. xxii. 32. Petrus dicit, quem summum Pontificem constituit: *Ego pascis regere*, Petre, ut non desinas scire veritas. Et aliquando concilium convocavit a *terris*. Et huius ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesie, secundum illud I. Cor. i. 10. *Dispens dicaris omnes, & non sint in vobis scissurae*: quod servari non potest, nisi quaestio fidei exorta determinetur per eum qui toti Ecclesie praeest, ut si eius sententia à tota Ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem summi Pontificis pertinet nova editio symboli, sicut & omnia alia que pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare Synodum generalem, & alia huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod in doctrina Christi, & Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perverbi homines apostolicam doctrinam, & ceteras doctrinas, & scripturas pervertunt ad sui ipsorum perditionem, sicut dicitur II. Petr. ult. ideo necessaria fuit temporibus precedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores.

Ad secundum dicendum, quod prohibitio, & 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 expostam. Sic enim quilibet Synodus observavit, ut sequens Synodus aliquid exponeret supra id quod præcedens Synodus exposuerat, propter necessitatem alicujus hæresis insurgentis. Unde pertinet ad summum Pontificem, cujus auctoritate Synodus congregatur, & eius sententia confirmatur.

(a) A. inquisitus.

Ad tertium dicendum, quod Athanasius non composuit manifestationem fidei per titulum symboli, sed magis per modum cujusdam doctrinae, ut ex ipso modo loquendi apparet. Sed quia integram fidei veritatem ejus doctrina breviter continebat, auctoritate summi Pontificis est recepta; ut quasi regula fidei habeatur.

QUÆSTIO II.

De actu fidei.

In decem articulis divisus.

Deinde considerandum est de actu fidei: & primo de actu interiori; secundo de actu exteriori.

Circa primum quaeruntur decem.

Primo, quis 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 que ratio naturalis pervenire potest, sit necessarium.

Quinto, utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicitè.

Sexto, utrum ad credendum explicitè omnes aequaliter teneantur.

Septimo, utrum habere fidem explicitam de Christo semper sit necessarium ad salutem.

Octavo, utrum credere Trinitatem explicitè sit de necessitate salutis.

Nono, utrum actus fidei sit meritorius.

Decimo, utrum ratio humana diminuat meritum fidei.

ARTICULUS I.

Utrum credere sit cum assensione cogitare.

III. dist. xxiii. quæst. 11. art. 2. & ver. quæst. xvi. art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod credere non sit cum assensione cogitare. Cogitatio enim importat quandam inquisitionem: dicitur enim cogitare, quasi cogitare, vel simul agitare. Sed Damascenus dicit in IV. Lib. (orth. Fid. cap. xii.) quod fides est non (a) inquisitionem assensum. Ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.

1. Præterea. Fides in ratione ponitur, ut infra dicitur (quæst. 1v. 2.) Sed cogitare est actus cogitativa potentia: quæ pertinet ad partem sensitivam, ut in primo dictum est (quæst. lxxviii. art. 4.) Ergo cogitatio ad fides non pertinet.

Præ-

3. Præterea. Credere est actus intellectus, quia ejus obiectum est verum. Sed assensio non videtur esse actus intellectus, sed voluntatis, sicut etiam consentire, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xv. art. 1. ad 3.) Ergo credere non est cum assensione cogitare.

Sed in contrarium est quod Augustinus sic definit credere in Lib. de prædestinatione sanctorum (cap. 11. cl. med.)

Respondet dicendum, quod cogitare tripliciter sumi potest. Uno modo communiter pro qualicumque actuali consideratione intellectus, sicut Augustinus dicit in XIV. de Trin. (cap. viii. a med.) *Hanc nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes*. Alio modo dicitur cogitare magis proprie consideratio intellectus, quæ est cum quidam inquisitione, antequam perveniat ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis: & secundum hoc Augustinus dicit XV. de Trin. (cap. xvi. in princ.) quod *Dei filius non cogitatus dicitur, sed Verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra pervenit ad id quod scimus, atque inde firmata, verbum n. scilicet est. Et ideo Verbum Dei sine cogitatione Dei debet intelligi, non aliquid habens firmabile, 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 cogitativa.

Si ergo cogitare sumatur communiter secundum primum modum, sic hoc quod dicitur cum assensione cogitare, non dicit totam rationem ejus quod est credere. Nam per hunc modum etiam qui considerat ea que scit, vel intelligit, cum assensione cogitat. Si vero sumatur cogitare secundo modo, sic in hoc intelligitur tota ratio hujus actus qui est credere. Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem abque tali cogitatione; sicut cum aliquis considerat ea que scit, vel intelligit: talis enim cogitatio jam est formata. Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem abque firma assensione: sive in neutram partem declinant, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinant, sed (a) tenentur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adherent, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti. Sed ac-

(a) A. tenentur. (b) A. maximam.

tus iste qui est credere, habet firmam adhesionem ad unam partem; in quo convenit credens cum sciente, & intelligente: & tamen ejus cognitio non est perfecta per (b) manifestam visionem; in quo convenit cum dubitante, suspicante, & opinante: & sic proprium est credentis ut cum assensione cogit.

Et propter hoc distinguitur iste actus qui est credere, ab omnibus actibus intellectus, qui sunt circa verum, vel falsum.

Ad primum ergo dicendum, quod fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur; habet tamen inquisitionem quendam oritur per que inducitur homo ad credendum; puta quia sunt dicta à Deo, & miraculis confirmata.

Ad secundum dicendum, quod cogitare non sumitur hic, prout est actus cogitativa virtutis, sed prout pertinet ad intellectum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem: & ideo assensio hic accipitur pro actu intellectus, secundum quod à voluntate determinatur ad unum.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est credere Deo, credere Deum, & credere in Deum.

III. dist. xxiii. quæst. 11. art. 2. quæst. 2. & ver. quæst. xiv. art. 7. & Joan. ix. lect. 3. & Rom. iv.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est credere Deo, credere Deum, & credere in Deum. Unus enim habitus unus est actus. Sed fides est unus habitus, cum sit una virtus. Ergo inconvenienter ponuntur plures actus fidei.

2. Præterea. Id quod est commune omni actui fidei, non debet poni ut particularis actus fidei. Sed credere Deo invenitur communiter in quolibet actu fidei, quia fides inquitur prima veritati. Ergo videtur quod inconvenienter distinguantur à quibusdam aliis actibus fidei.

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

4. Præterea. Moveri in finem pertinet ad voluntatem, cujus obiectum est bonum, & si-



Ied id quod est ab uno scitum, potest esse ab alio creditum, ut supra dictum est (quæst. 2. art. 5.)

Ad tertium dicendum, quod etsi omnia scibilia convenient in ratione scientiæ, non tamen conveniunt in hoc quod æqualiter ordinant ad beatitudinem: & ideo non æqualiter omnia proponuntur ut credenda.

## ARTICULUS V.

Utrum homo teneatur ad credendum aliquid explicitè.

*L. dist. xxxiii. art. 5. corp. & III. dist. xxx. quæst. 1. art. 2. quæst. 3. & ver. quæst. xlv. art. 11.*

**A**D quantum sic proceditur. Videtur quod non teneatur homo ad credendum aliquid explicitè. Nullus enim teneatur ad id quod non est in eius potestate. Sed credere aliquid explicitè non est in hominis potestate: dicitur enim Rom. x. 14. *Quomodo credent in illum quem non audierunt? quomodo audient sine prædicante? quomodo autem prædicabunt, nisi miserentur?* Ergo credere aliquid explicitè homo non teneatur.

2. Præterea. Sicut per fidem ordinatur in Deum, ita etiam per caritatem. Sed ad servandum præcepta caritatis homo non teneatur, sed sufficit sola preparatio animi, sicut patet in illo præcepto Domini quod ponitur Matth. v. 39. *Si quis percussit te (a) in una maxilla, præbe ei & aliam;* & in aliis consimilibus, ut Augustinus exponit in Lib. I. de ser. Dom. in monte (cap. xix. & seq.) Ergo etiam non teneatur homo explicitè aliquid credere, sed sufficit quod habeat animum preparatum ad credendum ea quæ à Deo proponuntur.

3. Præterea. Bonum fidei in quadam obedientia consistit, secundum illud Rom. 1. 5. *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 Psal. cxviii. 60. *Paratus sum, & non sum turbatus, ut custodiam mandata tua.* Ergo videtur quod etiam ad fidem sufficit quod homo habeat promptum animum ad credendum ea quæ ei divinitus proponi possunt, absque hoc quod explicitè aliquid credat.

Sed contra est quod dicitur ad Hebr. xi. 6. *Accedens ad Deum oportet credere, quia est, & quod inquirentibus se remunerator est.*

(a) *Pulvis:* in dexteram maxillam tuam, præbe illi & alteram.

(b) *Ita eod. Aican. Tarrac. alique, & editi plurim. ad virtutis.*

Respondeo dicendum, quod præcepta legi, quæ homo tenetur implere, dantur de actibus virtutum, qui sunt via perveniendi ad salutem. Actus autem virtutis, sicut supra dictum est (q. 1. x. art. 5.) sumitur secundum habitudinem habitus ad objectum. Sed in objecto cuilibet virtutis duo possunt considerari: scilicet id quod propriè & per se est objectum virtutis, quod necessarium est in omni actu virtutis; & iterum id quod est per accidens, sive consequenter se habens ad propriam rationem objecti, sicut ad objectum fortitudinis propriè & per se pertinet sustinere pericula mortis, & aggredi hostes cum periculo propter bonum commune; sed quod homo armetur, vel ense percutat in bello iusto, aut aliquid huiusmodi faciat, reductur quidem ad objectum fortitudinis, sed per accidens.

Determinatio ergo virtuosi actus ad proprium & per se est per objectum virtutis est sub necessitate præcepti, sicut & ipse virtutis actus; sed determinatio actus virtuosi ad ea quæ accidentaliter, vel secundario se habent ad proprium & per se virtutis objectum, non cadit sub necessitate præcepti, nisi pro loco, & tempore. Dicendum est ergo, quod fidei objectum per se est id per quod homo beatus efficitur, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 8.) Per accidens autem, aut secundario se habent ad objectum (b) fidei omnia quæ in sacra Scriptura divinitus tradita continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Iai, & alia huiusmodi.

Quantum ergo ad prima credibilia, quæ sunt articuli fidei, teneatur homo explicitè credere, sicut & tenetur habere fidem; quantum autem ad alia credibilia non teneatur homo explicitè credere, sed solum implicite, vel in preparatione animi, in quantum paratus est credere quicquid divina Scriptura continet. Sed tunc solum huiusmodi tenetur explicitè credere quando hoc ei consistit in doctrina fidei contineri.

Ad primum ergo dicendum, quod si in potestate hominis esse dicitur aliquid exclusio auxilii gratiæ, debent ad multa tenetur homo ad quæ non potest sine gratiâ reparare; sicut ad diligendum Deum, & proximum, & similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest cum auxilio gratiæ: quod quidem auxilium quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex justitia non datur; in partem præcedentis, aut saltem originalis peccati, ut Augustinus dicit in Lib. de correptione & gratiâ (cap. v. & vi.)

Ad secundum dicendum, quod homo tenetur ad determinate diligendum ea diligibilia quæ

quæ sunt propriè & per se caritatis objecta, scilicet Deum, & proximum. Sed objectio procedit de illis præceptis caritatis quæ quasi consequenter pertinent ad objectum caritatis.

Ad tertium dicendum, quod virtus obedientiæ propriè in voluntate consistit; & ideo ad actum obedientiæ sufficit promptitudo voluntatis subiecta præcipienti, quæ est propriè & per se objectum obedientiæ. Sed hoc præceptum, vel illud per accidens, vel consequenter se habet ad proprium & per se objectum obedientiæ.

## ARTICULUS VI.

Utrum omnes æqualiter teneantur ad habendam fidem explicitam.

*III. dist. xxv. quæst. 11. art. 2. quæst. 2. 3. & 4. & IV. dist. xxiv. quæst. 1. art. 3. quæst. 2. & ver. quæst. xlv. art. 11.*

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod æqualiter omnes teneantur ad habendam fidem explicitam. 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 (art. præc.) Ergo omnes æqualiter tenentur ad explicitè credendum.

2. Præterea. Nullus debet examinari de eo quod explicitè credere non tenetur. Sed quandoque 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 majorum. Sed hoc videtur periculosum: quia posset contingere quod illi majores errarent. Ergo videtur quod minores etiam debeant habere fidem explicitam. Sic ergo omnes æqualiter tenentur ad explicitè credendum.

Sed contra est quod dicitur Job 12. 14. *quod beatus arguit, & asina profectur iuxta eos:* quia videlicet minores, qui significantur per asinas, debent in credendis adherere majoribus, qui per boves significantur, ut Gregorius exponit in II. Moral. (cap. xvi. 1.)

Respondeo dicendum, quod explicatio credendorum fit per revelationem divinam. Credibilia enim naturalium rationem excedunt. Revelatio autem divina ordinat quodam ad inferiores pervenit per superiores, sicut ad homines per Angelos, & ad inferiores Angelos per superiores, ut patet per Dionysium in celest. Hiear. (cap. iv. & v. 1.) Et ideo pari ratione explicatio fidei oportet quod

S. Thom. Op. Tert. III.

(a) Ita infra. & editi omnes libri. Theologi tamen putant quantum ad omnia.

perveniat ad inferiores homines per majores, sic ideo sicut superiores Angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorum notitiam de rebus divinis quam inferiores, ut dicit Dionysius in xlv. cap. celest. Hiear. ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorum notitiam de credendis, & magis explicitè credere.

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

Ad secundum dicendum, quod simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei, nisi quando habetur suspitio quod sint ab hæreticis depravati: qui in his quæ ad subtilitatem fidei pertinent, solent fidem simplicium depravare. Si tamen inveniuntur non pertinaciter perverse doctrine adherere, si in talibus ex simplicitate deficient, non est imputatur.

Ad tertium dicendum, quod minores non habent fidem implicitam in fide majorum, nisi quatenus majores adherent doctrinæ divinæ. Unde & Apollolus dicit I. ad Corinth. xv. 16. *Imitatoris mei estote, sicut & ego Christi.* Unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina; à qua si aliqui majorem deficient, non præjudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt, nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adherent contra universalem Ecclesiæ fidem, quæ non potest deicere, Domino dicente Luc. xxii. 32. *Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua.*

## ARTICULUS VII.

Utrum explicitè credere mysterium incarnationis Christi sit de necessitate salutis apud omnes.

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod credere explicitè mysterium incarnationis Christi non sit de necessitate salutis apud omnes. Non enim tenetur homo explicitè credere ea quæ Angeli ignorant: quia explicatio fidei fit per revelationem divinam, quæ pervenit ad homines mediis angelibus, ut dictum est (art. præc. & I. P. quæst. cxii. art. 1.) Sed etiam Angeli mysterium incarnationis ignoraverunt: unde quærebant in Psalm. cxviii. 8. *Quis est iste Rex gloriæ? & Iai. lxxiii. 1. Quis est iste qui venit de Edom? ut Dionysius*

S. Thom. Op. Tert. III.



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 Lib. de verbis Domini (serm. LXI. cap. 11.) & super Joann. (tract. xx. i. amed.)

Respondeo dicendum, quod actus cuilibet potentie, vel habitus accipitur secundum ordinem potentie vel habitus ad suum obiectum. Obiectum autem fidei potest tripliciter considerari. Cum enim credere ad intellectum pertinet, prout est à voluntate motus ad assentiendum, ut dictum est (art. præc. ad 3.) 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 (quæst. 1. art. 1.) Quorum unum est materiale obiectum fidei: & sic ponitur actus fidei credere Deum: quia, sicut supra dictum est (ibid.) nihil proponitur nobis ad credendum, nisi secundum quod ad Deum pertinet. Aliud autem est formale ratio obiecti, quod est sicut medium, propter quod tali credibili assentitur: & sic ponitur actus fidei credere Deo: quia, sicut supra est dictum (ibid.) 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 à voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum. Veritas enim prima ad voluntatem refertur, secundum quod habet rationem finis.

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

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod credere Deum non convenit infidelibus sub ea ratione qua ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum esse sub his conditionibus quas fides determinat: & ideo nec vere Deum credunt: quia, ut Philosophus dicit IX. Metaph. (text. 22.) in simplicibus desinitis cognitionis est solum in non attingendo totaliter.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. 1. art. 1.) voluntas movet intellectum, & alias vires anime in finem: & secundum hoc ponitur actus fidei credere in Deum.

Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem.

III. dist. XXIV. art. 3. & I. cont. cap. v. & III. cap. CXVIII. & c. I. & ver. quæst. XIV. art. 10.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod credere aliquid supra rationem naturalem non sit necessarium ad salutem. Ad salutem enim, & perfectionem cuilibet 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 (quæst. 1. art. 4.) Ergo credere non videtur necessarium esse ad salutem.

2. Præterea. Periculose homo assentit illis in quibus non potest iudicare, utrum illud quod ei proponitur, sit verum, vel falsum, secundum illud Job XI. 11. *Nonne tuis verbis iudicatur?* Sed tale iudicium homo habere non potest in his quæ sunt fidei: quia homo non potest 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 Plal. XXXVII. 8. *Salus autem iustorum à Domino.* Sed invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, invisibilia conspiciuntur, sempiterna quoque virtus eius, & divinitas, ut dicitur Rom. 1. 20. quæ autem conspiciuntur intellectu, non creduntur. Ergo non est necessarium ad salutem ut homo aliqua credat.

Sed contra est quod dicitur Hebr. XI. 6. *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, & refluxum. Similiter etiam orbis planetarum moventur propriis motibus ad Occidente in Orientem, motu autem primi orbis ab Oriente in Occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum: quia ceteræ creature non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantem divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo, & cognoscendo singularia, sicut plantæ, & animalia. Natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni & veri rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Per-

Perfectio ergo rationalis creature non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinæ bonitatis. Unde & supra dictum est (1. 2. quæst. 111. art. 8.) quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum additæ à Deo doctore, secundum illud Joan. 1. 45. *Omni qui audit à Patre, & didicit, venit ad me.* Huius autem discipline sic homo particeps non statim, sed successively, secundum modum suæ naturæ. Omnis autem talis additens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat: sicut enim Philosophus dicit (Lib. I. Elench. cap. 11.) quod oportet ad *discendum credere.*

Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, præxigitur quod credat Deo, tamquam discipulus magistro docenti.

Ad primum ergo dicendum, quod quia natura hominis dependet à superiori natura, ad eius perfectionem non sufficit cognitio naturalis: sed requiritur quædam supernaturalis, ut supra dictum est (in corp.)

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

Ad tertium dicendum, quod invisibilia Dei altiori modo quantum ad plura percipit fides, quam ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens. Unde dicitur Eccli. 11. 25. *Plurimum super seipsum homini ostensa sunt ibi.*

## ARTICULUS IV.

Utrum credere ea quæ ratione naturali probari possunt, sit necessarium.

III. dist. XXIV. art. 3. quæst. 1. & I. cont. cap. IV. & ver. quæst. XIV. art. 10. cap. & Beati Trin. quæst. 111. art. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ea quæ ratione naturali probari possunt, non sint necessarium credere. 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, & fides: ut supra habitum est (quæst. 1. art. 4. & 5.) Cum ergo 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 ergo quadam 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 credere Deum esse unum, & incorporeum: quæ naturali ratione à 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: & hoc propter tria. Primo quidem ut citius homo ad veritatis divinæ cognitionem perveniat. Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse, & alia huiusmodi de Deo; ultimo hominibus addicenda proponitur, præsuppositis multis aliis scientiis: & 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, & necessitates temporalis vitæ, vel etiam propter torporem addicendi: qui omnino Dei cognitione fraudarentur, nisi proponerentur eis divina per modum fidei. Tertio propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficient. Cuius signum est, quia Philosophi de rebus humanis naturalis investigatione persecrantes in multis erraverunt, & sibi ipsi contraria senserunt, & sibi ipsi contraria sentierunt. Ut ergo esset indubitata, & certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi à Deo dicta, qui mentis non potest.

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

Ad secundum dicendum, quod de eodem non potest esse scientia, & fides apud eundem;

sed

(a) Ita ex margine cod. Tarraç. emendavit Garcia, quem sequuntur Nicolajus, & recentiores passim. Cod. Alcan. editio Rom. aliæque vetusta perfectione.

ete creditum à majoribus, implicite autem, & quasi obumbrate à minoribus, ita etiam & mysterium Trinitatis.

Et ideo etiam post tempus gratiæ divulgatæ tenentur omnes ad explicite credendum mysterium Trinitatis; & omnes qui renascuntur in Christo, hoc adipiscuntur per invocationem Trinitatis, secundum illud Matth. ult. 19. *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa duo explicite credere de Deo omni tempore, & quoad omnes necessarium fuit; non tamen est sufficiens omni tempore, & quoad omnes.

Ad secundum dicendum, quod ante Christi adventum fides Trinitatis erat occultata in fide majorum; sed per Christum manifestata est mundo, & per Apostolos.

Ad tertium dicendum, quod summa bonitas Descendendum modum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque Trinitate personarum; sed secundum quod intelligitur in se ipsa prout videtur à beatis, non potest intelligi sine Trinitate personarum. Et iterum ipsa (a) missio personarum divinarum perducit nos in beatitudinem.

## ARTICULUS IX. 19

*Utrum credenda sit meritoria.*

*III. P. quæst. vii. art. 3. ad 2.*

**A**D nonum sic proceditur. Videtur quod credere non sit meritorium. Principium enim merendi est caritas, ut supra dictum est (1. 2. quæst. cxv. art. 4.) Sed fides est præambula ad caritatem, sicut & natura. Ergo sicut actus naturæ non est meritorius, quia naturalibus non meremur, ita nec actus fidei.

2. Præterea. Credere medium est inter opinari, & 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 sufficientem induktivum ad credendum, non videtur hoc ei esse meritorium: quia non est ei iam liberum credere, & non credere. Si autem non habet sufficientem induktivum ad credendum, levitatis est credere, secundum illud Eccli. xix. 4. *Qui cito credit, levis est corde:* & sic non videtur esse meritorium. Ergo credere nullo modo est meritorium.

(a) Ita cum cod. Alcan. & Tarrac. Nicolajus, & edit. Patav. Al. visio.

Sed contra est quod dicitur ad Hebr. xi. 33. quod *sancti per fidem adsepi sunt reprimisimæ*: quod non esset, nisi credendo mererentur. Ergo ipsum credere est meritorium.

Respondendo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. cxv. art. 3. & 4.) actus nostri sunt meritorii, in quantum procedunt ex libero arbitrio moto à Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus, qui subicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum, potest meritorius esse.

Ipsam autem credere est actus intellectus assentientis veritati divini ex imperio voluntatis à Deo motæ per gratiam; & sic subicitur libero arbitrio in ordine ad Deum: unde actus fidei potest esse meritorius.

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 nisi virtute formæ; neque etiam dispositio præcedens, antequam forma adveniat; sed postquam forma advenit, 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 sit meritorius per caritatem, sicut & actus naturæ; & actus naturalis liberi arbitrii.

Ad secundum dicendum, quod in scientia duo possunt considerari, scilicet ipse assensus scientis in rem scitam, & consideratio rei scite. Assensus autem scientiæ non est meritorius, quia sciens cogitur ad assentendum per efficaciam demonstrationis; & ideo assensus scientiæ non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scite subicitur 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 subicitur libero arbitrio: & ideo quantum ad utrumque actus fidei potest esse meritorius. Sed opinio non habet firmum assensum: est enim quiddam debile, & infirmum, secundum Philosophum in I. Posterior. (text. 44.) unde non videtur procedere ex perfecta voluntate: & sic ex parte assensus non multum videtur habere rationem meriti; sed ex parte considerationis actualis potest meritoria esse.

Ad

Ad tertium dicendum, quod ille qui credit, habet sufficientem induktivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divini doctrine miraculis confirmatæ, & quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis: (a) unde non leviter credit. Tamen non habet sufficientem induktivum ad sciendum: & ideo non tollitur ratio meriti.

## ARTICULUS X. 20

*Utrum ratio induktivum ad ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei.*

*III. dist. xxiv. art. 3. quæst. 3. & I. cons. cap. viii.*

**A**D decimum sic proceditur. Videtur quod ratio induktivum ad ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei. Dicit enim Gregorius in quadam homilia (xxvi. in Evang. in principio) quod *fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum*. Si ergo ratio humana sufficienter experimentum præbet, totaliter excludit meritum fidei. Videtur ergo quod qualicumque ratio humana inducitur ad ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei.

2. Præterea. Quicquid diminuit rationem virtutis, diminuit rationem meriti: quia *felicitas virtutis est premium*, ut Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. ix. cir. princ.) Sed ratio humana videtur diminuire rationem virtutis ipsius fidei: quia de ratione fidei est quod sit non apparentium, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 4. & 5.) Quanto autem plures rationes inducuntur ad aliquid, tanto minus hoc est non apprens. Ergo ratio humana inducitur ad ea quæ sunt fidei, meritum fidei diminuit.

3. Præterea. Contrarium contrariæ sunt causa. Sed id quod inducitur in contrarium fidei, auget meritum fidei, sive sit persecutio cogentis ad recedendum à fide, sive etiam sit ratio aliqua hoc persuadens. Ergo ratio coadjuvans fidem diminuit meritum fidei.

Sed contra est quod I. Pet. xii. 13. dicitur: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quæ in vobis est, fide, & spe*. Non autem ad hoc induceret Apostolus, si per hoc meritum fidei diminueretur. Non ergo ratio diminuit meritum fidei.

Respondendo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.) actus fidei potest esse meritorius, in quantum subicitur voluntati non solum quan-

tum ad usum, sed etiam quantum ad assensum. Ratio autem humana inducitur ad ea quæ sunt fidei, dupliciter se potest habere ad voluntatem credentis.

Uno quidem modo sicut præcedens; puta cum aliquis (b) aut non haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum; (c) nisi ratio humana induceretur; & sic ratio humana inducitur diminuit meritum fidei. Sic etiam supra dictum est (1. 2. quæst. xxv. art. 3. ad 1. & quæst. xxvii. art. 6. ad 1.) quod passio præcedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuosius 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, & super ea excogitat, & amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest; & quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum majoris meriti. Sic etiam passio consequens in virtutibus moralibus est signum promptioris voluntatis, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xxv. art. 3. ad 1.) Et hoc significatur Joan. xv. 4. ubi Samaritani ad mulierem, per quam ratio humana figuratur, dixerunt: *Non propter tuam loquaciam credimus*.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur in casu illo, quando homo non habet voluntatem credendi ea quæ sunt fidei, nisi propter rationem inducitur. 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 diminuitur meritum fidei.

Ad secundum dicendum, quod rationes quæ inducuntur ad auctoritatem fidei, non sunt demonstrationes, quæ in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt; & ideo non desunt esse non apparentis: sed remouent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur: unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei, nec ratio fidei. Sed

(a) Ita cod. Alcan. & Paris. Nicolajus, & edit. Patav. 1712. optime. Edit. Rom. alia versio, Theologi ex cod. Camer. utique, & edit. Patav. 1698. unde non leviter credit, cum habeat sufficientem induktivum ad credendum: & ideo non tollitur ratio meriti. Edit. Colen. erronee profus. Tamen non habet sufficientem induktivum ad credendum &c. (b) Ita cod. & editi passim. Al. aut tantum haberet. (c) Ita eodem cod. & editi communiter. Al. nisi quia ratione humana induceretur.

raciones demonstrativæ inducunt ad ea quæ sunt fidei præambula, non tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur; non tamen diminuant rationem caritatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum, etiam si non apparent: & ideo non diminuit ratio meriti.

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, & firma in fide. Et ideo etiam Martyres majus fidei meritum habuerunt, non recedentes à fide propter persecutiones; & etiam sapientes majus meritum fidei habent, non recedentes à fide propter rationes Philosophorum; vel hæreticorum contra fidem inductas. Sed ea quæ conveniunt fidei, non semper diminuant promptitudinem voluntatis ad credendum: & ideo non semper diminuant meritum fidei.

### QUÆSTIO III.

De exteriori actu fidei,  
in duos articulos divisa.

**D**Einde considerandum est de exteriori fidei actu, qui est confessio & circa hoc quaeruntur duo.

Primo, utrum confessio sit actus fidei. Secundo, utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem.

### ARTICULUS. I.

Utrum confessio sit actus fidei.

III. dist. XVII. quest. 111. art. 2. quest. 3.  
& Rom. x. lect. 2.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod confessio non sit actus fidei. Non enim idem actus pertinet ad diversas virtutes. Sed confessio pertinet ad poenitentiam, cujus 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 & Apostolus ad Ephes. ult. 19. petit orari pro se, ut detur sibi cum fiducia notum facere mysterium Evangelii. Sed non recedete à bono propter confusionem, vel timorem pertinet ad fortitudinem, quæ moderatur audaciam, & timores. Ergo videtur quod confessio non sit actus fidei, sed magis fortitudinis, vel constantiæ.

3. Præterea. Sicut per fidei fervorem indu-

ctur aliquis ad confitendum fidem exterius, ita etiam inducitur ad alia exteriora bona opera faciendâ: dicitur enim Gal. v. 6. quod fides per dilectionem operatur. Sed alia exteriora opera non ponuntur actus fidei. Ergo etiam neque confessio.

Sed contra est quod II. ad Theffal. 1. super illud, Et opus fidei in virtute, dicit Glossa (ordin.) id est, ,, confessionem, quæ proprie est opus fidei.

Respondeo dicendum, quod actus exteriores illius virtutis proprie sunt actus ad cujus fines secundum suas species referuntur; sicut jejuniare secundum suam speciem refertur ad finem abstinentiæ, quæ est compescere carnem: & 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 Corinth. xv. 13. Habentes eundem spiritum fidei credimus. ,, propter quod & 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 & exterior confessio.

Ad primum ergo dicendum, quod triplex est confessio, quæ in Scripturis laudatur. Una est confessio eorum quæ sunt fidei: & ista est proprius actus fidei, utpote relata ad fidei finem, sicut dictum est (in corp.) Alia est confessio gratiarum actionis, sive laudis: & ista est actus lætitiæ, ordinatur ad honorem Deo exterius exhibendum, quod est finis lætitiæ. Tertia est confessio peccatorum: & hæc ordinatur ad deletionem peccati, quæ est finis poenitentiae: unde pertinet ad poenitentiam.

Ad secundum dicendum, quod removens prohibens non est causa per se, sed per accidens, ut patet per Philosophum in VIII. Phys. (tex. 32.) Unde fortitudo, quæ removet impedimentum confessionis fidei, scilicet timorem, vel erubescitiam, non est proprie, & per se causa confessionis, sed quasi per accidens.

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

AR.

### ARTICULUS II.

Utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem.

III. dist. XXI. art. 8. quest. 2. ad 3. & Rom. x. lect. 2. & cap. XIV. lect. 3.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod confessio fidei non sit necessaria ad salutem. Illud enim videtur ad salutem sufficere per quod homo attingit finem virtutis. Sed finis proprius fidei est conjunctio 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 instructos. Ergo videtur quod minores non teneantur ad fidei confessionem.

3. Præterea. Illud quod potest vergere in scandalum, & perturbationem aliorum, non est necessarium ad salutem: dicit enim Apostolus I. ad Corinth. x. 32. Sine offensione esto Judeis, & Gentibus, & 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. 10. Corde credimus ad justitiam, nec 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 eodem modo est de necessariis ad salutem, quo modo potest cadere sub præcepto affirmativo divinæ legis. Præcepta autem affirmativa, ut supra dictum est (I. 2. quest. lxxi. art. 5. ad 3. & quest. lxxxvii. art. 1. ad 2.) non obligant ad semper, etsi semper obligent; obligant autem pro loco, & tempore secundum alias circumstantias debitas, secundum quas oportet actum humanum limitari ad hoc quod sit actus virtutis.

Sic ergo confiteri fidem non semper, neque in quolibet loco est de necessitate salutis, sed in aliquo loco, & tempore, quando scilicet per omissionem hujus confessionis subtraheretur honor debitus Deo, & etiam utilitas proximis impendenda; puta si aliquis interrogatus de fide taceret, & ex hoc crederetur vel quod non haberet fidem, vel quod fides non esset vera, vel alii per ejus taciturnitatem averterentur à fide. In hujusmodi enim casibus confessio fidei est de necessitate salutis.

Ad primum ergo dicendum, quod finis fidei, sicut & aliarum virtutum, refertur ad finem in caritatis, qui est amor Dei, & proximi: & ideo quando honor Dei, vel utilitas proximi hoc exposcit, non debet esse contentus homo ut per fidem suam ipsi veritati divinæ conjungatur, sed debet fidem exterius confiteri.

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

Ad tertium dicendum, quod si turbatio infidelium oritur de confessione fidei manifesta, absque aliqua utilitate fidei, vel fidelium, non est laudabile in tali casu fidem publice confiteri: unde Dominus dicit Math. xv. 6. Nolite sanctum dare canibus; (a) neque margaritas vestras spargere ante porcos. ,, ne converti dimittant vos. Sed si utilitas fidei aliqua speretur, aut necessitas adfit, contempta perturbatione (b) infidelium, debet homo publice fidem confiteri: unde Math. xv. 12. dicitur, quod cum discipuli dixissent Domino, quod Pharisei auditio ejus verba scandalizati sunt; Dominus respondit. Sinite illos; scilicet turbati: ceci sunt, & duci eorum.

### QUÆSTIO IV.

De ipsa fidei virtute,  
in octo articulos divisa.

**D**Einde considerandum de ipsa fidei virtute: & primo quidem de ipsa fide; secundo de habentibus fidem; tertio de causa fidei; quarto de effectibus ejus.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo, quid sit fides.

Secundo, in qua vi animæ sit sicut in subiecto.

Tertio, utrum forma ejus sit caritas.

Quarto, utrum eadem numero sit fides formata, & informis.

Quinto, utrum fides sit virtus.

Sexto, utrum sit una virtus.

Septimo, de ordine ejus ad alias virtutes.

Octavo, de comparatione certitudinis ejus ad certitudinem virtutum intellectuales.

AR.

(a) Vulgata: neque mittatis margaritas vestras ante porcos, &c. (b) In codicibus & editis passim. Al. fidelium.

*Utrum hoc sit competens fidei definitio: Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.*

III. dist. XXI. quæst. 2. art. 2. & cor. quæst. XIV art. 2. & 1. quæst. XLVI. art. 3. cor. & Rom. 1. lect. 6. & ad Heb. XI.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod sit incompetens fidei definitio quam Apostolus ponit ad Hebr. XI. dicens: *Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.* Nulla enim qualitas est substantia. Sed fides est qualitas, cum sit virtus theologica, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxii. art. 3.) Ergo non est substantia.

2. Præterea. Diverſarum virtutum diverſa sunt objecta. Sed res speranda est objectum spei. Non ergo debet poni in definitione fidei tantquam ejus objectum.

3. Præterea. Fides magis perficitur per caritatem quam per spem: quia caritas est forma fidei, ut infra patebit (art. 3. hujus quæst.) Magis ergo poni debuit in definitione fidei res diligenda quam res speranda.

4. Præterea. Idem non debet poni in diverſis generibus. Sed *substantia*, & *argumentum* sunt diverſa genera non subalternatim posita. Ergo inconvenienter fides dicitur esse *substantia*, & *argumentum*. Inconvenienter ergo describitur fides.

5. Præterea. Per argumentum veritas manifestatur ejus ad quod inducitur argumentum. Sed illud dicitur esse apparenſis cujus veritas est (a) manifesta. Ergo videtur oppositum improprietate in hoc quod dicitur, *Argumentum non apparentium*: quia argumentum facit rem prius non apparenſem postea apparenſem. Ergo male dicitur, *Rerum non apparentium*. Inconvenienter ergo describitur fides.

In contrarium sufficit auctoritas Apostoli. Respondeo dicendum, quod licet quidam dicant, prædicta Apostoli verba non esse fidei definitionem, quia definitio indicat rei quidditatem, & essentiam, ut habetur VI. Met. (tex. 19.) tamen si quis recte consideret omnia ex quibus fides potest definiti, in prædicta descriptione tanguntur, licet verba non ordinentur sub forma definitionis; sicut etiam a quod Philosophos prætermiſſa syllogistica forma syllogismorum principia tanguntur.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum habitus cognoscantur per actus, & actus per objecta; fides, cum sit habitus quidam, debet definiti per proprium actum in

comparatione ad proprium objectum. Actus autem fidei est credere, sicut supra dictum est (quæst. 11. art. 2. & 3.) qui actus est intellectus determinati ad unum ex Imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem & ad objectum voluntatis, quod est bonum & ad objectum intellectus, quod est verum. Et quia fides, cum sit virtus theologica, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxii. art. 3.) habet idem pro objecto, & sine, necesse est quod objectum fidei, & sine proportionabiliter sibi respondeant. Dictum est autem supra (quæst. 1. art. 1. & 4.) quod veritas prima est objectum fidei, secundum quod ipsa est non visa, & ea quibus propter ipsam inhæretur: & 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. 25. *Quod non videmus speramus*. Veritatem enim videre, est ipsam habere. Non autem sperat aliquis id quod jam habet: sed spes est de hoc quod non habetur, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxvii. art. 4.) Sic ergo habitudo actus fidei ad finem, qui est objectum voluntatis, significatur in hoc quod dicitur: *Fides est substantia rerum sperandarum*. Substantia enim solet dici prima inchoatio cujuscumque rei, & maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio; puta si dicamus, quod prima principia indemonstrabilia sunt (b) substantia scientia, quia scilicet primum quod in nobis est de scientia, sunt hujusmodi principia, & 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 adheremus, ut patet per ea quæ supra de felicitate dicta sunt (1. 2. quæst. 111. art. 8. & quæst. 19. art. 3.)

Habitudo autem actus fidei ad objectum intellectus, secundum quod est objectum fidei, designatur in hoc quod dicitur *argumentum non apparentium*; & sumitur argumentum pro argumenti effectu. Per argumentum enim intellectus inducitur ad inhærendum alicui vero: unde ipsa firma adhesio intellectus ad veritatem fidei non apparenſem vocatur hic *argumentum*. Unde alia littera habet *convictio* (ut legitur Aug. tract. lxxix. in Joan.) quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis vincitur ad assentiendum his quæ non videt: si quis ergo in formam definitionis hujusmodi ver-

(a) Nicolajus manifesta. (b) Ita editio. passim cum MSS. de subjecta.

verba reducere velit, potest dicere, quod *fides est habitus mentis, qui inchoatur: vita æterna in nobis, facta in intellectu assentire non apparentibus.*

Per hoc (a) autem fides ab omnibus aliis distinguitur quæ ad intellectum pertinent. Per hoc enim quod dicitur *argumentum*, distinguitur fides ab opinione, suspitione, & dubitatione, (b) per quæ non est adhesio intellectus firma ad aliquid; per hoc autem quod dicitur *non apparentium*, distinguitur fides a scientia, & intellectu per quæ aliquid fit apparenſis; per hoc autem quod dicitur *substantia sperandarum rerum*, distinguitur virtus fidei a fide communiter sumpta, quæ non ordinatur ad beatitudinem speratam.

Omnes autem alie definitiones, quæcumque de fide dantur, explicationes sunt hujus quam Apostolus ponit. Quod enim dicit Augustinus (tract. xl. in Joan. à med. & Lib. II. Q. Evang. quæst. xxxix. in princ.) *Fides est virtus quæ creditur quæ non videtur*; & quod dicit Damascenus (Lib. IV. orth. Fid. cap. xli.) quod *fides est non inquisitivus consensus*; & alii dicunt, quod *fides est certitudo animi quadam de absentibus supra opinionem, & infra scientiam, idem est ei quod Apostolus dicit, Argumentum non apparentium*. Quod vero Dionysius dicit VIII. cap. de div. Nom. (vers. fin. lect. 5.) quod *fides est manens credentium fundamentum, collocari eo in veritate, & in ipsi veritatem ostendens, idem est ei quod dicitur, Substantia rerum sperandarum*.

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

Ad secundum dicendum, quod cum fides pertinet ad intellectum, secundum quod imperatur à voluntate, oportet quod ordinetur, sicut ad finem, ad objecta illarum virtutum quibus perficitur voluntas; inter quas est spes, ut infra patebit (q. xviii. art. 1.) Et ideo in definitione fidei ponitur objectum spei.

Ad tertium dicendum, quod dilectio potest esse & viliorum, & non viliorum, & præsentium, & absentium; & ideo res diligenda non ita proprie adaptatur fidei, sicut res speranda; cum spes semper sit absentium, & non viliorum.

Ad quartum dicendum, quod *substantia*, & *argumentum*, secundum quod in definitione fidei ponuntur, non important diverſa

genera fidei, neque diverſos actus, sed diverſas habitudines unius actus ad diversa objecta, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod argumentum quod sumitur ex propriis principiis rei, facit rem esse apparenſem; sed argumentum quod sumitur ex auctoritate divina, non facit rem in se esse apparenſem: & tale argumentum ponitur in definitione fidei.

## ARTICULUS II. 24

*Utrum fides sit in intellectu sicut in subiecto.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod fides non sit in intellectu sicut in subiecto. Dicit enim Augustinus in Lib. de prædest. sanctorum (simplic. cap. v. in fin.) 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 obediens. Tota ergo laus fidei ex obedientia esse videtur. Sed obedientia est in voluntate. Ergo & fides: non ergo est in intellectu.

3. Præterea. Intellectus est vel speculativus, vel practicus. Scilicet fides non est in intellectu speculativo, cum nihil dicat de evitabili, & fugiendo ut dicitur in III. de Anima (text. 34. & 46.) non est ergo principium operationis. Fides autem est quæ per dilectionem operatur, ut dicitur ad Galat. v. 6. Similiter etiam nec in intellectu practico, cuius objectum est verum contingens factibile, vel agibile. Objectum enim fidei est verum æternum, ut ex supra dictis patet (quæst. 1. art. 1.) Non ergo fides est in intellectu sicut in subiecto.

Sed contra est quod fidei succedit visus patriæ, secundum illud I. ad Cor. XIII. 12. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*. Sed visio est in intellectu. Ergo & fides.

Respondeo dicendum, quod cum fides sit quedam virtus, oportet quod actus ejus sit perfectus. Ad perfectionem autem actus qui ex duobus activis principiis procedit, requiritur quod utrumque activorum principiorum sit perfectum. Non enim bene potest secari, nisi & focans habeat artem, & terra sit bene disposita ad secundum. Dispositio autem ad bene agendum in illis potentis animæ quæ se habent (c) ad opposita, est habitus, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xli. art. 4. ad 2. & 3.) Et ideo oportet quod actus

D pro-

(a) Al. enim. (b) Ita editio. quæ vidimus omnes, quam lectionem probat Garcia. In eisd. voce adhæſio est vox alia abbreviata, quæ potest legi prima, vel plena. (c) Ita cum MSS. edis passim. Edit. Rom. alique vetusta ad objecta.

procedens ex duabus talibus potentis sit perfectus habitu aliquo præexistente in utraque potentiarum. Dicitur autem esse supra (quæst. 11. art. 1. & 2.) quod credere est actus intellectus, secundum quod movetur à voluntate ad assentiendum. Procedit autem huiusmodi actus à voluntate, & ad intellectus; quorum utrumque natum est per habitum perfecti 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 prudentie in ratione, & habitus temperantie in concupiscibili. Credere autem immediate est actus intellectus: quia objectum 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.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus fides accipit pro actu fidei, qui dicitur consistere in credentium voluntate, in quantum est imperio voluntatis intellectus creditibilis assentit.

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

Ad tertium dicendum, quod fides est in intellectu speculativo sicut in subiecto, ut manifeste patet ex fidei objecto. Sed quia veritas prima, quæ est fidei objectum, est finis omnium desideriorum, & actionum nostrarum, ut patet per Augustinum in I. de Trin. (cap. viii. in med.) inde est quod per dilectionem operatur; sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus, ut dicitur in III. de Anima (text. 49.)

## ARTICULUS III.

25

*Utrum caritas sit forma fidei.*

*Inf. quæst. xxv. art. 2. & III. dist. xxii. quæst. 111. art. 1. quæst. 2. & dist. xxvii. quæst. 11. art. 4. quæst. 3. & vers. quæst. xxv. art. 5. & quæst. 13. art. 3.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod caritas non sit forma fidei. Unumquodque enim forsitur speciem per suam formam. Eorum ergo quæ ex opposito dividuntur, si-

(a) Ita edit. Patav. Omnes alia formam.

cut diversa species unius generis, unum non potest esse forma alterius. Sed fides, & caritas dividuntur ex opposito I. ad Corinth. xlii. sicut diversa species virtutis. Ergo caritas non potest esse forma fidei.

2. Præterea. Forma, & id cuius est forma, sunt in eodem, quia ex his 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. 1. 5. *Ad obedientiam fidei in omnibus gentibus.* Ergo obedientia magis est forma fidei quam caritas.

Sed contra est quod utrumquodque operatur per suam habitum. Fides autem per dilectionem operatur. Ergo dilectio caritas est fidei forma.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex superioribus patet (1. 2. quæst. 1. art. 3. & quæst. xvii. art. 6.) actus voluntatis speciem recipiunt à fine, qui est voluntatis objectum. Id autem à quo aliquid speciem forsitur, se habet ad modum forme in rebus naturalibus. Et ideo cuiuslibet actus voluntatis forma quodammodo est finis, ad quem ordinatur: tum quia ex ipso recipit (a) speciem; tum etiam quia modus actionis oportet quod respondeat proportionaliter fini. Manifestum est autem ex prædictis (art. 1. vii. quæst.) quod actus fidei ordinatur ad objectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem. Hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium objectum caritatis.

Et ideo caritas dicitur forma fidei, in quantum per caritatem actus fidei perficitur, & formatur.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas dicitur esse forma fidei, in quantum informat actum ipsius. Nihil autem prohibet, unum actum à diversis habitibus informari, & secundum hoc ad diversas species reduci ordine quodam, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xviii. art. 6. & 7. & quæst. lvi. art. 2.) cum de actibus humanis in communi ageretur.

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 (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod etiam ipsa obedientia, & similiter spes, & quæcumque alia virtus posset præcedere actum fidei, rationabiliter formatur à caritate, sicut infra patebit (quæst. xxii. art. 8.) & ideo ipsa caritas ponitur forma fidei.

AR-

## ARTICULUS IV.

26

*Utrum fides informis possit fieri formata, vel à converso.*

*III. dist. xxii. quæst. 111. art. 4. & IV. dist. xvii. quæst. 11. art. 1. quæst. 3. cor. & vers. quæst. xiv. art. 7. & ad Rom. 1. 1. 6.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod fides informis non fiat formata, nec à converso. Quia, ut dicitur I. ad Corinth. xlii. 10. *cum veneris quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed fides informis imperfecta est respectu formatae. 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 Jac. 1. 20. *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 infideli. Sed adveniens homini infideli causat in eo habitum fidei. Ergo etiam adveniens infideli, qui habebat prius habitum fidei informis, causat in eo alium habitum fidei.

4. Præterea. Sicut Boetius dicit, *accidentia alterari non possunt.* Sed fides est quoddam accidens. Ergo non potest eadem fides quandoque esse formata, & quandoque informis.

Sed contra est quod Jacob. 1. super illud, *Fides sine operibus mortua est*, dicit Glossa (in terlin.) quibus revivificat. Ergo fides quæ erat prius mortua, & informis, fit formata, & vivens.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuerunt diversæ opiniones. Quidam enim dixerunt, quod alius est habitus fidei formatae, & informis; sed adveniente fide formata, tollitur fides informis, & similiter homini post fidem formatam peccanti mortaliter, succedit alius habitus fidei informis à Deo infusus. Sed hoc non videtur esse conveniens quod gratia adveniens homini aliquid Dei donum excludat, neque etiam quod aliquid Dei donum homini infundatur propter peccatum mortale.

Et ideo alii dixerunt, quod sunt quidem diversi habitus fidei formatae, & informis; sed tamen, adveniente fide formata, non tollitur habitus fidei informis, sed simul manet in eodem cum habitu fidei formatae. Sed hoc etiam videtur esse inconveniens quod habitus fidei informis in habente fidem formatam remaneat otiosus.

*S. Th. Op. Tom. III.*

(a) Ita codd. Tarracon. Alcan. & Camer. sed Nicolajus, & edit. Patav. fidei perfectæ. Al. fidei neque perfectæ, neque imperfectæ: item de ratione rei perfectæ. Theologi notant imperfectæ esse positum à D. Thoma: quo fundamento? etiam tamen nostram lectionem.

Et ideo aliter dicendum, quod idem est habitus fidei formatae, & informis. Cujus 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 fidei habitus possit diversificari. Distinctio autem fidei formatae, & informis est secundum id quod pertinet ad voluntatem, id est secundum caritatem, non autem secundum illud quod pertinet ad intellectum. Unde fides formata, & informis non sunt diversi habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli est intelligendum, quando imperfectio est de ratione imperfectæ; tunc enim oportet quod adveniente perfectio, 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, & ideo idem numero qui erat puer, fit vir. Informitas autem fidei non est de ratione (a) fidei, sed per accidens se habet ad ipsam, ut dictum est (in corp.) Unde ipsamet fides informis fit formata.

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

Ad tertium dicendum, quod gratia facit fidem, non solum quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quando fides durat. Dicitur enim supra (P. l. quæst. cix. art. 1. & 122. quæst. cix. art. 9.) quod Deus semper operatur justificationem hominis, sicut Sol semper operatur illuminationem aeris. Unde gratia non minus facit adveniens fideli quam adveniens infideli: quia in utroque operatur fidem: in uno quidem confirmando, & 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 è contrario secundum peccatum mortale non tollit gratiam ab eo qui eam amisit per peccatum mortale præcedens.

Ad quartum dicendum, quod per hoc

D 2

quod quod

quod fides formata sit informis, non mutatur ipsa fides, sed mutatur subiectum fidei, quod est anima; quod quandoque quidem habet fidem sine caritate, quandoque autem eam caritatem.

## ARTICULUS V. 27

Utrum fides sit virtus.

I. 2. quæst. lxxv. art. 2. & III. dist. xxxi. quæst. 11. art. 4. quæst. 1. & quæst. xlv. art. 1. quæst. 2. & v. quæst. xiv. art. 3. & 6.

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod fides non sit virtus. Virtus enim ordinatur ad bonum: nam virtus est quæ bonum facit habentem, ut dicit Philosophus in II. Ethic. (cap. vi.) Sed fides ordinatur ad verum. Ergo fides non est virtus.

2. Præterea. Perfectior est virtus insofar quam acquiritur. Sed fides propter sui imperfectionem non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas, ut patet per Philosophum in VI. Ethic. (cap. i.) circa principium. Ergo multo minus potest poni virtus infusa.

3. Præterea. Fides formata, & informis sunt eiusdem speciei, ut dictum est (art. præc.) Sed fides informis non est virtus, quia non habet connexionem cum aliis virtutibus. Ergo nec fides formata est virtus.

4. Præterea. Gratia gratis datur, & fructus distinguuntur à virtutibus. Sed fides enumeratur inter gratias gratis datas L. Corinth. xii. & similiter inter fructus, ad Galat. v. Ergo fides non est virtus.

Sed contra est quod homo per virtutes iustificatur: nam iustitia est tota virtus, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 1.) Sed per fidem homo iustificatur, secundum illud ad Roman. v. i. Iustificati ergo ex fide pacem habemus &c. Ergo fides est virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex predictis patet (1. 2. quæst. lxxv. art. 3. & 4.) 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 obiectum, quod est verum; aliud autem est ut voluntas in-

fallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem 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 (quæst. lxxv. art. 3.) Ex caritate autem, quæ format fidem, habet anima quod infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum. Et ideo fides formata est virtus.

Fides autem informis non est virtus: (a) 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, & prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxv. art. 4. & quæst. lxxv. art. 1.) quia ad actum temperantia requiritur & actus rationis, & actus (b) concupiscibilis, sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis, & actus intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsum verum est bonum intellectus, cum sit eius perfectio: & 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.

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

Ad tertium dicendum, quod fides formata, & informis non differant specie, sicut in diversis speciebus existentibus; differunt autem sicut perfectum, & imperfectum in eadem specie. Unde fides informis, cum sit imperfecta, non pergit ad perfectam rationem virtutis; nam virtus est perfectio quædam, ut dicitur in VII. Physic. (text. 17. & 18.)

Ad quartum dicendum, quod quidam ponunt, quod fides, quæ commemoratur inter gratias gratis datas, est fides informis.

Sed hoc non conveniunt dicitur: quia gratia gratis data, quæ ibi enumeratur, non sunt communes omnibus membris Ecclesiæ. Unde Apostolus dicit: *Divisum est gratiarum sanctorum: Alii datur hoc, alii datur illud.* Fides autem informis est communis omnibus mem-

(a) Ita ex codicibus editi omnes. Nicolaus cum Theologis sic ordinat: quia etsi actus fidei informis habeat perfectionem debitam ex parte intellectus &c. (b) Ita cod. Tarraç. Alcan. Paris. cum Nicolaio & edit. Patav. Al. concupiscientia.

membris Ecclesiæ: quia informitas non est de substantia eius, secundum quod est donum gratuitum.

Unde dicendum est, quod sumitur ibi pro aliqua fidei excellentia; sicut pro constantia fidei, ut dicit Glossa (interl. ibid.) vel pro ferme fidei. Fides autem ponitur fructus, secundum quod habet aliquam delectationem in suo actu ratione certitudinis: unde ad Galat. v. ubi enumerantur fructus, exponitur fides de invisibilibus certitudo.

## ARTICULUS VI. 28

Utrum fides sit una virtus.

III. dist. xxxi. quæst. 11. art. 6. quæst. 2. & IV. dist. 1. quæst. 11. art. 2. quæst. 5. cor. & v. quæst. xiv. art. 12. & Rom. v. lect. 3. fin. & lect. 6. & II. Corinth. 11. lect. 1. fin.

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod non sit una fides. Sicut enim fides est donum Dei, ut dicitur ad Ephes. v. ita etiam sapientia, & scientia inter dona Dei computantur, ut patet I. II. Sed sapientia, & scientia differunt per hoc quod sapientia est de æternis, scientia vero de temporalibus, ut patet per Augustinum XIII. de Trinit. (cap. xix. a princ.) Cum ergo fides sit de æternis, & de quibusdam temporalibus, videtur quod non sit una fides, sed distinguatur in partes.

2. Præterea. Confessio est actus fidei, ut supra dictum est (quæst. 11. art. 1.) Sed non est una & eadem confessio fidei apud omnes: nam quod nos confitemur factum, antiqui patres constabantur futurum, ut patet I. II. 14. 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 dicit Apostolus ad Ephes. iv. 5. *Unus Dominus, una fides.*

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

fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est una specie, & differens numero in diversis.

Si vero sumatur pro eo quod creditur, sic etiam est una fides: quia idem est quod ab omnibus creditur; & si sint diversa credibilia, quæ communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad unum.

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 (quæst. 1. art. 1.) Et ideo fides una est de temporalibus, & æternis. Secus autem est de sapientia, & scientia, quæ considerant temporalia, & æterna secundum proprias rationes utrorumque.

Ad secundum dicendum, quod illa differentia præteriti, & futuri non contingit ex aliqua diversitate rei creditæ, sed ex diversa habitudine credentium ad unam rem creditam, ut etiam supra habitum est (1. 2. quæst. 11. art. 4. & quæst. xvii. art. 1. ad 1.)

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de diversitate fidei secundum numerum.

## ARTICULUS VII. 29

Utrum fides sit prima inter virtutes.

1. 2. quæst. vi. art. 6. & III. dist. xlii. quæst. 11. art. 5. & v. quæst. xv. art. 2. cor. & ad 1. & 2. & art. 3. ad 4.

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod fides non sit prima inter virtutes. Dicitur enim Luc. xii. in Glossa (ordin. Ambr.) super illud *Dico vobis amici mei*, quod fortitudo est fidei fundamentum. Sed fundamentum est prius eo cuius est fundamentum. Ergo fides non est prima virtus.

2. Præterea. Quædam Glossa (interl. Casiod.) dicit (a) super illud Psalm. *Noli amulari* (in ea verba *Spera in Domino* Psalm. xxxvi.) quod spes introducit ad fidem. Spes autem est virtus quædam, ut infra dicitur (quæst. xvii. art. 1.) Ergo fides non est prima virtus.

3. Præterea. Supradictum est (art. 2. huj. quæst.) quod intellectus credentis inclinatur ad assentiendum his quæ sunt fidei, ex obedientia ad Deum. Sed obedientia est etiam quædam virtus. Non ergo fides est prima virtus.

4. Præterea. Fides informis non est fundamentum, sed fides formata, sicut in Glossa (in-

(a) Ita ex codicibus editi veteres. Nicolaus & edit. Patav. super illud, *Spera in Domino* in Psal. xxxvi. *Noli amulari*, quod spes &c. ex margine in textum tradidit annotationes.

(interl. & ord. Aug. Lib. de fid. & operib. cap. xvii. sup. illud *Fundamentum eris aliud* &c.) dicitur I. ad Corinth. 111. Formatur autem fides per caritatem, ut supra dictum est (art. 5. hujus quest.) Ergo fides à caritate habet quod sit fundamentum. Caritas ergo est (a) magis fundamentum quam fides: nam fundamentum est prima pars ædificii: & 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 Hebr. xi. 1. quod fides est substantia sperantiam veram. Sed substantia habet rationem primam. 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 (1. 2. quest. xi. 11. art. 3. & quest. xxxiv. art. 4. ad 1.) necesse est virtutes theologicas, quarum objectum 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, & 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 objectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes, & 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. Phys. (text. 32.) Et secundum hoc aliquæ virtutes possunt dici per accidens priores fide, inquantum remouent impedimenta credendi; sicut fortitudo remouet inordinatum timorem impediendum fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei; & idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamvis non sint veræ virtutes, nisi præsupposita fide, ut patet per Augustinum in Lib. IV. contra Iulianum (cap. 111.)

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod spes non potest uniuersaliter introducere ad fidem. Non

enim potest spes haberi de æterna beatitudine, nisi credatur possibile: quia impossibile non cadit sub spe, ut ex supra dictis patet (1. 2. quest. xi. art. 1.) Sed ex spe aliquis introduci potest ad hoc quod perseveret in fide, vel quod fidei firmiter adhaereat: & secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem.

Ad tertium dicendum, quod obedientia dupliciter dicitur. Quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad implendum diuina mandata; & sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute: quia omnes actus virtutum cadunt sub præceptis legis diuine, ut supra dictum est (1. 2. quest. c. art. 2.) Et hoc modo ad fidem requiritur obedientia. Alio modo potest accipi obedientia, secundum quod importat inclinationem quantum ad implendum mandata, secundum quod habent rationem debiti; & sic obedientia est specialis virtus, & pars iustitiæ: reddit enim superiori debitum, obediendo (b) sibi: & hoc modo obedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini quod Deus sit superior, cui debeat obedire.

Ad quartum dicendum, quod ad rationem fundamenti non solum requiritur quod sit primum, sed etiam quod sit aliis partibus ædificii connexum. Non enim esset fundamentum, nisi ei aliæ partes ædificii cohererent. Connexio autem spiritualis ædificii est per caritatem, secundum illud Colos. 111. 14. *Sæpe per omnia caritatem habere, quæ est vinculum perfectiõnis.* Et ideo fides sine caritate fundamentum esse non potest: nec tamen oportet quod caritas sit prior fide.

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

#### ARTICULUS VIII. 30

Utrum fides sit certior scientia & aliis virtutibus intellectualibus.

III. dist. xx. 111. quest. 1. 1. art. 2. quest. 3. & III. cont. cap. CLV. & ver. quest. 2. art. 12. ad 15. & Joan. 11. lect. 5. fin.

Ad octauum sic proceditur. Videtur quod fides non sit certior scientia, & aliis virtutibus intellectualibus. Dubitatio enim opponitur certitudini: unde videtur illud esse certius quod minus potest habere de dubitatione, sicut est albus quod est nigro impemixtius. Sed intellectus, & scientia, & etiam

sapientia non habent dubitationem circa ea quorum sunt; credens autem interdum potest pati motum dubitationis, & dubitare de his quæ sunt fidei. Ergo fides non est certior virtutibus intellectualibus.

2. Præterea. Viso est certior auditu. Sed fides est ex auditu, ut dicitur ad Rom. x. 17. in intellectu autem, & scientia, & sapientia includitur quedam 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 peruenitur, secundum illud Ista. vi. 9. (a) *Nisi credideritis non intelligitis*, secundum aliam litteram (LXX. Interp.) & Augustinus dicit etiam de scientia XIV. de Trin. (cap. 1. à med.) quod *per scientiam roboratur fides*. Ergo videtur quod certior sit scientia, vel intellectus quam fides.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Thessalon. 11. 13. *Com accepistis à nobis verbum auditu, scilicet per fidem, accepistis id, non ut verbum hominum, sed sicut vere est, verbum Dei.* Sed nihil est certius verbo Dei. Ergo scientia non est certior fide, nec aliquid aliud.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quest. 111. art. 4. ad 2.) virtutum intellectualium duæ sunt circa contingencia, scilicet prudentia, & ars: quibus præfertur fides in certitudine ratione suæ materie, quia est de æternis, quæ non contingit aliter se habere: tres autem reliquæ intellectuales virtutes, scilicet sapientia, scientia, & intellectus, sunt de necessariis, ut supra dictum est (1. 2. quest. 111. art. 2. ad 3.) Sed sciendum est, quod sapientia, & scientia, & intellectus dupliciter dicuntur: uno modo, secundum quod ponuntur virtutes intellectuales à Philosopho in VI. Ethic. (cap. 111. v. 1. & v. 11.) alio modo, secundum quod ponuntur dona Spiritus Sancti.

Primo modo dicendum est, quod certitudo potest considerari dupliciter. Uno modo ex causa certitudinis; & sic dicitur esse certius illud quod habet certiore causam: & hoc modo fides est certior tribus prædictis: quia fides innititur veritati diuine, tria autem prædicta innituntur rationi humanæ.

Alio modo potest considerari certitudo ex parte subiecti; & sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis: & 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.

(a) *Vulgata*, Si non credideritis, non permanebitis. (b) *An cooperatur*, (c) *Ita editi passim*. *Colo. Corin. Alcan. & illi deficit à certitudine à verbo Dei, An deficit certitudine (vel in certitudine) à verbo Dei?*

Sed quia unumquodque iudicatur simpliciter quidem secundum causam suam, secundum autem dispositionem, quæ ex parte subiecti est, iudicatur secundum quid; inde est quod fides est simpliciter certior; sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos.

Similiter autem si accipiantur tria prædicta, secundum quod sunt dona præsentis vite, (b) comparantur ad fidem sicut ad principium, quod præsupponunt. Unde etiam secundum hoc fides est eis certior.

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

Ad secundum dicendum, quod ceteris partibus visio est certior auditu; sed si ille à quo auditur, multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus; sicut aliquis parvæ scientiæ magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico, quàm eo quod sibi secundum suam rationem videtur: & multo magis homo certior est de eo quod audit à Deo, quàm falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quæ falli potest.

Ad tertium dicendum, quod perfectio intellectus, & scientiæ excedit cognitionem fidei quantum ad maiorem manifestationem, non tamen quantum ad certiore inhesionem: quia tota certitudo intellectus, vel scientiæ, secundum quod sunt dona, procedit à certitudine fidei; sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. Secundum autem quod scientia, & sapientia, & intellectus sunt virtutes intellectuales, innituntur naturali luminis rationis, quod (c) deficit à certitudine, & à verbo Dei, cui innititur fides.

#### QUÆSTIO V.

De habitibus fidei,

in quatuor articulis diuisa.

Deinde considerandum est de habitibus fidei: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum Angelus, aut homo in prima sui conditione habeat fidem.

Secundo, utrum demones habeant fidem.

Tertio, utrum heretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis.

Quar-

(interl. & ord. Aug. Lib. de fid. & operib. cap. xvii. sup. illud *Fundamentum eris aliud* &c.) dicitur I. ad Corinth. 111. Formatur autem fides per caritatem, ut supra dictum est (art. 5. hujus quæst.) Ergo fides à caritate habet quod sit fundamentum. Caritas ergo est (a) magis fundamentum quam fides: nam fundamentum est prima pars ædificii: & 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 virtus.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. xi. 1. quod fides est substantia sperantiam veram. Sed substantia habet rationem primam. 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 (1. 2. quæst. xi. 11. art. 3. & quæst. xxxiv. art. 4. ad 1.) necesse est virtutes theologicas, quarum objectum 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, & 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 objectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes, & 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. Phys. (text. 32.) Et secundum hoc aliquæ virtutes possunt dici per accidens priores fide, inquantum remouent impedimenta credendi; sicut fortitudo remouet inordinatum timorem impediendum fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei; & idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamvis non sint veræ virtutes, nisi præsupposita fide, ut patet per Augustinum in Lib. IV. contra Iulianum (cap. 111.)

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod spes non potest uniuersaliter introducere ad fidem. Non

enim potest spes haberi de æterna beatitudine, nisi credatur possibile: quia impossibile non cadit sub spe, ut ex supra dictis patet (1. 2. quæst. xi. art. 1.) Sed ex spe aliquis introduci potest ad hoc quod perseveret in fide, vel quod fidei firmiter adheret: & secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem.

Ad tertium dicendum, quod obedientia dupliciter dicitur. Quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad implendum diuina mandata; & sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute: quia omnes actus virtutum cadunt sub præceptis legis diuine, ut supra dictum est (1. 2. quæst. c. art. 2.) Et hoc modo ad fidem requiritur obedientia. Alio modo potest accipi obedientia, secundum quod importat inclinationem quantum ad implendum mandata, secundum quod habent rationem debiti; & sic obedientia est specialis virtus, & pars iustitiæ: reddit enim superiori debitum, obediendo (b) sibi: & hoc modo obedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini quod Deus sit superior, cui debeat obedire.

Ad quartum dicendum, quod ad rationem fundamenti non solum requiritur quod sit primum, sed etiam quod sit aliis partibus ædificii connexum. Non enim esset fundamentum, nisi ei aliæ partes ædificii cohererent. Connexio autem spiritualis ædificii est per caritatem, secundum illud Colos. 111. 14. *Sæpe per omnia caritatem habere, quæ est vinculum perfectiõnis.* Et ideo fides sine caritate fundamentum esse non potest: nec tamen oportet quod caritas sit prior fide.

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

#### ARTICULUS VIII. 30

Utrum fides sit certior scientia & aliis virtutibus intellectualibus.

III. dist. xx. 111. quæst. 11. art. 2. quæst. 3. & III. cont. cap. CLIV. & ver. quæst. 2. art. 12. ad 15. & Joan. 11. lect. 5. fin.

Ad octauum sic proceditur. Videtur quod fides non sit certior scientia, & aliis virtutibus intellectualibus. Dubitatio enim opponitur certitudini: unde videtur illud esse certius quod minus potest habere de dubitatione, sicut est albus quod est nigro impemixtius. Sed intellectus, & scientia, & etiam

sapientia non habent dubitationem circa ea quorum sunt; credens autem interdum potest pati motum dubitationis, & dubitare de his que 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. 17. in intellectu autem, & scientia, & sapientia includitur quedam intellectualis visio. Ergo certior est scientia, vel intellectus quam fides.

3. Præterea. Quanto aliquid est perfectius in his que ad intellectum pertinent, tanto est certius. Sed intellectus est perfectior fide: quia per fidem ad intellectum peruenitur, secundum illud Ista. vi. 9. (a) *Nisi credideritis non intelligitis*, secundum aliam litteram (LXX. Interp.) & Augustinus dicit etiam de scientia XIV. de Trin. (cap. 1. à med.) quod *per scientiam roboratur fides*. Ergo videtur quod certior sit scientia, vel intellectus quam fides.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Thessalon. 11. 13. *Com accepissetis à nobis verbum auditu, scilicet per fidem, accepistis id, non ut verbum hominum, sed sicut vere est, verbum Dei.* Sed nihil est certius verbo Dei. Ergo scientia non est certior fide, nec aliquid aliud.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. 11. art. 4. ad 2.) virtutum intellectualium duæ sunt circa contingencia, scilicet prudentia, & ars: quibus præfertur fides in certitudine ratione suæ materie, quia est de æternis, quæ non contingit aliter se habere: tres autem reliquæ intellectuales virtutes, scilicet sapientia, scientia, & intellectus, sunt de necessariis, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lv. 11. art. 2. ad 3.) Sed sciendum est, quod sapientia, & scientia, & intellectus dupliciter dicuntur: uno modo, secundum quod ponuntur virtutes intellectuales à Philosopho in VI. Ethic. (cap. 111. v. 1. & v. 11.) alio modo, secundum quod ponuntur dona Spiritus Sancti.

Primo modo dicendum est, quod certitudo potest considerari dupliciter. Uno modo ex causa certitudinis; & sic dicitur esse certius illud quod habet certiore causam: & hoc modo fides est certior tribus prædictis: quia fides innititur veritati diuine, tria autem prædicta innituntur rationi humanæ.

Alio modo potest considerari certitudo ex parte subiecti; & sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis: & per hunc modum, quia ea que sunt fidei sunt supra intellectum hominis, non autem ea, que subsunt tribus prædictis; ideo ex hac parte fides est minus certa.

(a) *Vulgata*, Si non credideritis, non permanebitis. (b) *An cooperatur*, (c) *Ita editi passim*. *Colo. Corin. Alcan. & illi deficit à certitudine à verbo Dei, An deficit certitudine (vel in certitudine) à verbo Dei?*

Sed quia unumquodque iudicatur simpliciter quidem secundum causam suam, secundum autem dispositionem, quæ ex parte subiecti est, iudicatur secundum quid; inde est quod fides est simpliciter certior; sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos.

Similiter autem si accipiantur tria prædicta, secundum quod sunt dona præsentis vite, (b) comparantur ad fidem sicut ad principium, quod præsupponunt. Unde etiam secundum hoc fides est eis certior.

Ad primum ergo dicendum, quod illa dubitatio non est ex parte causæ fidei, sed quoad nos, inquantum non pleno assequimur per intellectum ea que sunt fidei.

Ad secundum dicendum, quod ceteris partibus visio est certior auditu; sed si ille à quo auditur, multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus; sicut aliquis parvæ scientiæ magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico, quàm eo quod sibi secundum suam rationem videtur: & multo magis homo certior est de eo quod audit à Deo, quàm falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quæ falli potest.

Ad tertium dicendum, quod perfectio intellectus, & scientiæ excedit cognitionem fidei quantum ad majorem manifestationem, non tamen quantum ad certiore inhesionem: quia tota certitudo intellectus, vel scientiæ, secundum quod sunt dona, procedit à certitudine fidei; sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. Secundum autem quod scientia, & sapientia, & intellectus sunt virtutes intellectuales, innituntur naturali luminis rationis, quod (c) deficit à certitudine, & à verbo Dei, cui innititur fides.

#### QUÆSTIO V.

De habitibus fidei,

in quatuor articulis diuisa.

Deinde considerandum est de habitibus fidei: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum Angelus, aut homo in prima sui conditione habeat fidem.

Secundo, utrum demones habeant fidem.

Tertio, utrum hæretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis.

Quar-



magis videntur acquisita esse quam infusa. Ergo fides non videtur in nobis esse ex infusione divina.

2. Præterea. Illud ad quod homo pertingit audiendo, & videndo, videtur esse ab homine acquisitum. Sed homo pertingit ad credendum, & videndo miracula, & audiendo fidei doctrinam: dicitur enim Joann. 14. 53. *Cognovit pater, quia illa hora erat in qua dixit ei Jesus: Filius tuus divinus: & credidit ipse, & domus eius tota.* Et Rom. 2. 17. 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 Lib. de prædest. Sanctorum (cap. v. circ. fin.). Ergo fides potest esse ab homine acquisita.

Sed contra est quod dicitur ad Ephes. 1. 8. *Gratia ista salvavit per fidem; & hoc non ex voluntate, sed ne quis gloriatur... donum enim Dei est.*

Respondeo dicendum, quod ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur; quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicitè credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur, est assensus credentis ad ea quæ proponuntur. Quantum ergo ad primum horum, necesse est quod fides sit à Deo. Ea enim quæ sunt fidei, excedunt rationem humanam, unde non cadunt in cognitionem hominis, nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelatur immediate à Deo, sicut sunt revelata Apostolis, & Prophetis; quibusdam autem proponuntur à Deo mittente fidei prædicatores, secundum illud Rom. 2. 15. *Quomodo prædicabunt, nisi mittantur?*

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 & idem miraculum, & audientium eandem prædicationem quidam credunt, & quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quæ movet hominem interioriter ad assentiendum his quæ sunt fidei.

Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis: & propter hoc dicebant, quod initium fidei est ex nobis, inquantum scilicet ex nobis est quod parati sumus ad assentiendum his quæ sunt fidei; sed consumatio fidei est à Deo, & per quem nobis proponuntur ea quæ credere debemus.

(a) Ita cum codicibus editis. Patav. Al. per quam.

Sed hoc est fallum: quia cum homo assentiendo his quæ sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interiori movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est à Deo interioriter movente per gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quod per scientiam signatur fides, & nutritur per modum exterioris persuasionis, quæ fit ab aliqua scientia; sed principalis, & propria causa fidei est id quod interioriter movet ad assentiendum.

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

Ad tertium dicendum, quod credere quidem in voluntate credentium consistit; sed oportet quod voluntas hominis preparatur à Deo per gratiam, ad hoc quod elevetur in ea quæ sunt supra naturam, ut supra dictum est (in cor. f. & quæst. 11. art. 3.)

## ARTICULUS II. 36

Utrum fides informis sit donum Dei.

III. dist. xxxii. quæst. 111. art. 2. & vet. quæst. xiv. art. 7. cor. & Rom. viii. l. 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fides informis non sit donum Dei. Dicitur enim Deuter. xxxii. 4. *quod Dei perfecta sunt opera.* Fides autem informis est quoddam 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 à Deo, ut supradictum est (1. 2. quæst. lxxix. art. 2. ad 2.) Ergo neque etiam fides informis est à Deo.

3. Præterea. Quemcumque Deus sanat, totaliter sanat: dicitur enim Joann. viii. 23. *Si circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi, mihi indignamini, quia totum hominem sanans feci in sabbato?* Sed per fidem homo sanatur ab infidelitate. Quicumque ergo donum fidei à 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 est à Deo.

Sed contra est quod quædam Glossa (August. in fragm. serm. de 5. panib.) dicit I. ad Corinth. xi. 11. *quod fides que est sine caritate, est donum Dei.*

Respondeo dicendum, quod fides informis est donum Dei, quia cum homo assentiendo his quæ sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interiori movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est à Deo interioriter movente per gratiam.

tate, est donum Dei. Hæc autem est informis. Ergo fides informis est donum Dei.

Respondeo dicendum, quod informis privatio quædam est. Est autem considerandum, quod privatio quandoque quidem pertinet ad rationem speciei, quandoque autem non, sed supervenit rei jam habenti propriam speciem: sicut privatio debite commensurationis humorum est de ratione speciei ipsius ægitudinis; tenebrositas autem non est de ratione ipsius diaphani, sed ei supervenit. Quia ergo cum assignatur causa alicujus rei, intelligitur assignari causa ejus, 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 illius: non enim potest dici causa ægitudinis quod non est causa distemperantis humorum; potest tamen dici aliquid 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 (quæst. xv. art. 4.) Et ideo illud est causa fidei informis, quod est causa fidei simpliciter dictæ. Hoc autem est Deus, ut dictum est (artic. præc.) Unde relinquatur quod fides informis sit donum Dei.

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

Ad secundum dicendum, quod deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus, secundum quod est actus moralis, ut supra dictum est (I. P. quæst. xlviii. art. 1. ad 2. & 1. 2. quæst. lxxi. art. 6.) 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 debite formæ, sed etiam contrariam dispositionem: unde deformitas hec habet ad actum, sicut salitas ad fidem. Et ideo sicut actus deformis non est à Deo, ita nec aliqua fides falsa, & sicut fides informis est à Deo, ita etiam actus qui sunt boni ex genere, quamvis non sint caritate formati, sicut plerumque in peccatoribus contingit, sunt à Deo.

Ad tertium dicendum, quod ille qui accipit à Deo fidem absque caritate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa præcedentis infidelitatis; sed

sanatur secundum quid, ut scilicet cesset à tali peccato. Hoc autem frequenter contingit quod aliquis desinat ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non desinit, propria iniquitate suggerente. Et per hunc etiam modum datur aliquando homini à Deo quod credit; non tamen datur ei caritas donum; sicut etiam aliquibus absque caritate datur donum prophetiæ, vel aliquid simile.

## QUÆSTIO VII.

De effectibus fidei,

in duos articulos divisas.

Deinde considerandum est de effectibus fidei: & circa hoc queruntur duo. Primo, utrum timor sit effectus fidei. Secundo, utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

## ARTICULUS I. 37

Utrum timor sit effectus fidei.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non sit effectus fidei. Effectus enim non præcedit causam. Sed timor præcedit fidem: dicitur enim Eccl. 1. 8. *Qui timor Domini, credit illis.* Ergo timor non est effectus fidei.

2. Præterea. Idem non est causa contrariarum. Sed timor, & spes sunt contrarii, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xxxii. art. 2.) Fides autem generat spem, ut dicitur in Glossa (interi. sup. illud, *Abraham genuit Isaac*) Matth. 1. Ergo non est causa timoris.

3. Præterea. Contrarium non est causa contrarii. Sed ojectum fidei est quoddam bonum, quod est veritas prima; ojectum autem timoris est malum, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xlii. art. 1.) Actus autem autem habent speciem ex ojecto, secundum supra dicta (1. 2. quæst. xvi. art. 2.) Ergo fides non est causa timoris.

Sed contra est quod dicitur Jac. 1. 19. *Demones credunt, & contremiscunt.*

Respondeo dicendum, quod timor est quidam motus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xxxii. art. 2. & quæst. xlii. art. 1.) Omnium autem appetitivorum motuum principium est bonum, vel malum apprehensum. Unde oportet quod timoris, & omnium appetitivorum motuum sit principium aliqua apprehensio. Per fidem autem fit in nobis quædam apprehensio de quibusdam malis penalibus, quæ secundum divinum iudicium in-

Ad secundum dicendum, quod fides quæ est donum gratiæ, inclinatur ad credendum secundum aliquem effectum boni, etiam si sit informis: unde fides quæ est in demonibus, non est donum gratiæ; sed magis cogitur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum demonibus displicet quod signa fidei sunt tam evidentiâ, ut per ea credere compellantur: & ideo in nullo malicia eorum minuitur per hoc quod credunt.

## ARTICULUS III. 33

*Utrum qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis.*

III. dist. xxiii. quæst. 111. art. 3. quæst. 2. & per. quæst. xiv. art. 10. ad 10. & quod. vi. quæst. 111. art. 1.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod hæreticus qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis. Non enim intellectus naturalis hæretici est potentior quam intellectus catholici. Sed intellectus catholici indiget adjuvanti ad credendum quemcumque articulum fidei dono fidei. Ergo videtur quod nec hæretici aliquos articulos fidei credere possint sine dono fidei informis.

1. Præterea. Sicut sub fide continentur multi articuli fidei; ita sub una scientiâ, puta Geometriâ, continentur multe 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.

2. Præterea. Sicut homo obedit Deo ad credendum articulos fidei, ita etiam ad servanda mandata legis. Sed homo potest esse obediens circa quasdam mandata, & non circa alia. Ergo potest haberi fidem circa quasdam articulos, & non circa alios.

Sed contra. Sicut peccatum mortale contrariatur caritati, ita discrederet unum articulum contrariatur fidei. Sed caritas non remanet in homine post unum peccatum mortale. Ergo neque fides, postquam discredit unum articulum fidei.

Respondetur dicendum, quod in hæretico discrederet unum articulum fidei non manet fides neque formata, neque informis.

Cujus ratio est, quia species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti; qua sublata, species habitus remanere non potest. Formale autem objectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in

Scripturis sacris, & doctrina Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima. Unde quicumque non inhæret sicut infallibili, & 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 tenet mente aliquam conclusionem, non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est quod non habet ejus scientiam, sed opinionem solum. Manifestum est autem quod ille qui inhæret doctrinæ Ecclesiæ, tamquam infallibili regulæ, omnibus assentit quæ Ecclesia docet: alioquin si de his quæ Ecclesia docet, quæ vult tenet, & quæ non vult non tenet, non jam inhæret Ecclesiæ doctrinæ, sicut infallibili regulæ, sed propriæ voluntati. Et sic manifestum est quod hæreticus, qui pertinaciter discredit unum articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiæ; si enim non pertinaciter, jam non est hæreticus, sed solum errans. Unde manifestum est quod talis hæreticus circa unum articulum fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quamdam solum propriam voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod alios articulos fidei de quibus hæreticus non eras, non tenet eodem modo sicut tenet eos fidei, scilicet simpliciter inhærendo primæ veritati; ad quod invenerit homo adjuvanti per habitum fidei; sed tenet ea quæ sunt fidei, propria voluntate, & iudicio.

Ad secundum dicendum, quod in diversis conclusionibus unius scientiæ sunt diversa media, per quæ probantur; quorum unum potest cognosci sine alio: & 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 intelligentis sane. Et ideo qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret.

Ad tertium dicendum, quod diversa præcepta legis possunt referri vel ad diversa motiva proxima; & sic unum sine alio servari potest: vel ad unum motivum primum, quod est perfecte obedire Deo; à quo decidit quicumque unum præceptum transgreditur, secundum illud Jacobi 11. 10. *Qui offendit in uno, factus est omnium reus.*

## ARTICULUS IV. 34

*Utrum fides possit esse major in uno quam in alio.*

III. dist. xxv. quæst. 11. art. 2. quæst. 1.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod fides non possit esse major in uno quam in alio. Quantitas enim habitus attenditur secundum objecta. Sed quicumque habet fidem, credit omnia quæ sunt fidei: quia qui deficit ab uno, totaliter amittit fidem, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo videtur quod fides non possit esse major 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 inhæret primæ veritati super omnia. Ergo fides non recipit magis, & 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 (quæst. 11. art. 7.). Sed intellectus principiorum æqualiter invenitur in omnibus hominibus. Ergo & fides æqualiter invenitur in omnibus fidelibus.

Sed contra. Ubique invenitur parvum, & magnum, ibi invenitur majus, & minus. Sed in fide invenitur magnum, & parvum: dicit enim Dominus Petro Matth. xiv. 31. *Medice fidei quare dubitasti? Et mulier dixit Matth. xv. 28. Mulier, magna est fides tua. Ergo fides potest esse major in uno quam in alio.*

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. 111. art. 1. & 2. & quæst. cxiii. art. 4.) quantitas habitus ex duobus attendi potest: uno modo ex objecto; alio modo secundum participationem subiecti.

Objectum autem fidei potest dupliciter considerari: uno modo secundum formalem rationem; alio modo secundum ea quæ materialiter credenda proponuntur. Formale autem objectum fidei est unum & simplex, scilicet veritas prima, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 1.) Unde ex hac parte fides non diversificatur in credentibus, sed est una specie in omnibus, ut supra dictum est (quæst. 11. art. 6.) Sed ea quæ materialiter credenda proponuntur, sunt plura; & possunt accipi vel magis, vel minus explicitè: & secundum hoc potest unus homo plura explicitè credere quam alius; & sic in uno potest esse major fides secundum majorem fidei explicationem.

Si vero consideretur fides secundum participationem subiecti, hoc contingit dupliciter. S. Th. Op. Tom. III.

Nam actus fidei procedit & ex intellectu, & ex voluntate, ut supra dictum est (quæst. 11. art. 1. & 2. & quæst. 11. art. 2.) Potest ergo fides in aliquo dici major uno modo ex parte intellectus, propter majorem certitudinem, & firmitatem; alio modo ex parte voluntatis, propter majorem promptitudinem, seu devotionem, vel confidentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui pertinaciter discredit aliquid eorum quæ sub fide continentur, non habet habitum fidei; quem tamen habet ille qui non explicitè credit omnia, sed paratus est omnia credere. Et secundum hoc ex parte objecti unus habet majorem fidem quam alius, inquantum plura explicitè credit, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod de ratione fidei est ut veritas prima omnibus præferatur; sed tamen eorum qui tam omnibus præferunt, quidam certius, & devotius se ei subijciunt quam alii: & secundum hoc fides est major in uno quam in alio.

Ad tertium dicendum, quod intellectus principiorum conquiretur ipsam naturam humanam, quæ æqualiter in omnibus invenitur; sed fides consequitur donum gratiæ, quod non est æqualiter in omnibus, ut supra dictum est (1. 2. quæst. cxiii. art. 4.) Unde non est eadem ratio.

Et tamen secundum majorem capacitatem intellectus unus magis vel minus cognoscit veritatem principiorum quam alius.

## QUÆSTIO VI.

*De causa fidei,*

*in duos articulos divisa.*

**D**Einde considerandum est de causa fidei & circa hoc quaeruntur duo.

Primo, utrum fides sit homini infusa à Deo.

Secundo, utrum fides informis sit donum Dei.

## ARTICULUS I. 33

*Utrum fides sit homini à Deo infusa.*

III. cont. capit. 111. princ. & per. quæst. 111. art. 3. cap. & opus. 1. cap. xxxi. & Eph. 11. lect. 3.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod fides non sit homini infusa à Deo. Dicit enim Augustinus XIV. de Trin. (cap. 1. à nied.) quod per scientiam agitur in nobis fides, nutritur, defenditur, & roboratur. Sed ea quæ per scientiam in nobis aguntur,

Quarto, utrum fidem habentium unus alio habeat majorem fidem.

## ARTICULUS I. 31

Utrum Angelus, aut homo in prima sui conditione habuerit fidem.

Sup. quæst. 11. art. 7. cor. & III. P. quæst. 1. art. 3. ad 5.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod Angelus aut homo in sua prima conditione fidem non habuerit. Dicit enim Hugo de sancto Victore in suis sententiis (scilicet Lib. I. de sacram. part. 2. cap. 11. ante med.) quod quia homo oculum contemplationis non habet apertum, Deum, & quæ in Deo sunt, videre non valet. Sed Angelus in statu suæ primæ conditionis ante confirmationem, vel lapsum, habuit oculum contemplationis apertum: videbat enim res in Verbo, ut Augustinus dicit in II. super Genes. ad lit. (cap. viii.) & similiter primus homo in statu innocentie videtur habuisse oculum contemplationis apertum: dicit enim Hugo de sancto Victore in suis sententiis (loc. cit. part. vi. cap. xiv.) quod novit homo in primo statu Creatorem suum, non ea cognitione qua foris auditu solo percipitur, sed ea qua intus per inspirationem ministratur; non ea qua Deus modo à credentibus absenti fide quaeritur, sed ea qua per profectam contemplationis manifestis cerebatur. Ergo homo, vel Angelus in statu primæ conditionis fidem non habuit.

2. Præterea. Cognitio fidei est enigmatica, & obscura: secundum illud I. ad Corinth. xiiii. 12. Nunc videmus per speculum in enigmate. Sed in statu primæ conditionis non fuit aliqua obscuritas neque in homine, neque in Angelo: quia tenebrositas est pena peccati. Ergo fides in statu primæ conditionis esse non potuit neque in homine, neque in Angelo.

3. Præterea. Apostolus dicit ad Roman. x. 17. quod fides est ex auditu; auditus autem per verbum Dei. 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 Hebr. xi. 6. Accedentes ad Deum oportet credere quia est, & quod inquirentibus se remunerato sit. Sed Angelus, & homo in sui prima conditione erant in statu accedendi ad Deum. Ergo fide indigebant.

Respondetur dicendum, quod quidam dicunt, quod in Angelis ante confirmationem, & lapsum, & 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 (Heb. xi.) & per fidem creditur ea quæ non videntur, ut Augustinus dicit (tr. xl. in Joan. à med. & Lib. II. Q3. Evang. quæst. xxxix. in princ.) illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apprensus, vel visum id de quo principaliter est fides. Principale autem objectum fidei est veritas prima, cuius visio beatos facit, & fidei succedit. Cum ergo Angelus ante confirmationem, & homo ante peccatum non habuerit illam beatitudinem qua Deus per essentiam videtur, manifestum est quod non habuit sic manifestam cognitionem quod excluderetur ratio fidei.

Unde quod non habuerit fidem, hoc esse non potuit, nisi quia penitus ei erat ignotum id de quo est fides. Et si homo, & Angelus fuerint creati in puris naturalibus, ut quidam dicunt; forte posset teneri, quod fides non fuerit in Angelo ante confirmationem, nec in homine ante peccatum. Cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo non solum hominis, sed etiam Angelis.

Sed quia in primo jam diximus (quæst. Lxi. art. 3. & quæst. xc. art. 1.) quod homo, & Angelus creati sunt cum dono gratiæ; ideo necesse est dicere, quod per gratiam acceptam, & nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quædam speratæ beatitudinis: quæ quidem inchoatur in voluntate per spem, & caritatem, sed in intellectu per fidem, ut supra dictum est (quæst. iv. art. 7.) Et ideo necesse est dicere, quod Angelus ante confirmationem habuit fidem, & similiter homo ante peccatum.

Sed tamen considerandum est, quod in objecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturæ existentis, & aliquid materiale, sicut id cui assentimus, inherendo primæ veritati. Quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adeptæ, inherendo primæ veritati; sed quantum ad ea quæ materialiter credenda proponuntur, quædam sunt credita ab uno quæ sunt manifeste scita ab alio, etiam in statu presenti, ut supra dictum est (quæst. i. art. 5. & quæst. 11. art. 4. ad 2.) Et secundum hoc etiam potest dici, quod Angelus ante confirmationem, & homo ante peccatum quædam de divinis mysteriis manifesta cognitione cognoverunt, quæ nunc non possumus cognoscere nisi credendo.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis dicta Hugonis de sancto Victore ma-

magistralia sint, & robur auctoritatis habeant; tamen potest dici, quod contemplatio, quæ tollit (a) 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 manifesta cognoscere poterant de divinis effectibus, & mysteriis, quam nos possumus. Unde non inerat eis fides, quæ ita quaereretur Deus absens, sicut à nobis quaeritur: erat enim eis magis præsens per lumen sapientie, quam sit nobis licet nec eis esset ita præsens, sicut est beatis per lumen gloriæ.

Ad secundum dicendum, quod in statu primæ conditionis hominis, vel Angeli non erat obscuritas culpe, vel pœnæ; inerat tamen intellectui hominis, & Angeli quædam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis: & talis obscuritas sufficit ad fidei rationem.

Ad tertium dicendum, quod in statu primæ conditionis non erat auditus ab homine exterior loquente, sed à Deo interiori inspirante; sicut & Propheta audiebat, secundum illud Psal. LXXXIV. 9. Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.

## ARTICULUS II. 32

Utrum in demonibus sit fides.

III. dist. xxiii. quæst. 111. art. 3. quæst. 1. & cor. quæst. xiv. art. 9. ad 4.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod in demonibus non sit fides. Dicit enim Augustinus in Lib. de prædest. sanct. (cap. v. in fin.) quod fides consistit in credendum voluntate: Hæc autem voluntas bona est, qua quis vult credere Deo. Cum ergo in demonibus non sit aliqua voluntas deliberata bona, ut in I. dictum est (quæst. Lxiv. art. 2. ad 5.) videtur quod in demonibus non sit fides.

2. Præterea. Fides est quoddam donum divinæ gratiæ, secundum illud Ephes. 1. 8. Gratia estis salvati per fidem: donum enim Dei est. Sed demones dona gratuita amiserunt per S. Thom. Oper. Tom. III.

(a) Ita ms. & editi plurimi. Edit. Patav. rationem fidei. (b) Ita ex cod. Tarrae. opinio Garcia: quam lectionem confirmat cod. Alcan. sed omittit moventis intellectum. Al. sed quia convincitur per auctoritatem divinam assentire his quæ non videt, & propter impertium voluntatis moventis intellectum, & obedientis Deo. Nicolajus omittit & obedientis Deo.

peccatum, ut dicitur in Glossa (ordin. Hieron.) super illud Osee 111. Ipse respiciet ad deos alienos, & augetur vinicia eorum. Ergo fides in demonibus post peccatum non remanet.

3. Præterea. Infidelitas videtur esse gravius peccatum inter peccata, ut patet per Augustinum (tract. LXXXIX. in Joan. à princ.) super illud Joan. xv. Si non venissem, & locutus eis non fuisset, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo. Sed in quibusdam hominibus est peccatum infidelitatis. Si ergo fides esset in demonibus, aliquorum hominum peccatum esset gravius peccato demonum: quod videtur esse inconveniens. Non ergo fides est in demonibus.

Sed contra est quod dicitur Jac. 11. 19. Demones credunt, & contremiscunt.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. 1. art. 2. & quæst. 11. art. 1.) intellectus credentis assentit rei credite, non quia ipsam videt vel secundum se, vel per resolutionem ad primam principia per se visa, (b) sed propter impertium voluntatis moventis intellectum. Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus: uno modo ex ordine voluntatis ad bonum; & sic credere est actus laudabilis: alio modo quia intellectus convincitur ad hoc quod iudicet esse credendum his quæ dicuntur, licet non convincatur per evidentiæ rei: sicut si aliquis Propheta prænunderet in sermone Domini aliquid futurum, & adhiberet signum, mortuum suscitatum; ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifeste hoc dici à Deo, qui non mentitur; licet illud futurum quod prædicatur, in se evidens non esset. Unde per hoc ratio fidei non tolleretur.

Dicendum est ergo, quod in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum; & secundum hoc non est in demonibus, sed solum secundo modo: vident enim multa manifestata iudicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesie à Deo esse; quamvis ipsi ipsi ipsas voluntas deliberata bona, ut in I. dictum est (quæst. Lxiv. art. 2. ad 5.) videtur quod in demonibus non sit fides.

Ad primum ergo dicendum, quod demonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia: & ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum quod credunt.

E Ad

Inferuntur: & per hunc modum fides est causa timoris, quo quis timet à Deo puniri; qui timor est servilis.

Et etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari à Deo, vel quo quis refugit se Deo comparare, reverendo ipsum, in quantum per fidem hanc exultationem habemus de Deo, quod sit quoddam immentum, & altissimum bonum, à quo separari est pessimum, & cui velle æquari est malum.

Sed primum timoris, scilicet servilis, est causa fides informis; & secundum timoris, scilicet filialis, est causa fides formata, quæ per caritatem facit hominem Deo adherere, & ei subijci.

Ad primum ergo dicendum, quod timor Dei non potest universaliter præcedere fidem: quia si omnino ejus ignorantiam haberemus quantum ad præmia, vel penas, de quibus per fidem instruimur, nullo modo cum timeremus. Sed, supposita fide de aliquibus articulis fidei, puta de excellentia divina, sequitur timor reverentia, ex quo sequitur ulterius ut homo intellectum suum Deo subijciat ad credendum omnia quæ sunt promissa à Deo. Unde ibi sequitur: *Et non evocabitur merces vestra.*

Ad secundum dicendum, quod idem secundum contraria potest esse contrariorum causa, non autem idem secundum idem. Fides autem generat spem, secundum quod facit nobis estimationem de præmiis, quæ Deus retribuit justis; est autem causa timoris, secundum quod facit nobis estimationem de penis, quæ peccatoribus infligere solet.

Ad tertium dicendum, quod objectum fidei primum, & formale est bonum, quod est veritas prima; sed materialiter fidei proponuntur etiam credenda quædam mala; puta quod malum sit Deo non subijci, vel ab eo separari; & quod peccatores poenalia mala sustinebunt à Deo: & secundum hoc fides potest esse causa timoris.

## ARTICULUS II. 38

Utrum purificatio cordis sit effectus fidei.

*III. dist. xiv. quæst. 1. art. 4. ad 3. & v. quæst. xxviii. art. 1. ad 6.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod purificatio cordis non sit effectus fidei. 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 enigmatica. Ergo fides nullo modo purificat cor.

Sed contra est quod dicit Petrus Ad. xv. 9. *Fide purificans corda eorum.*

Respondeo dicendum, quod impuritas uniuscujusque rei consistit in hoc quod rebus vilioribus immiscetur: non enim dicitur argentum esse impurum ex permutatione auri, per quam melius redditur, sed ex permutatione plumbi, vel stanni. Manifestum est autem quod rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus, & corporalibus creaturis: & ideo impura redditur ex hoc quod temporalibus se subijcit 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. *Accidentem enim ad Deum oportet credere, ut dicitur Heb. xi. 6.* Et ideo primum principium purificationis cordis est fides, qua purificatur impuritas erroris; quæ si perficitur per caritatem formatam, perfectam purificationem causat.

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

Ad secundum dicendum, quod fides etiam informis excludit quandam impuritatem sibi oppositam, scilicet impuritatem erroris; quæ contingit ex hoc quod intellectus humatus inordinate inhaeret rebus se inferioribus, dum scilicet vult secundum rationes rerum sensibilem metiri divina. Sed quando per caritatem formatam, tunc nullam impuritatem secum compatitur, quia *universa delicta operis caritas, ut dicitur Prov. x. 12.*

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

## QUÆSTIO VIII.

De dono intellectus,

in octo articulis divisa.

Unde considerandum est de dono intellectus, & scientiæ, quæ respondent virtuti fidei: & circa donum intellectus queruntur octo.

Primo, utrum intellectus sit donum Spiritus Sancti.

Secundo, utrum possit simul esse in eodem cum fide.

Tertio, utrum intellectus, qui est donum Spi-

Spiritus Sancti, sit speculativus tantum, vel etiam practicus.

Quarto, utrum omnes qui sunt in gratia, habeant donum intellectus.

Quinto, utrum hoc donum inveniat in aliquibus abque 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 I. 39

Utrum intellectus sit donum Spiritus Sancti.

*III. dist. xxxv. quæst. 1. art. 2. quæst. 1. & 1. dist. xi. lect. 2.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit donum Spiritus Sancti. Dona enim gratuita distinguuntur à donis naturalibus, superadduntur enim eis. Sed intellectus est quidam habitus naturalis in anima, quo cognoscuntur principia naturaliter nota, ut patet in VI. Ethic. (cap. vi.) Ergo non debet poni donum Spiritus Sancti.

2. Præterea, dona divina participantur à creaturis secundum earum proportionem, & modum, ut patet per Dionysium in Lib. de div. Nom. (cap. iv. lect. 5. & 16.) Sed modus humane nature 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. (lect. 2.) Ergo cognitio divina, quæ hominibus datur, magis debet dici donum rationis quam intellectus.

3. Præterea, in potentis animæ intellectus contra voluntatem dividitur, ut patet in III. de Anima (text. 48.) Sed nullum donum Spiritus Sancti dicitur voluntas. Ergo etiam nullum donum Spiritus Sancti debet dici intellectus.

Sed contra est quod dicitur Ier. xi. 2. *Requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiæ, & intellectus.*

Respondeo dicendum, quod nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat: dicitur enim *intelligere, quasi intus legere.* Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus, & sensus: nam cog-

nitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est *quod quod est, ut dicitur in III. de Anima (text. 26.)*

Sunt autem multa genera eorum quæ interiorius latent, ad quæ oportet cognitionem hominis quasi intellectus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis; sub verbis latent significata verborum; sub similitudinibus, & figuris latet veritas figurata; (res (a) enim intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilibus, quæ exteriorius sentiuntur) & in causis latent effectus, & è converso. Unde respectu horum omnium (b) potest dici intellectus.

Sed cum cognitio hominis à 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 finita virtutis: unde usque ad determinatum aliquod pertingere potest. Indiget ergo homo supernaturali lumine, ut ulterius penetret ad cognoscendum quadam quæ per lumen naturale cognoscere non valet: & illud lumen super-naturale homini datum vocatur donum intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod per lumen naturale nobis inditum (c) tantum cognoscuntur quadam principia communia, quæ sunt naturaliter nota. Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, ut supra dictum est (quæst. 11. art. 3. & 5. quæst. 111. art. 8.) necesse est quod homo ulterius peringat ad quadam aliora: & ad hoc requiritur donum intellectus.

Ad secundum dicendum, quod discursus rationis semper incipit ab intellectu, & terminatur ad intellectum: ratiocinatur enim procedendo ex quibusdam intellectibus; & tunc rationis discursus perficitur, quando ad hoc pervenimus ut intelligamus id quod prius erat ignotum. Quod ergo ratiocinatur, ex aliquo precedenti intellectu procedit. Donum autem gratiæ non procedit ex lumine daturæ, 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.

Ad tertium dicendum, quod voluntas nominatur simpliciter appetitum motum abique

(a) Ita cum cod. Alcan. alisque Nicolajus, & edit. Rom. al. omisso signo parenthesi: res etiam intelligibiles. (b) Ita cum cod. Alcan. edit. Rom. & Nicolajus, Edit. Patav. & Garcia cum eodem Tarraco potest dici intellectus; si tamen cognitio hominis à sensu incipiat quasi ab exteriori. Manifestum est autem quod &c. (c) Ita cum Garcia editi passim, Edit. Rom. cum eodem Alcan. statim cognoscuntur.



circa alia incedum se subtrahit, ut non omnia ad liquidum per intellectum penetrare possint, ad hoc quod superbia materia subtrahatur.

ARTICULUS V. 43

Utrum donum intellectus inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus donum inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem. Augustinus enim exponens illud Ps. cxviii. Concupiscit anima mea desiderare justificationem tuam (conc. l. iii. parum a princ. & conc. viii. circa fin.) dicitur: Provenit intellectus, & rursus sequitur humanus, atque inferius affertur. 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.

1. 2. Præterea Dan. xv. 3. dicitur, quod intelligentia opus est in visione prophetica; & ita videtur quod propheta non sit sine dono intellectus. Sed propheta potest esse sine gratia gratum faciente, ut patet Matth. v. 1. 2. ubi dicitur, In nomine tuo prophetavimus, responderet, Numquam novi vice. Ergo donum intellectus potest esse sine gratia gratum faciente.

3. Præterea. Donum intellectus responderet virtuti fidei, secundum illud Isa. vi. 9. secundum aliam litteram (LXX. Interp.) Nisi credideritis, non intelligitis. Sed fides potest esse sine gratia gratum faciente. Ergo etiam donum intellectus.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. vi. 43. Omnis qui audit a Patre, & didicit, venit ad me. Sed per intellectum audita addiscimus, vel penetramus, ut patet per Gregorium in I. Moral. (cap. xv. ante med.) Ergo quicumque habet intellectus donum, venit ad Christum; quod non est sine gratia gratum faciente. Ergo nec intellectus non est sine gratia gratum faciente.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxviii. art. 1. & 2.) dona Spiritus Sancti perficiunt animam, secundum quod est bene mobilis à Spiritu Sancto. Sic ergo intellectuale lumen gratiæ ponitur donum intellectus, in quantum intellectus hominis est bene mobilis à Spiritu Sancto. Huiusmodi autem motus consideratio in hoc est quod homo apprehendat veritatem circa finem. Unde nisi utique ad hoc moveatur à Spiritu Sancto intellectus humanus, ut eam estimationem de fine habeat, nondum consecutus est donum intellectus, quantum-

cumque ex illustratione Spiritus Sancti alia quædam præambula cognoscatur.

Rectam autem estimationem de ultimo fine non habet nisi ille qui circa finem non errat, sed ei firmiter inheret, tamquam optimo; quod est solum habentibus gratiam gratum facientem: sicut etiam in moralibus rectam estimationem habet homo de fine per habitum virtutis. Unde donum intellectus habet nullus sine gratia gratum faciente.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat intellectum quicumque illustrationem intellectualem; que tamen non pertingit ad perfectam doni rationem, nisi utique ad hoc mens hominis deducatur ut rectam estimationem habeat homo circa finem.

Ad secundum dicendum, quod intelligentia que necessaria est ad prophetiam, est quedam illustratio mentis circa ea que Prophetia revelantur; non est autem illustratio mentis circa estimationem rectam de ultimo fine, que pertinet ad donum intellectus.

Ad tertium dicendum, quod fides importat solum assensum ad ea que proponuntur; sed intellectus importat quandam perceptionem veritatis, que non potest esse circa finem, nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, ut dictum est (in corp. art.) Et ideo non est similis ratio de intellectu, & fide.

ARTICULUS VI. 44

Utrum donum intellectus distinguatur ab aliis donis.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non distinguatur ab aliis donis. Quorum enim opposita sunt eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed sapientia opponitur stultitia, hebetudo intellectus, precipitatio consilium, ignorantia scientia, ut patet per Gregorium II. Moral. (cap. xxvi. aliquant. a princ.) Non videtur autem differre stultitia, hebetudo, ignorantia, & precipitatio. Ergo nec intellectus distinguatur ab aliis donis.

2. Præterea. Intellectus qui ponitur virtus intellectualis, differ 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 que naturaliter per se cognoscuntur, sufficit naturalis habitus primorum principiorum; ad ea vero que supernaturalia sunt, sufficit fides, quia articuli fidei sunt sicut prima principia in supernaturali cognitione, sicut dictum est (quæst. 1. art. 7.) Ergo donum intellectus non distinguatur ab aliis donis intellectualibus.

3. Præterea. Omnis cognitio intellectualis vel

vel est speculativa, vel practica. Sed donum intellectus habet se ad utrumque, ut dictum est (art. 3. hujus quæst.) Ergo non distinguitur ab aliis donis intellectualibus, sed omnia in se complectitur.

Sed contra est quod quicumque connumerantur ad invicem, oportet ea esse aliquo modo ab invicem distincta: quia distinctio est principium numeri. Sed donum intellectus connumeratur aliis donis, ut patet Isa. xi. Ergo donum intellectus est distinctum ab aliis donis.

Respondeo dicendum, quod distinctio doni intellectus ab aliis tribus donis, scilicet pietate, fortitudine, & timore, manifestata est: quia donum intellectus pertinet ad vim cognoscitivam, illa vero tria pertinent ad vim appetitivam.

Sed differentia hujus doni intellectus ad illa tria, scilicet sapientiam, scientiam, & consilium, que etiam ad vim cognoscitivam pertinent, non est adeo manifesta. Videtur autem quibusdam quod donum intellectus distinguatur à dono scientiæ, & consilii per hoc quod illa duo pertinent ad practicum cognitionem, donum autem intellectus ad speculativam; à dono vero scientiæ, quod etiam ad speculativam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc quod ad sapientiam pertinet iudicium, ad intellectum vero capacitas intellectus eorum que proponuntur, seu penetratio ad intima eorum. Et secundum hoc supra numerum donorum assignavimus (1. 2. quæst. lxxviii. art. 4.)

Sed diligenter intuenti donum intellectus non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda, ut dictum est (art. hujus quæst.) Et similiter etiam donum scientiæ circa utrumque se habet, ut infra dicitur (quæst. seq. art. 3.) Et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere. Omnia enim hæc quatuor dona ordinantur ad supernaturalem cognitionem, que in nobis per fidem fundatur. Fides autem ex auditu, ut dicitur Rom. x. 17. Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut vilita, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. fides autem primo quidem & principaliter se habet ad veritatem primam, secundario ad quadam circa creaturas consideranda, & ulterius se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod per directionem operatur, ut ex dictis patet (quæst. xv. art. 2. ad 3.)

Sic ergo circa ea que fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra. Primo quidem ut intellectus penetretur, vel capiantur: & hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet ut de eis homo habeat iudicium rectum, ut asinet

S. Thom. Op. Tom. III.

his esse inhaerendum, & ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo 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.

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

Ad secundum dicendum, quod donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratiæ; aliter tamen quam scientia: nam ad fidem pertinet eis assentire, ad donum vero intellectus pertinet mente penetrare ea que dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod donum intellectus pertinet ad utramque cognitionem, scilicet speculativam, & practicum, non quantum ad iudicium, sed quantum ad apprehensionem, ut capiantur ea que dicuntur.

ARTICULUS VII. 45

Utrum dono intellectu respondeat sexta beatitudo, scilicet beati mundo corde &c.

1. 2. quæst. xciv. art. 3. cor. fin. & ad 1. & III. dist. xxxiv. quæst. 2. art. 4. & 6. cor.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod dono intellectu non respondeat beatitudo sexta, scilicet beati mundo corde, quoniam ipsi Drum videntur. Munditia enim cordis maxime videtur pertinere ad affectum. Sed donum intellectus non pertinet ad affectum, sed magis ad vim intellectivam. Ergo prædicta beatitudo non responderet dono intellectu.

2. Præterea. Act. xv. 9. dicitur Fide purificata corda eorum. Sed per purificatio-

FF 2

tio-

tionem cordis acquiritur munditia cordis. Ergo prædicta beatitudo magis pertinet ad virtutem fidei quam ad donum intellectus.

3. Præterea. Dona Spiritus Sancti perficiunt hominem in præfenti vita. Sed visio Dei non pertinet ad vitam præfentem: ipsa enim beatorum facti, ut supra habitum est (1. 2. quæst. 111. art. 8.) Ergo sexta beatitudo continens visionem Dei non pertinet ad donum intellectus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de ser. Dom. in monte (cap. 17. ante med.) *Sæta operatio Spiritus Sancti quæ est intellectus, conuincit munditiam cordis, qui purgata oculo possunt videre quod oculis non videtur.*

Respondeo dicendum, quod in sexta beatitudine, sicut & in aliis, duo continentur: unum per modum meriti, scilicet munditia cordis; aliud per modum præmi, scilicet visio Dei, ut supra dictum est (1. 2. quæst. LXIX. art. 2. & 4.) & utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus.

Est enim duplex munditia. Una quidem præcubula, & dispositiva ad Dei visionem, & est deputatio affectus ab inordinatis affectionibus: & hæc quidem munditia cordis fit per virtutes, & dona, quæ pertinent ad vim appetitivam. Alia vero munditia cordis est, quæ est quasi completiva respectu visionis divinæ: & hæc quidem est munditia mentis deputata à phantasmatibus, & erroribus, ut scilicet ea quæ de Deo proponuntur, non accipiantur per modum corporalium phantasmatum, nec secundum hereticas perversitates: & hæc munditiam facit donum intellectus.

Similiter etiam duplex est Dei visio: una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia; alia vero imperfecta, per quam eam non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est: & tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quicquid 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.

Et per hoc patet responsio ad objecta: nam primæ duæ rationes procedunt de prima munditia; tertia vero de perfecta Dei visione. Dona autem & hic nos perficiunt secundum quandam inchoationem, & in futuro implebuntur, ut supra dictum est (in corp. art. & 1. 2. quæst. LXX. art. 2.)

## ARTICULUS VIII.

Utrum in fructibus fides respondeat dono intellectus.

III. dist. xxxiii. quæst. 1. art. 9. cor. fin.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod in fructibus fides non respondeat dono intellectus. Intellectus enim est fructus fidei: dicitur enim Gal. vi. 9. *Nisi credideritis, non intelligetis*, secundum aliam litteram (LXX. Interp.) ubi nos habemus: *Si non credideritis, non permanebitis*. Non ergo fides est fructus intellectus.

1. Præterea. Prius non est fructus possessionis. Sed fides videtur esse prior intellectus: quia fides est fundamentum totius spiritualis ædificii, ut supra dictum est (quæst. iv. art. 1. & 7.) Ergo fides non est fructus intellectus.

2. 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 intellectus quam sapientia, vel scientia, seu consilio.

Sed contra est quod finis uniuscuiusque rei est fructus ejus. Sed donum intellectus videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quæ ponitur fructus: dicit enim Glossa (inter. sup. illud, *Fructus autem spiritus*) ad Gal. v. quod fides quæ est fructus, est de invisibilibus certitudo. Ergo in fructibus fides respondeat dono intellectus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. LXX. art. 1.) cum de fructibus ageretur, fructus spiritus dicuntur ultimi, & delectabilia, quæ in nobis conveniunt ex virtute Spiritus Sancti. Ultimum autem, & delectabile habet rationem finis, qui est proprium obiectum voluntatis. Et ideo oportet quod illud quod est ultimum, & delectabile in voluntate, sit quodammodo fructus omnium aliorum quæ pertinent ad alias potentias.

Secundum hoc ergo genus doni, vel virtutis perficientis aliquam potentiam potest accipi duplex fructus: unus quidem pertinens ad suam potentiam; alius autem quasi ultimus pertinens ad voluntatem: & secundum hoc dicendum est, quod dono intellectus responderet pro proprio fructu fides, scilicet fidei certitudo; sed pro ultimo fructu responderet ei gaudium, quod pertinet ad voluntatem.

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

Ad

Ad secundum dicendum, quod fides non potest universaliiter procedere intellectum non enim potest homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliquantulum intelligeret. Sed perfectio intellectus consequitur fidem, quæ est virtus; ad quam quidem intellectus perfectionem sequitur quadam fidei certitudo.

Ad tertium dicendum, quod cognitionis prædicte 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 cognitionem prædicam, non responderet aliquis fructus proprius. Donis autem sapientia, intellectus, & scientia, quæ possunt etiam ad speculativam cognitionem pertinere responderet solum unus fructus, qui est (a) certitudo signata nomine fidei. Plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitivam: quia, sicut jam dictum est (in corp.) ratio finis, qui importatur in nomine fructus, magis pertinet ad vim appetitivam quam intellectivam.

## QUÆSTIO IX.

De dono scientia,

in quatuor articulis discussa.

Deinde considerandum est de dono scientia: & circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum scientia sit donum. Secundo, utrum sit circa divina. Tertio, utrum sit speculativa, vel practica. Quarto, quæ beatitudo ei respondeat.

## ARTICULUS I.

Utrum scientia sit donum.

Sup. quæst. viii. art. 2. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod scientia non sit donum. Dona enim Spiritus Sancti naturalem facultatem excedunt. Sed scientia importat effectum quemdam naturalis rationis: dicit enim Philosophus in I. Posteriorum (text. 5.) quod demonstratio est syllogismus factus scire. Ergo scientia non est donum Spiritus Sancti.

2. Præterea. Dona Spiritus Sancti sunt communia omnibus sanctis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4. & 1. 2. quæst. LXX. art. 2. & 6.) Sed Augustinus XIV. de Trin. (cap. 1. sub. fin.) dicit, quod scientia non potest plurimi fidei, quamvis possent ipsa fidei. Ergo scientia non est donum.

(a) Al. beatitudo.

3. Præterea. Donum est perfectio virtutis, ut supra dictum est (1. 2. quæst. LXX. art. 8.) Ergo utrum donum sufficit ad perfectionem ipsius virtutis. Sed virtuti fidei responderet donum intellectus, ut supra dictum est (quæst. viii. art. 2.) Ergo non responderet ei donum scientia, nec appareat cui alii virtuti responderet. Ergo cum dona sint perfectiones virtutum, ut supra dictum est (1. 2. quæst. LXX. art. 1. & 8.) videtur quod scientia non sit donum.

Sed contra est quod Iudæ xii. computatur inter septem dona.

Respondeo dicendum, quod gratia est perfectior quam natura. Unde non deficit in his in quibus homo per naturam perficitur 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 habet unus perfectio assentit veritati fidei, duo requiruntur. Quorum unum est quod sine capite eorum proponitur quod pertinet ad donum intellectus, ut supra dictum est (quæst. viii. art. 6.) Aliud autem est ut habeat certum, & rectum iudicium de eis, discernendo scilicet credenda à non credendis: & ad hoc necessarium est donum scientia.

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 discursivam rationis: & ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur. Sed in Deo est certum iudicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, ut in I. dictum est (quæst. xiv. art. 7.) & ideo divina scientia non est discursiva, vel ratiocinativa, sed absoluta, & simplex: cui similis est scientia quæ ponitur donum Spiritus Sancti, cum sit quadam participata similitudo ipsius.

Ad secundum dicendum, quod circa credenda duplex scientia potest haberi. Una quidem per quam homo scit quid credere debeat, discernens credenda à non credendis: & secundum hoc scientia est donum, & convenit omnibus sanctis. Alia vero est scientia circa credenda, per quam homo non solum scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare, & alios ad credendum inducere, & contradicentes convincere: & ista scientia ponitur inter gratias gratis datas, quæ non datur omnibus, sed quibusdam. Unde Augustinus post verba inducta subiungit: *Aliud est scire, ratummodo quid homo credere debeat, aliud scire, quomodo hoc ipsum quid cre-*

tionem cordis acquiritur munditia cordis. Ergo prædicta beatitudo magis pertinet ad virtutem fidei quam ad donum intellectus.

3. Præterea. Dona Spiritus Sancti perficiunt hominem in præfenti vita. Sed visio Dei non pertinet ad vitam præfentem: ipsa enim beatorum facti, ut supra habitum est (1. 2. quæst. 111. art. 8.) Ergo sexta beatitudo continens visionem Dei non pertinet ad donum intellectus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de ser. Dom. in monte (cap. 17. ante med.) *Sæta operatio Spiritus Sancti quæ est intellectus, conuincit munditiam cordis, qui purgata oculo possunt videre quod oculis non videtur.*

Respondeo dicendum, quod in sexta beatitudine, sicut & in aliis, duo continentur: unum per modum meriti, scilicet munditia cordis; aliud per modum præmi, scilicet visio Dei, ut supra dictum est (1. 2. quæst. LXIX. art. 2. & 4.) & utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus.

Est enim duplex munditia. Una quidem præcubula, & dispositiva ad Dei visionem, & est deputatio affectus ab inordinatis affectionibus: & hæc quidem munditia cordis fit per virtutes, & dona, quæ pertinent ad vim appetitivam. Alia vero munditia cordis est, quæ est quasi completiva respectu visionis divinæ: & hæc quidem est munditia mentis deputata à phantasmatibus, & erroribus, ut scilicet ea quæ de Deo proponuntur, non accipiantur per modum corporalium phantasmatum, nec secundum hereticas perversitates: & hæc munditiam facit donum intellectus.

Similiter etiam duplex est Dei visio: una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia; alia vero imperfecta, per quam eam non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est: & tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quicquid 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.

Et per hoc patet responsio ad objecta: nam primæ duæ rationes procedunt de prima munditia; tertia vero de perfecta Dei visione. Dona autem & hic nos perficiunt secundum quandam inchoationem, & in futuro implebuntur, ut supra dictum est (in corp. art. & 1. 2. quæst. LXX. art. 2.)

## ARTICULUS VIII.

Utrum in fructibus fides respondeat dono intellectus.

III. dist. xxxiii. quæst. 1. art. 9. cor. fin.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod in fructibus fides non respondeat dono intellectus. Intellectus enim est fructus fidei: dicitur enim Gal. vi. 9. *Nisi credideritis, non intelligetis*, secundum aliam litteram (LXX. Interp.) ubi nos habemus: *Si non credideritis, non permanebitis*. Non ergo fides est fructus intellectus.

1. Præterea. Prius non est fructus possessionis. Sed fides videtur esse prior intellectus: quia fides est fundamentum totius spiritualis ædificii, ut supra dictum est (quæst. 14. art. 1. & 7.) Ergo fides non est fructus intellectus.

2. 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 intellectus quam sapientia, vel scientia, seu consilio.

Sed contra est quod finis uniuscuiusque rei est fructus ejus. Sed donum intellectus videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quæ ponitur fructus: dicit enim Glossa (inter. sup. illud, *Fructus autem spiritus*) ad Gal. v. quod *fides quæ est fructus, est de invisibilibus certitudo*. Ergo in fructibus fides respondeat dono intellectus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. LXX. art. 1.) cum de fructibus ageretur, fructus spiritus dicuntur ultimi, & delectabilia, quæ in nobis conveniunt ex virtute Spiritus Sancti. Ultimum autem, & delectabile habet rationem finis, qui est proprium obiectum voluntatis. Et ideo oportet quod illud quod est ultimum, & delectabile in voluntate, sit quodammodo fructus omnium aliorum quæ pertinent ad alias potentias.

Secundum hoc ergo genus doni, vel virtutis perficientis aliquam potentiam potest accipi duplex fructus: unus quidem pertinens ad suam potentiam; alius autem quasi ultimus pertinens ad voluntatem: & secundum hoc dicendum est, quod dono intellectus responderet pro proprio fructu fides, scilicet fidei certitudo; sed pro ultimo fructu responderet ei gaudium, quod pertinet ad voluntatem.

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

Ad

Ad secundum dicendum, quod fides non potest universalius procedere intellectum non enim potest homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliquantulum intelligeret. Sed perfectio intellectus consequitur fidem, quæ est virtus; ad quam quidem intellectus perfectionem sequitur quadam fidei certitudo.

Ad tertium dicendum, quod cognitionis prædicte 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 cognitionem prædicam, non responderet aliquis fructus proprius. Donis autem sapientie, intellectus, & scientie, quæ possunt etiam ad speculativam cognitionem pertinere responderet solum unus fructus, qui est (a) certitudo signata nomine fidei. Plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitivam: quia, sicut jam dictum est (in corp.) ratio finis, qui importatur in nomine fructus, magis pertinet ad vim appetitivam quam intellectivam.

## QUÆSTIO IX.

De dono scientie,

in quatuor articulis discussa.

Deinde considerandum est de dono scientie: & circa hoc queruntur quatuor. Primo, utrum scientia sit donum. Secundo, utrum sit circa divina.

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

## ARTICULUS I.

47

Utrum scientia sit donum.

Sup. quæst. viii. art. 2. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod scientia non sit donum. Dona enim Spiritus Sancti naturalem facultatem excedunt. Sed scientia importat effectum quemdam naturalis rationis: dicit enim Philosophus in I. Posteriorum (text. 5.) quod *demonstratio est syllogismus factus scire*. Ergo scientia non est donum Spiritus Sancti.

2. Præterea. Dona Spiritus Sancti sunt communia omnibus sanctis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4. & 1. 2. quæst. LXX. art. 2. & 6.) Sed Augustinus XIV. de Trin. (cap. 1. sub. fin.) dicit, quod *scientia non potest plurimi fidei, quamvis possent ipsa fide*. Ergo scientia non est donum.

(a) Al. beatitudo.

3. Præterea. Donum est perfectio virtutis, ut supra dictum est (1. 2. quæst. LXX. art. 8.) Ergo utrum donum sufficit ad perfectionem ipsius virtutis. Sed virtuti fidei responderet donum intellectus, ut supra dictum est (quæst. viii. art. 2.) Ergo non responderet ei donum scientie, nec apparet cui alii virtuti responderet. Ergo cum dona sint perfectiones virtutum, ut supra dictum est (1. 2. quæst. LXX. art. 1. & 8.) videtur quod scientia non sit donum.

Sed contra est quod Iudæ xii. 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 capie eam; secundo quia de ea certum iudicium habet.

Et ideo ad hoc quod intellectus habet unus perfectio assentit veritati fidei, duo requiruntur. Quorum unum est quod sine capite eorum proponitur quod pertinet ad donum intellectus, ut supra dictum est (quæst. viii. art. 6.) Aliud autem est ut habeat certum, & rectum iudicium de eis, discernendo scilicet credenda à non credendis: & ad hoc necessarium est donum scientie.

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 discursivam rationis: & ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur. Sed in Deo est certum iudicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, ut in I. dictum est (quæst. xiv. art. 7.) & ideo divina scientia non est discursiva, vel ratiocinativa, sed absoluta, & simplex: cui similis est scientia quæ ponitur donum Spiritus Sancti, cum sit quadam participata similitudo ipsius.

Ad secundum dicendum, quod circa credenda duplex scientia potest haberi. Una quidem per quam homo scit quid credere debeat, discernens credenda à non credendis: & secundum hoc scientia est donum, & convenit omnibus sanctis. Alia vero est scientia circa credenda, per quam homo non solum scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare, & alios ad credendum inducere, & contradicentes convincere: & ista scientia ponitur inter gratias gratis datas, quæ non datur omnibus, sed quibusdam. Unde Augustinus post verba inducta subiungit: *Aliud est scire rationem quid homo credere debeat, aliud scire, quemadmodum hoc ipsum quid cre-*



Lib. de sermone Domini in monte (cap. xv. parum à princ.) *Scientia conuenit ingeniuibus, qui didicerunt quibus malis uincit sunt, que quasi bona apponuntur.*

Respondeo dicendum, quod ad scientiam proprie pertinet rectum iudicium creaturarum. Creaturae autem sunt ex quibus homo occasionaliter à Deo auertitur, secundum illud Sap. xiv. 11. *Creaturae facta sunt in ordinem, ut municipaliter pedibus insipientium, qui scilicet rectum iudicium de his non habent, dum estimant in eis esse perfectum bonum: unde in eis finem constituendo peccant, & verum bonum perdunt. Et hoc damnium hominibus innotescit per rectum iudicium de creaturis, quod habetur per donum scientia.*

Et ideo beatitudo lucus ponitur respondere dono scientie.

Ad primum ergo dicendum, quod bona creata non excitant spirituale gaudium, nisi quatenus referuntur ad bonum diuinum, ex quo proprie consistit gaudium spirituale. Et ideo directe quidem spiritualis pax, & gaudium consequens respondet dono sapientia; dono autem scientie respondet quidem primo lucus de preceptis erratis, & consequenter consolatio, dum homo per rectum iudicium scientie creaturas ordinat in bonum diuinum. Et ideo in hac beatitudine ponitur lucus pro merito, & consolatio consequens pro premio; quæ quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futura.

Ad secundum dicendum, quod de ipsa consideratione veritatis homo gaudet; sed de re circa quam considerat veritatem, potest trahere quandoque & secundum hoc lucus scientie attribuitur.

Ad tertium dicendum, quod scientia, 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 creatorum, & ordinata affectione circa ipsas: & hoc dico quantum ad beatitudinem via. Et ideo scientie non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem, sed intellectui, & sapientia, quæ sunt circa diuina.

QUESTIO X.

De infidelitate in communi,

in duodecim articulis diuisa.

Consequenter considerandum est de vitiis oppositis: & primo de infidelitate, quæ opponitur fidei; secundo de blasphemia, quæ opponitur consuetudini; tertio de ignorantia, &

hebetudine, quæ opponuntur scientia, & intellectui.

Circa primum considerandum est de infidelitate in communi, secundo de hæresi; tertio de apostasia à fide.

Circa primum queruntur 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 eorum ad invicem.

Septimo, utrum cum infidelibus sit disputandum de fide.

Octavo, utrum sint cogendi ad fidem.

Nono, utrum sit cum eis communicandum.

Decimo, utrum possint Christianis infidelis præse.

Undecimo, utrum ritus infidelium sint tolerandi.

Duodecimo, utrum pueri infidelium sint in vitis parentibus baptizandi.

ARTICULUS I.

Utrum infidelitas sit peccatum.

*Inf. quest. xxxiv. art. 2. ad 2. & II. dist. xxxix. quest. 1. art. 2. ad 4.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit peccatum. Omne enim peccatum est contra naturam, ut patet per Damascenum in II. Lib. (orthod. Fid. cap. xv. & xxx.) Sed infidelitas non videtur esse contra naturam: dicit enim Augustinus in Lib. de prædicatione sanctorum (cap. vi. cir. fin.) quod *posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, natura est omnium hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem; gratis est fidelium.* Ergo non habere fidem, quod est infidelium, non est contra naturam. Et ita 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. 14. *Quomodo credent ei qui non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicatore?* Ergo infidelitas non videtur esse peccatum.

3. Præterea. Sicut dictum est (1. 2. quest. lxxxiv. art. 4.) 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

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, quæ scilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam, secundum illud Ilat. l. 11. 1. *Qui creditis audisti nos? & in hoc propter perficitur ratio infidelitatis; & secundum hoc infidelitas est peccatum.*

Si autem accipiatur secundum negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis pena: quia talis ignorantia diuorum ex peccato primi parentis consecuta est.

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 Joann. xv. 22. *Si non uissem, & locutus eis non fuisset, peccatum non haberent:* quod exponens Augustinus (tract. lxxxix. in Joann. ante med.) dicit, quod, loquitur de illo peccato quo non crediderunt in Christum.

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

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

Ad tertium dicendum, quod infidelitas, secundum quod est peccatum, oritur ex superbia; ex qua contingit quod homo intellectum suum non vult subicere regulis fidei, & sano intellectui patrum: unde Gregorius dicit XXXI. Moral. (cap. xvi. à med.) quod *ex inani gloria oriuntur novitatum presumptiones.* Quamvis possit dici, quod sicut virtutes theologice non reducuntur ad virtutes cardinales, sed sunt priores eis; ita etiam vitia opposita virtutibus theologice non reducuntur ad vitia capitalia.

ARTICULUS II.

*Utrum infidelitas sit in intellectu sicut in subiecto, sicut in voluntate.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit in intellectu sicut in subiecto. Omne enim peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit in Libro de duabus animabus (cap. x. & xi.) Sed infidelitas est quoddam peccatum, ut dictum est (art. præc.) Ergo infidelitas est in voluntate sicut in subiecto, non in intellectu.

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

3. Præterea. II. ad Corinth. i. super illud. *Ipsæ Satanas transgreduntur se in angelum lucis,* dicit Glossa (ord. August. in Enchirid. cap. Ix.) quod, si angelus malus se bonum fingat, etsi credatur bonus, non est error mortuus; sed, si facit vel dicit que bonis angelis congruunt. Cujus ratio esse videtur propter rectitudinem voluntatis eius qui ei inheret, intendens bono Angelo adherere. 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 & infidelitas in intellectu est.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quest. lxxxiv. art. 1. & 2.) peccatum dicitur esse in illa potentia quæ est principium actus peccati. Actus autem peccati potest habere duplex principium. Unum quidem primum, & universale, quod imperat omnes actus peccatorum; & hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Aliud autem principium actus peccati est proprium, & proximum, quod elicit peccati actum; sicut concupiscentia est principium gula, & luxurie; & secundum hanc gulam, & luxuriam dicuntur esse in concupiscentibus. Dissentire autem, qui est proprius actus infidelitatis, est actus intellectus; sed motus à voluntate, sicut & assensus.

Et ideo infidelitas, sicut & fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subiecto,

S. Th. Oper. Tom. III.

(a) Ita niff. & ceteri passim. Cod. Alcan. exteriori veritati prædicationis;

ditur, & p̄is ep̄ituletur, & contra impiet̄ de-  
fendatur.

Ad tertium dicendum, quod dona sunt  
perfectiora virtutibus moralibus, & intellec-  
tualibus; non sunt autem perfectiora virtuti-  
bus theologis; sed magis omnia dona ad  
perfectiorem theologiarum virtutum ordinan-  
tur sicut ad finem. Et ideo non est inconve-  
niens, si diversa dona ad unam virtutem theo-  
logicam ordinentur.

## ARTICULUS II.

48

Utrum scientia donum sit circa res divinas.

III. dist. xxxv. quæst. 1. art. 3. quæst. 1.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod  
scientia donum sit circa res divinas.  
Dicit enim Augustinus XIV. de Trinit. (cap.  
1. à med.) quod per scientiam gignitur fides,  
nascitur, & roboratur. Sed fides est de rebus  
divinis: quia objectum fidei est veritas prima,  
ut supra habitum est (quæst. 1. art. 1.). Ergo  
& 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  
Metaphysica. Ergo multo magis donum scientiæ  
est circa res divinas.

3. Præterea. Sicut dicitur Rom. 1. 20.  
Invisibilia Dei per ea que facta sunt, intellecta  
conspiciuntur. Si ergo est scientia circa res crea-  
tas, videtur quod etiam sit circa res di-  
vinas.

Sed contra est quod Augustinus XIV. de  
Trin. (cap. 1. à med. & Lib. XII. cap. xix.)  
circ. prin.) dicit: *Resum divinarum scientia  
proprie sapientia nuncupatur, humanarum autem  
proprie scientia nomen obinet.*

Respondeo dicendum, quod certum judi-  
cium de re aliqua maxime datur ex sua causa:  
& ideo secundum ordinem causarum oportet  
esse ordinem iudiciorum. Sicut enim causa  
prima est causa secundæ, ita per causam pri-  
mam iudicatur de causa secundâ. De causa au-  
tem prima non potest iudicari per aliam cau-  
sam: & ideo iudicium, quod fit per cau-  
sam primam, est primum, & perfectissim-  
um.

In his autem in quibus aliquid est perfec-  
tissimum, nomen commune generis approp-  
riatur his que deficiunt à perfectissimo; ipsi  
autem perfectissimo adaptatur aliud speciale

(a) Ita ex cod. Tarraç. Garcia, & editi passim. In cod. Alcan. habet speciale nomen, quia est speciale nomen, quod est sapientia. Et sic. Rom. si quidem certitudo iudicii fit per altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus iudicare, habet speciale nomen, quod est sapientia &c.

nomen, ut patet in Logicis. Nam in genere  
convertibilium illud quod significat quod quid  
est, speciali nomine descripto vocatur; que au-  
tem ab hoc deficiunt, convertibilia existentia,  
nomen commune sibi retinent, scilicet quod  
proprie dicuntur.

Quia ergo nomen scientiæ importat quam-  
dam certitudinem iudicii, ut dictum est (art.  
præc.) si quidem certitudo iudicii fit per altis-  
simam causam, (a) habet speciale nomen, quod  
est sapientia: dicitur enim sapiens in unoquo-  
que genere qui novit altissimam causam illius  
generis, per quam potest de omnibus iudica-  
re; 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 im-  
ponente certitudinem iudicii appropriato ad  
iudicium, quod fit per causas secundas. Et  
ideo sic accipiendum scientiæ nomen, ponitur  
donum distinctum à dono sapientiæ: unde do-  
num scientiæ est solum circa res humanas, vel  
solum circa res creatas.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ea  
de quibus est fides, sint res divines, & æter-  
na; tamen ipsa fides est quoddam temporale  
in animo creantis. Et ideo scire quid cre-  
dendum sit, pertinet ad donum scientiæ; scire  
autem ipsas res creditas secundum seipsas per  
quamdam unionem ad ipsas, pertinet ad do-  
num sapientiæ. Unde donum sapientiæ magis  
respondet caritati, que unit mentem hominis  
Deo.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa  
procedit, secundum quod communiter nomen  
scientiæ sumitur. Sic autem scientia non ponit  
speciale donum, sed secundum quod refer-  
tingitur ad iudicium quod fit per res crea-  
tas.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra  
dictum est (quæst. 1. art. 1.) quilibet cognos-  
civus habitus formaliter quidem respicit me-  
dium per quod aliquid cognoscitur, materia-  
liter autem id quod per medium cognoscitur.  
Et quia id quod est formale, potius est; ideo  
illa scientia que ex principiis mathematicis  
concludunt circa materiam naturalem, magis  
cum mathematicis connumerantur; utpote eis  
similiores, licet quantum ad materiam magis  
convenient cum naturali: & propter hoc di-  
citur in II. Physicor. (text. 20.) quod sunt  
magis naturales. Et ideo cum homo per res  
creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc

pertinere ad scientiam, ad quam pertinet for-  
maliter, quam ad sapientiam, ad quam per-  
tinet materialiter; & è converso cum secun-  
dum res divinas iudicamus de rebus creatis,  
magis hoc ad sapientiam quam ad scientiam  
pertinet.

## ARTICULUS III.

49

Utrum scientia donum sit scientia practica.

Inf. quæst. 1. 1. art. 2. ad 2. & III. dist. xxxv.  
art. 3. quæst. 1.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod  
scientia que ponitur donum, sit scientia  
practica. Dicit enim Augustinus XII. de  
Trinit. (cap. xiv. circ. prin.) quod *actio que  
exterioribus rebus utitur, scientia deputatur.* Sed  
scientia, cui deputatur actio, est practica.  
Ergo scientia que est donum, est scientia  
practica.

2. Præterea. Gregorius dicit I. Mor. (cap.  
xv. à med.) *Nulla est scientia, si utilitatem pie-  
tatis non habet, & valde inutilis est pietas, si  
scientiæ discretione caret.* Ex qua auctoritate ha-  
betur quod scientia dirigit pietatem. Sed hoc  
non potest competere scientiæ speculative.  
Ergo scientia que est donum, non est specu-  
lativa, sed practica.

3. Præterea. Dona Spiritus Sancti non ha-  
bentur nisi à iustis, ut supra habitum est  
(quæst. præc. art. 5.) Sed scientia speculativa  
potest haberi etiam ab iniustis, secundum il-  
lud Jac. 1. v. 17. *Scienti bonum facere, & non  
facienti, peccatum est illi.* Ergo scientia que est  
donum, non est speculativa, sed practica.

Sed contra est quod Gregorius dicit in I.  
Moral. (loc. cit.) *Scientia in die suo concitium  
parat, quia in ventre mentis ignorantis jejuni-  
um superat.* Sed ignorantia non tollitur totaliter  
nisi per utramque scientiam, scilicet specula-  
tivam, & practicam. Ergo scientia que est  
donum, est speculativa, & practica.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra  
dictum est (quæst. præc. art. 8.) donum scientiæ  
ordinatur, sicut & donum intellectus, ad  
certitudinem fidei. Fides autem primo &  
principaliter in speculatione consistit, inquan-  
tum scilicet inhæret primæ veritati. Sed quia  
veritas prima est etiam ultimus finis, propter  
quem operamur, inde etiam est quod fides ad  
operationem se extendit, secundum illud Gal.  
lat. v. 6. *Fides per dilectionem operatur.*

Unde etiam oportet quod donum scientiæ  
primo quidem & principaliter respiciat specu-  
lationem, inquantum scilicet homo scit  
quid fide tenere debeat; secundario autem se  
extendit etiam ad operationem, secundum  
quod per scientiam credibilem, & eorum que

ad credibilia consequuntur, dirigimur in agen-  
dis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augu-  
stinus loquitur de dono scientiæ, secundum  
quod se extendit ad operationem, attribuitur  
enim ei actio, sed non sola, nec primo: &  
hoc etiam modo dirigit pietatem.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur  
textum est (quæst. vi. 1. art. 5.) de dono intel-  
lectus, non quicumque intelligit, habet do-  
num 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 rectum iudi-  
cium habent circa credenda, & agenda, ita  
quod in nullo deviant à rectitudine iustitiæ.  
Et hæc est scientia sanctorum, ad qua dicitur  
Sap. x. 10. *Iustum deduxit Dominus per vias  
rectas: & dedit illi scientiam sanctorum.*

## ARTICULUS IV.

50

Utrum dono scientiæ respondeat tertia beatitudo,  
scilicet Beati qui iugiter, &c.

I. 2. quæst. lxxix. art. 3. ad 3. & inf. quæst.  
cxxx. art. 2. & III. dist. xxxv. quæst. 1.  
art. 4. cor. fin. & art.  
6. cor.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod  
scientiæ non respondeat tertia beatitudo,  
scilicet Beati qui iugiter, quoniam ipsi conso-  
labuntur. Sicut enim malum est causa tristitiæ,  
& luctus; ita etiam bonum est causa lætitiæ.  
Sed per scientiam principalem manifestatur  
bona quam mala, que per bona cognoscuntur:  
rectum enim est iudex iustitiarum, & obliqui,  
ut dicitur in I. de Anima (text. 85.) Ergo  
prædicta beatitudo non convenienter respon-  
det scientiæ dono.

2. Præterea. Consideratio veritatis non est  
scientiæ. Sed in consideratione veritatis non  
est tristitia, sed magis gaudium, dicitur enim  
Sapient. v. 11. 16. *Non habet amaritudinem il-  
lus conversatio, nec adium concitium illius, sed  
lætitiæ, & gaudium.* Ergo prædicta beatitudo  
non convenienter respondet dono scientiæ.

3. Præterea. Donum scientiæ prius con-  
sistit in speculatione quam in operatione. Sed  
secundum quod consistit in speculatione, non  
respondet sibi luctus: quia intellectus speculati-  
vus nihil dicit de mirabili, & fugabili, ut di-  
citur in III. de Anima (text. 49.) neque di-  
cit aliquid lætum, & triste. Ergo prædicta  
beatitudo non convenienter ponitur respon-  
dere dono scientiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in  
Lib.

in voluntate autem autem sicut (a) in primo motivo. Et hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod contemptus voluntatis causat dissonantiam intellectus, in quo pericitur ratio infidelitatis: unde causa infidelitatis est in voluntate; sed ipsa infidelitas est in intellectu.

Ad tertium dicendum, quod ille qui credit malum angelum esse bonum, non dissentit ab eo quod est fidelis: quia sensus corporis fallitur; mens vero non remittitur à vera, recta, que sententia, ut ibidem dicit Glossa. Sed si aliquis Saranæ adhereret, cum incipit ad sua adducere, id est ad mala, & falsa, tunc non caret peccato, ut ibidem dicitur.

## ARTICULUS III. 53

Utrum infidelitas sit maximum peccatum.

In 9. q. 111. art. 2. & III. P. quest. LXXX. art. 5. cor. & mal. quest. 11. art. 10. & ad 2. & quest. 111. art. 2. ad 1. & Rom. 11. lect. 2. & Heb. x. lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod infidelitas non sit maximum peccatum. Dicit enim Augustinus, (Lib. IV. de baptis. contra Donatill. cap. xx. in princ.) & habetur vi. quest. 1. Utrum catholicum pessimis moribus alicui heretico, in cuius vita præter id quod hereticus est, non inveniunt homines, quod reprehendant, præponere debeamus, non audeo præcipere sententiam. Sed hereticus est infidelis. Ergo non est simpliciter dicendum, quod infidelitas sit maximum peccatum.

2. Præterea. Illud quod dimittit, vel excusat peccatum, non videtur esse maximum peccatum. Sed infidelitas excusat, vel dimittit peccatum: dicit enim Apostolus I. ad Timoth. 1. 13. Prius sui blasphemus, & persecutor, & contumeliosus; sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate. Ergo infidelitas non est maximum peccatum.

3. Præterea. Majori peccato debetur maior pena, secundum illud Deuteronom. xxv. 2. Pro mensura peccati erit & plagarum modus. Sed maior pena debetur fidelibus peccantibus quam infidelibus secundum illud ad Hebr. x. 29. Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei contulerunt, & sanguinem testamenti pollutum dixerunt, in quo

(a) Ita meliori nota codices, Nicolajus, & edit. Patav. Al. in proximo motivo, item in principio motivo. (b) Ita cod. Tarrac. & Alcan. Theologi, Nicolajus, & edit. Rom. dissonantiam. Edit. Patav. renitentiam. (c) Ita edit. Rom. & Theologi ex mss. Garcia, Nicolajus, & edit. Patav. gravius punitur, quia gravius peccat fidelis &c.

sanctificatus est? Ergo infidelitas non est maximum peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, exponens illud Joann. xv. Si non tenuisset, & locutus eis non fuisset, peccatum non haberent. (tract. LXXXIX. in Joann. à princ.) Magnum quidem quoddam peccatum sub generali nomine vult intelligi. Hoc enim est peccatum (scilicet infidelitatis) quo tenentur cuncta peccata. Infidelitas ergo est maximum peccatum.

Respondeo dicendum, quod omne peccatum formaliter consistit in aversione à Deo, ut supra dictum est (1. 2. quest. LXXI. art. 6. & quest. LXXXI. art. 3.) Unde tanto aliud peccatum est gravius, quanto per ipsum homo magis à Deo separatur. Per infidelitatem autem maxime homo à 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 cognoscit qui falsam opinionem de eo habet: quia id quod ipse opinatur, non est Deus. Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis est majus omnibus peccatis quæ contingunt in perversitate morum. Secus autem est de peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus theologis, ut infra dicitur (quest. xx. art. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet peccatum quod est gravius secundum suum genus, esse minus grave secundum aliquas circumstantias. Et ideo Augustinus noluit præcipere sententiam de malo catholico, & heretico alias non peccante: quia peccatum heretici, etsi sit gravius ex genere, potest tamen esse aliqua circumstantia alleviari; & è converso peccatum catholici ex aliqua circumstantia aggravari.

Ad secundum dicendum, quod infidelitas habet ignorantiam adjunctam, & habet (b) renitum ad ea quæ sunt fidei; & ex hac parte habet rationem peccati gravissimi; ex parte autem ignorantie habet aliquam rationem excusationis; & maxime quando aliquis ex malitia non peccat, sicut fuit in Apostolo.

Ad tertium dicendum, quod infidelis pro peccato infidelitatis gravius punitur quam alius peccator pro quocumque alio peccato, considerato peccati genere; sed pro alio peccato, pura pro adulterio, si committatur à fidei, & ab infideli, ceteris paribus, (c) gra-

avius peccat fidelis quam infidelis tum propter notitiam veritatis ex fide, tum etiam propter sacramenta fidei, quibus est imbutus, quibus peccando contumeliam facit.

## ARTICULUS IV. 54

Utrum omnis actio infidelis sit peccatum.

In 9. q. 111. quest. 1. art. 2. cor. 1. fin. & quest. 111. art. 3. & mal. quest. 11. art. 5. ad 7. & Rom. 11. fin.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod qualibet actio infidelis sit peccatum. Quia super illud Rom. xiv. Omne quod non est ex fide, peccatum est, dicit Glossa (ord. ex Lib. Sentent. esp. cap. cvj.), 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, corrumpitur & posterius. 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 de Cornelio adhuc infideli existente dictum est (Act. x.) quod acceptæ erant elemosynæ ejus Deo. Ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua ejus actio est bona.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quest. LXXXV. art. 1. & 2.) peccatum mortale tollit gratiam gratiam facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturæ. Unde cum infidelitas sit quoddam peccatum mortale, infideles quidem gratia carent, remanet tamen in eis aliquod bonum naturæ. Unde manifestum est quod infideles non possunt operari bona opera quæ sunt ex gratia, scilicet opera meritoria; tamen bona opera ad quæ sufficit bonum naturæ, aequaliter operari possunt.

Unde non oportet quod in omni suo opere peccent; sed quodcumque aliquod operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu, quem non refert ad fidem suam, vel venialiter, vel etiam mortaliter peccando; ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere in eo quod non refert ad finem infidelitatis.

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 quicquid agunt ex infidelitate, peccatum est. Unde ibid. (non in Gloss. sed ex August. Lib. IV. contr. Julian. cap. 11.) subditur: Quia omnis infideliter vivens, vel agens, vehementer peccat.

Ad secundum dicendum, quod fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis; sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu aliquid boni connaturalis.

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

## ARTICULUS V. 55

Utrum sint plures infidelitatis species.

In 9. q. 111. art. 1. cor. & quest. xciv. art. 1. ad 1.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non sint plures infidelitatis species. Cum enim fides, & infidelitas sint contraria, oportet quod sint circa idem. Sed formale objectum fidei est veritas prima, à qua habet unitatem, licet multa materialiter credat. Ergo etiam objectum infidelitatis est veritas prima. Ea vero quæ discedit 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 à veritate fidei deviare. Si ergo secundum diversitatem errorum diversæ species infidelitatis assignentur, videatur sequi quod sint infinitæ infidelitatis species; & ita hujusmodi species non sunt consideranda.

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 ergo 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 1. v. cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 12.) & per Philosophum

in II. Ethic. (cap. vi. à med.) Sed fides est una virtus. Ergo ei opponuntur plures infidelitatis species.

Respondeo dicendum, quod quilibet virtus consistit in hoc quod attingit regulam aliquam cognitionis, vel operationis humane, ut supra dictum est (1. 2. quæst. LV. art. 4. & 64. art. 1.) Attingere autem regulam est uno modo circa unam materiam; sed à regula deviare contingit multipliciter: & ideo uni virtuti multa vicia opponuntur. Diversitas autem vitiatorum quæ unicuique virtuti opponuntur, potest considerari dupliciter. Uno modo secundum diversam habitudinem ad virtutem: & secundum hoc determinatæ sunt quedam species vitiatorum quæ opponuntur virtuti; sicut virtuti morali opponitur unum vitium secundum excessum ad virtutem, & aliud vitium secundum defectum à virtute. Alio modo potest considerari diversitas vitiatorum oppositorum uni virtuti secundum corruptionem diversarum quæ ad virtutem requiruntur: & secundum hoc uni virtuti, puta temperantia, vel fortitudini, opponuntur infinita vitia, secundum quod infinitis modis contingit diversas circumstantias virtutis corrumpi, ut à rectitudinis virtutis recedatur. Unde & Pythagorici malum posuerunt infinitum.

Sic ergo dicendum, quod si infidelitas attendatur secundum comparationem ad fidem, diversæ sunt infidelitatis species, & numero determinatæ. Cum enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter. Quia autem renititur fidei non dum susceptæ; & talis infidelitas est Paganorum, sive Gentilium: aut renititur fidei christiane susceptæ; & hoc vel in figura, & sic est infidelitas Judæorum; vel in ipsa manifestatione veritatis, & 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, tunc non sunt determinatæ infidelitatis species: possunt enim errores in infinitum multiplicari, ut patet per Augustinum in Lib. de hæresibus (circa fin.)

Ad primum ergo dicendum, quod formalis ratio alicuius peccati potest accipi dupliciter. Uno modo secundum intentionem peccantis; & secundum hoc id ad quod convertitur peccans, est formale obiectum peccati: & ex hoc diversificantur eius species. Alio modo secundum rationem mali; & sic illud bonum à quo receditur, est formale obiectum peccati. Sed ex hac parte peccatum non habet speciem, immo est (a) privatio. Sic ergo dicendum est, quod infidelitatis obiectum est

(a) Ita ex miss. Theologi, & Nicolajus. Al.

veritas prima, sicut à qua recedit; sed formale eius obiectum, sicut ad quod convertitur, est sententia falsa quam sequitur: & ex hac parte eius species diversificantur. Unde sicut caritas est una, quæ inhæret summo bono; sunt autem diversæ vitia caritati opposita, quæ per conversionem ad diversa bona temporalia recedunt ab uno summo bono, & iterum secundum diversas habitudines inordinatas ad Deum: sic etiam fides est una virtus ex hoc quod adhæret uni primæ veritati; sed infidelitatis species sunt multe ex hoc quod infideles diversas falsas sententias sequuntur.

Ad secundum dicendum, quod obiecto illa procedit de distinctione specierum infidelitatis secundum diversa, in quibus erratur.

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, inquantum omnia habent ordinem ad unum. Nihil tamen prohibet hominem in diversis infidelitatis speciebus errare; sicut etiam potest unus homo diversis vitiis subiacere, & diversis corporalibus morbis.

#### ARTICULUS VI. 56

*Utrum infidelitas Gentilium, seu Paganorum sit ceteris gravior.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod infidelitas Gentilium, sive Paganorum sit gravior ceteris. Sicut enim corporalis morbus tanto est gravior, quanto saluti principalioris membri magis contrariatur: ita peccatum tanto videtur esse gravior, quanto contrariatur ei quod est principalis in virtute. Sed principalis in fide est fides unitatis divine, à qua deficient Gentiles multitudinem deorum credentes. Ergo infidelitas eorum est gravissima.

2. Præterea. Inter hæreticos tanto hæresis aliquorum detestabilior est, quanto in pluribus, & principalioribus veritatibus fidei contrariatur; sicut hæresis Arii, qui separat Divinitatem, detestabilior fuit quam hæresis Nestorii, qui separat humanitatem Christi à persona Filii Dei. Sed Gentiles in pluribus, & principalioribus recedunt à fide quam Judæi, & hæretici: quia omnino nihil de fide recipiunt. Ergo eorum infidelitas est gravissima.

3. Præterea. Omne bonum est diminutum mali. Sed aliquid bonum est in Judæis, quia continentur veteri Testamento esse à Deo: bonum etiam est in hæreticis, quia veniuntur novum Testamentum. Ergo minus privatio speciei

#### ARTICULUS VII. 57

*Utrum sit cum infidelibus publice disputandum.*

II. Tim. 11. 2.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non sit cum infidelibus publice disputandum. Dicit enim Apostolus II. Tim. 11. 14. *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 Martiani Augusti per canones confirmata (tit. de sum. Trin. & fide cath. Lib. I. Cod. cap. Nemo) sic dicit: *Injuriam facti iudicio religiosissima Synodi, si quis semel iudicata, aut recte disposita revolvat, & publice disputare contendit.* Sed omnia quæ ad fidem pertinent, sunt per sacra Concilia determinata. Ergo graviter peccat, injuriam synodo faciens, si quis de eis quæ sunt hærese publice disputare presumat.

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. 17. 22. dicitur, quod *Saulus innotuit, & confundebat Judæos: & quod loquebatur Gentilibus, & disputabat cum Grecis.*

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 dubians, & veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens, proculdubio peccat, tanquam dubius in fide, & infidelis. Si autem disputet aliquis de fide ad confirmandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile est.

Ex parte vero audientium considerandum est, utrum illi qui disputationem audiunt, sint instructi, & firmi in fide, aut simplices, & in fide titubantes. Et quidem coram sapientibus in fide firmis nullum periculum est disputare de fide.

Sed circa simplices est distinguendum. Quia aut sunt solliciti, sive pulsati ab infidelibus, puta Judæi, vel hæretici, sive Paganis, in clementis corrumpere in eis fidem; aut omnino non sunt solliciti super hoc, sicut in terris in quibus non sunt infideles. In primo casu necessarium est publice disputare

(R)

peccant quam Gentiles, qui utrumque testamentum detestantur.

Sed contra est quod dicitur II. Petr. 11. 22. *Melius erat illis non cognoscere viam justitiæ, quam post cognitionem retrosum converti.* Sed Gentiles non cognoverunt viam justitiæ; hæretici autem, & Judæi aliquoties cognoscere deservierunt. Ergo eorum peccatum est gravius.

Respondeo dicendum, quod in infidelitate, sicut dictum est (art. præc.) duo possunt considerari. Quorum unum est comparatio ejus ad fidem: & ex hac parte aliquis gravior contra fidem peccat qui fidei renititur susceptæ, quam qui renititur fidei non dum susceptæ; sicut gravior peccat qui non implet quod promissit, quam si non implet quod nunquam promissit. Et secundum hoc infidelitas hæreticorum, qui profitentur fidem Evangelii, & ei renituntur eam corruptentes; gravior est peccatum quam Judæorum, qui fidem Evangelii nunquam susceperunt. Sed quia susceperunt ejus figuram in veteri lege, quam male interpretantes corrumpunt; ideo etiam eorum infidelitas est gravior peccatum quam infidelitas Gentilium, qui nullo modo fidem Evangelii susceperunt.

Aliud quod in infidelitate consideratur, est corruptio eorum quæ ad fidem pertinent. Et secundum hoc, cum in pluribus errent Gentiles quam Judæi, & Judæi quam hæretici; gravior est infidelitas Gentilium quam Judæorum, & Judæorum 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 culpe; quia infidelitas habet rationem culpe, ut supra dictum est (art. 11. hujus quæst.) magis ex hoc quod renititur fidei, quam ex hoc quod non habet ea quæ sunt fidei: hoc enim videtur, ut dictum est (ibid.) magis ad rationem pene pertinere. Unde, simpliciter loquendo, infidelitas hæreticorum est pessima.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

de fide, dummodo inveniatur aliqui ad hoc sufficientes, & idonei, qui errores confutare possint: per hoc enim simplices in fide firmabuntur, & tollerit infidelibus decipiendi facultas; & ipsa taciturnitas eorum qui resistere debent pervertentibus fidei veritatem, esset erroris confirmatio. Unde Gregorius in II. Pastoral. (cap. xv. in princ.) Sicut incauta locutio in errorem pertrahit; ita indiscretum silentium eos qui erudiri poterant, in errorem devolvit.

In secundo vero casu periculosum est publice disputare de fide coram simplicibus quorum fides ex hoc est firmior, quia nihil diversum audierunt ab eo quod credunt. Et ideo non expedit eis ut verba infidelium audiant disputantium contra fidem.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, que magis sit contentione verborum quam firmitate sententiarum.

Secundum dicendum, quod lex illa prohibet publicam disputationem de fide que procedit ex dubitatione fidei, non autem illam que est ad fidei (a) confirmationem.

Ad tertium dicendum, quod non debet disputari de his que sunt fidei, quasi de eis dubitando; sed propter veritatem manifestandam, & errores confutandos. Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare: quandoque quidem defendendo fidem, secundum illud I. Petri 3. 1. Parati semper ad satisfactionem omni personæ rationem de ea, que est in vobis, speret, & fide. Quandoque autem ad convincendos errantes, secundum illud ad Titum 1. 9. Ut sit potens exhiberi in doctrina sana, & eos qui contradicunt, arguere.

ARTICULUS VIII. 58

Utrum infideles compellendi sint ad fidem.

IV. dist. xlii. quest. 1. art. 1. ad 6.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod infideles nullo modo compellendi sint ad fidem. Dicitur enim Matthæi xlii. quod servi patrisfamilias, in cuius agro erant zizania seminata, quaerentur ab eo. Visimus, & colligimus ea? & Ipse respondit: Non, ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis & triticum: ubi dicit Chrysostomus (hom. xlvii. in Matth. aliquant. à princ.) Hæc dicit Dominus prohibens occisiones fieri. Neo

(a) Ita Nicolasus, & edit. Patav. cum mss. A. confirmationem. (b) Vulgata morientis, (c) Ita cum codic. Tarrac. Acon. Paris. aliisque editis possum. A. quandoque.

enim oportet interficere hæreticos: quia si eos occideritis, necesse est multos sanctiorum simul subverti. Ergo videtur quod pari ratione nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.

2. Præterea. In Decr. dist. xlv. (cap. v. & in Concil. Tolet. IV. can. lxxv.) sic dicitur: De Judæis precipit sancta Synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferre. Ergo pari ratione nec alii infideles sunt ad fidem cogendi.

3. Præterea. Augustinus dicit (tract. xxv. in Joan. aliquant. à princ.) quod cetera potest homo volens, credere vero non nisi volens. Sed voluntas cogi non potest. Ergo videtur quod infideles non sint ad fidem cogendi.

4. Præterea. Ezech. xviii. 32. dicitur ex persona Dei: Nolo mortem (b) peccatoris, sed nos debemus voluntatem nostram conformare divinæ, ut supra dictum est (1. 2. quest. xix. art. 9. & 10.) Ergo etiam nos non debemus velle quod infideles occidantur.

Sed contra est quod dicitur Luc. xiv. 23. Exi in vias, & sapes, & compelle intrare, ut impleatur domus mea. Sed homines in domum Dei, id est in sanctam Ecclesiam, intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.

Respondeo dicendum, quod infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut Gentiles, & Judæi: & tales nullo modo sunt ad fidem compellendi ut ipsi credant: quia credere voluntatis est: ut tamen compellendi à fidelibus, si ad se facultas, ut fidem non impediunt vel blasphemias, vel malis persuasionibus, vel etiam aperiis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent non quidem ut eos ad credendum cogant, quia si etiam eos vicissent, & captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent; sed propter hoc ut eos compellant, ne fidem Christi impediant.

Alii vero sunt infideles qui quandoque fidem susceperunt, & eam profitentur, sicut hæretici, & (c) quicumque apostata: & tales sunt etiam corporaliter compellendi, ut impleant quod promiserunt, & teneant quod semel susceperunt.

Ad primum ergo dicendum, quod per illam auctoritatem quidam intellexerunt esse prohibitum non quidem excommunicationem hæreticorum, sed eorum occisionem, ut patet per auctoritatem Chrysostomi, inductam. Et Augustinus ad Vincentium (epist. xcvi. olim

olim xlvi. ante med.) de se dicit: Hoc primitus mea sententia erat, neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pagdanorum. Sed hæc opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superabatur exemplis. Legum enim terror ita profuit, ut multi dicant: Gratias Domino, qui vincula nostra diripit. 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 & triticum. Ubi satis ostendit (sicut Augustinus dicit contra epistolam Parmeniani, lib. III. cap. 11. à med.) cum metus iste non subest, id est quando ita cuiusque crimen notum est omnibus, & execrabile apparet, ut nullos profus, vel non tales habeat defensores, per quos possit schisma contingere, non dormiat severitas disciplina, ne.

Ad secundum dicendum, quod Judæi, si nullo modo accepterunt fidem, nullo modo sunt cogendi ad fidem; si autem accepterunt fidem, oportet ut fidem necessitate cogantur retinere, sicut eodem capitulo dicitur.

Ad tertium dicendum, quod sicut vovere est voluntatis, reddere autem necessitatis, ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam acceptam est necessitatis. Et ideo hæretici sunt compellendi ut fidem teneant. Dicit enim Augustinus ad Bonifacium Comitem (epistol. cxxxv. olim I. parum ante med.) Ubi est quod isti clamare consueverunt, liberum esse credere, vel non credere? cui vni Christus inuoluit. Agnoscat in Paulo prius cognatam Christum, & postea descendet.

Ad quartum dicendum, quod, sicut in eadem epistola (à med.) Augustinus dicit, nullus nostrum vult aliquem hæreticum perire. Sed aliter non meruit habere pacem domus David, nisi Absalon filius ejus in bello, quod contra patrem gerebat, fuisset extinctus. Sic Ecclesia catholica, si aliquorum perditione ceteros colligit, dolorem materiam sanat cordis tantorum liberatione populorum.

ARTICULUS IX. 59

Utrum cum infidelibus possit communicari.

IV. dist. xlii. quest. 1. art. 3. cor. & dist. xviii. quest. 1. art. 1. quest. 1. & quod. x. art. 11. & I. Cor. v. fin.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod cum infidelibus possit communicari. Dicit enim Apostolus ad Corinth. x. 27. Si quis vocat vos infidelium ad cenam, & vultis ire, omne quod vobis apponitur, manducate: & Chry-

ostomus dicit (hom. xxv. super epist. ad Hebr. vlt. fin.) Ad mensam paganorum si occurreris ire, sine ulla prohibitione permittitur. Sed ad cenam alicujus ire est ei communicare. Ergo infidelibus licet communicare.

2. Præterea. Apostolus dicit I. ad Corinth. v. 12. Quid mihi est de his qui fideles sunt, iudicare? Foris autem sunt infideles. Cum ergo per iudicium Ecclesie aliquorum communio fidelibus inhibeat, videtur quod non sit inhiendum fidelibus cum infidelibus communicare.

3. Præterea. Dominus non potest uti seruo, nisi ei communicando, saltem verbo, quia dominus movet seruum per imperium. Sed Christiani possunt habere seruos infideles, vel Judæos, vel etiam Paganos, sive Sarracenos. Ergo possunt licite cum eis communicare.

Sed contra est quod dicitur Deuter. vi. 2. Non inibis cum eis fedus, nec misereris eorum, neque sociaberis cum eis comibus: & super illud Levit. xv. Mulier, que rediit mensura dicit Glossa (ordin.), Sic oportet ab idolis, latris abstinere, ut nec idololatrias, nec eorum discipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus.

Respondeo dicendum, quod communio alicujus persone interdicitur fidelibus dupliciter: uno modo in penam illius cui communio fidelium subtrahitur: alio modo ad cautelam eorum quibus interdicitur ne aliis communicent. Et utraque causa ex verbis Apostoli accipi potest I. ad Corinth. v. Nam postquam sententiam excommunicationis protulit, subdit pro ratione: Nescitis, quia medicum fermentum totam massam corumpit? Et postea rationem subdit ex parte poenæ per iudicium Ecclesie illatæ, cum dicit: Nonne de his qui intus sunt, vos iudicatis?

Primo ergo modo non interdicit Ecclesia fidelibus communionem infidelium, qui nullo modo fidem christianam receperunt, scilicet Paganorum, vel Judæorum: quia non habet de eis iudicare spirituali iudicio, sed temporalis, in casu cum inter Christianos commoventes aliquam culpam committunt, & per fideles temporaliter puniuntur. Sed isto modo, scilicet in penam, interdicit Ecclesia fidelibus communionem illorum infidelium qui à fide suscepta deviant, vel corrumpendo fidem, sicut hæretici, vel etiam totaliter à fide recedendo, sicut apostata: in utroque enim horum excommunicationis sententiam profert Ecclesia.

Sed quantum ad secundum modum, videtur esse distinguendum secundum diversas condiciones personarum, & negotiorum, & temporum. Si enim aliqui fuerint firmi



De rebus humanis, turbaveris omnia libidinis. Sic ergo 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 Judæi ritus suos observant, in quibus olim præfigurabatur veritas fidei, quam tenemus, hoc bonum provenit quod testimonium fidei nostræ habemus ab hostibus; & quasi in figura nobis representatur quod credimus. Et ideo in suis ritibus tolerantur.

Allorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis, aut utilitatis afferunt, non sunt aliquoties 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 Hæreticorum, & Paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo.

per hoc patet responsio ad objecta.

#### ARTICULUS XII. 62

Utrum pueri Judæorum, & aliorum infidelium sint invitati parentibus baptizandi.

III. P. quæst. LXV. art. 10. & quod. 11. quæst. IV. art. 2. & quod. 111. quæst. V. art. 2. cor.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod pueri Judæorum, & aliorum infidelium sint baptizandi parentibus invitatis. Majus enim est vinculum matrimoniale quam jus patris potestatis in pueros: quia jus patris potestatis potest per hominem solvi, cum filius familias emancipetur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud Matth. XIX. 6. *Quod Deus conjunxit, homo non separet*. Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale: dicit enim Apostolus I. ad Corinth. V. 11. 15. *Quod si infidelis discedit, discedat: non enim servitius subjugatus est frater, aut foror in injuriam*: & Canon I. cauf. XXVII. quæst. 11. cap. *Si infidelis* dicit, quod *si conjux infidelis non vult sine consensu sui Creatoris cum altero stare, tunc alter conjugum non debet ei cohabitare*. Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur jus patris potestatis in suos filios. Possunt ergo eorum filii baptizari eis invitatis.

2. Præterea. Magis debet homini subveniri circa periculum mortis æternæ quam circa periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis, & ei non ferret auxilium, peccaret. Cum ergo filii Judæorum, & aliorum infidelium

sint in periculo mortis æternæ, si parentibus relinquuntur, qui eos in sua infidelitate informant, videtur quod sint eis auferendi, & baptizandi, & in fide instruendi.

3. Præterea. Filii servorum sunt servi, & in potestate dominorum. Sed Judæi sunt servi Regum, & Principum. Ergo & filii eorum. Reges ergo, & Principes habent potestatem de filiis Judæorum facere quod voluerint. Nulla ergo erit injuria, si eos baptizent invitatis parentibus.

4. Præterea. Quilibet homo magis est Dei, à quo habet animam, quam patris carnalis, à quo habet corpus. Non ergo est injuriam, si pueri Judæorum carnalibus parentibus auferantur, & Deo per baptismum consecrentur.

5. Præterea. Baptismus efficacior est ad salutem quam prædicatio: quia per baptismum statim tollitur peccati macula, reatus poenæ, & aperitur janua cæli. Sed si periculum sequitur ex defectu prædicationis, impunitur ei qui non prædicavit, ut habetur Ezech. 111. & XXXI. 11. 6. *de eo qui videt gladium venientem, & non insonavit tuba*. Ergo multo magis, si pueri Judæorum darentur propter defectum baptismi, impunitur ad peccatum eis qui poterunt baptizare, & non baptizaverunt.

Sed contra est quod nemini faciendum est injuria. Fieret autem Judæis injuria, si eorum filii baptizarentur eis invitatis: quia amitterent jus patris potestatis in filios jam fideles. Ergo eis invitatis non sunt baptizandi.

Respondendo dicendum, quod maximum habet auctoritatem Ecclesie consuetudo, quæ semper est in omnibus emulanda: quia & ipsa doctrina catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet. Unde magis standum est auctoritati Ecclesie quam auctoritati vel Augustini, vel Hieronymi, vel Cypriani, vel Doctoris. Hoc autem Ecclesie usus nunquam habuit quod Judæorum filii invitatis parentibus baptizarentur; quamvis fuerint retroactis temporibus multi catholici Principes potentissimi, ut Constantinus, Theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi Episcopi, ut Sylvester Constantino, & Ambrosius Theodosio: qui nullo modo prætermisissent ab eis impetrare si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut præter consuetudinem in Ecclesia hæcenus observatam, Judæorum filii invitatis parentibus baptizentur.

Et hujus ratio est duplex. Una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis habentes baptismum susceperent, postmodum cum ad perfectam ætatem pervenirent, de facili possent à parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes susceperunt: quod vergeret in fidei detrimentum.

Alia

Alia vero ratio est, quia repugnat justitia naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris: & primo quidem à parentibus non distinguitur secundum corpus, quando in matris utero continetur; postmodum vero, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura, sicut sub quodam spirituali utero: quando enim usum rationis non habet puer, non differt ab animalibus irrationalibus: unde sicut bos, vel equus est alicujus, ut uratur eo cum voluerit, secundum jus civile, sicut proprio instrumento; ita de jure naturali est quod filius, antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris. Unde contra justitiam naturalem esset, si puer, antequam habeat usum rationis, à cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitatis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, jam incipit esse suus; & potest quantum ad ea quæ sunt juris divini, vel naturalis, sibi ipsi providere: & tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione; & potest etiam invitatis parentibus consentire fidei, & 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.

Ad primum ergo dicendum, quod in vinculo matrimoniali uterque conjugum habet usum liberi arbitrii, & uterque potest invito altero fidei assentire. Sed hoc non habet locum in puero, antequam habeat usum rationis, sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

Ad secundum dicendum, quod à morte naturali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis; puta si quis à suo iudice condemnatur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere: unde nec aliquis debet rumpere ordinem juris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet à periculo mortis æternæ.

Ad tertium dicendum, quod Judæi sunt servi Principum servitute civili, quæ non excludit ordinem juris naturalis, vel divini.

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 subjacet: & secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

Ad quintum dicendum, quod periculum quod sequitur de prædicatione omissa, non imminet nisi eis quibus commissum est officium prædicandi. Unde Ezech. 111. 17. præ-

S. Th. Oper. Tom. III.

mittitur: *Speculatorem dedi te filiis Israel*. Providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis pertinet ad parentes eorum. Unde eis imminet periculum, si propter subtractionem sacramentorum eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

#### QUESTIO XI.

De hæresi.

in quatuor articulis divisâ.

DEinde considerandum est de hæresi: circa quam quaruntur quatuor.

Primo, utrum hæresis sit infidelitatis species.

Secundo, de materia ejus circa quam est.

Tertio, utrum hæresis sint tolerandi.

Quarto, utrum revertentes sint recipiendi.

#### ARTICULUS I.

Utrum hæresis sit infidelitatis species.

Sup. quæst. X. art. 5. & infra quæst. XCIV. art. 1. ad 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod hæresis non sit infidelitatis species. Infidelitas enim in intellectu est, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) Sed hæresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad vim appetitivam: dicit enim Hieronymus (sup. illud Galat. V. *Manifesta sunt opera*) & habetur in Decret. XXIV. quæst. 111. (cap. XXXVII.) *Hæresis grege ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi quisque eligat disciplinam quam putat esse meliorem*. Electio autem est actus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est (1. 2. quæst. XLIII. art. 1.) Ergo hæresis non est infidelitatis species.

2. Præterea. Vitium præcipue accipit speciem à fine: unde Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. 11. à princ.) quod *ille qui mactatur, ut furetur, magis est fur quam mactans*. Sed finis hæresis est commodum temporale, & maxime principatus, & gloria; quod pertinet ad vitium superbiæ, vel cupiditatis: dicit enim Augustinus in Lib. de utilitate credendi (cap. 1. circ. princ.) quod *hæreticus est qui alicujus temporalis commodi, & maxime gloriæ, principatusque sui gratia falsas, ac novas opiniones vel ziguit, 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

H 1

enim

De rebus humanis, turbaveris omnia libidinis. Sic ergo 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 Judæi ritus suos observant, in quibus olim præfigurabatur veritas fidei, quam tenemus, hoc bonum provenit quod testimonium fidei nostræ habemus ab hostibus; & quasi in figura nobis representatur quod credimus. Et ideo in suis ritibus tolerantur.

Allorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis, aut utilitatis afferunt, non sunt aliquoties 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 tolerari convertuntur ad fidem. Propter hoc enim Hæreticorum, & Paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo.

per hoc patet responsio ad objecta.

#### ARTICULUS XII. 62

Utrum pueri Judæorum, & aliorum infidelium sint invitati parentibus baptizandi.

III. P. quæst. LXV. art. 10. & quod. 11. quæst. IV. art. 2. & quod. 111. quæst. V. art. 2. cor.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod pueri Judæorum, & aliorum infidelium sint baptizandi parentibus invitatis. Majus enim est vinculum matrimoniale quam jus patris potestatis in pueros: quia jus patris potestatis potest per hominem solvi, cum filius familias emancipetur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud Matth. XIX. 6. *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale: dicit enim Apostolus I. ad Corinth. V. 11. 19. *Quod si infidelis discedit, discedat: non enim servitius subjugatus est frater, aut foror in injuriis.* & Canon I. cauf. XXVII. quæst. 11. cap. *Si infidelis* dicit, quod *si conjux infidelis non vult sine consensu sui Creatoris cum altero stare, tunc alter conjugum non debet ei cohabitare.* Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur jus patris potestatis in suos filios. Possunt ergo eorum filii baptizari eis invitatis.

2. Præterea. Magis debet homini subveniri circa periculum mortis æternæ quam circa periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis, & ei non ferret auxilium, peccaret. Cum ergo filii Judæorum, & aliorum infidelium

sint in periculo mortis æternæ, si parentibus relinquuntur, qui eos in sua infidelitate informant, videtur quod sint eis auferendi, & baptizandi, & in fide instruendi.

3. Præterea. Filii servorum sunt servi, & in potestate dominorum. Sed Judæi sunt servi Regum, & Principum. Ergo & filii eorum. Reges ergo, & Principes habent potestatem de filiis Judæorum facere quod voluerint. Nulla ergo erit injuria, si eos baptizent invitatis parentibus.

4. Præterea. Quilibet homo magis est Dei, à quo habet animam, quam patris carnalis, à quo habet corpus. Non ergo est injuriam, si pueri Judæorum carnalibus parentibus auferantur, & Deo per baptismum consecrentur.

5. Præterea. Baptismus efficacior est ad salutem quam prædicatio: quia per baptismum statim tollitur peccati macula, reatus poenæ, & aperitur janua cæli. Sed si periculum sequitur ex defectu prædicationis, impunitur ei qui non prædicavit, ut habetur Ezech. 111. & XXXI. 11. 6. *de eo qui videt gladium venientem, & non insonavit tuba.* Ergo multo magis, si pueri Judæorum darentur propter defectum baptismi, impunitur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare, & non baptizaverunt.

Sed contra est quod nemini faciendum est injuria. Fieret autem Judæis injuria, si eorum filii baptizarentur eis invitatis: quia amitterent jus patris potestatis in filios jam fideles. Ergo eis invitatis non sunt baptizandi.

Respondendo dicendum, quod maximum habet auctoritatem Ecclesie consuetudo, quæ semper est in omnibus emulanda: quia & ipsa doctrina catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet. Unde magis standum est auctoritati Ecclesie quam auctoritati vel Augustini, vel Hieronymi, vel Cypriani, vel Doctoris. Hoc autem Ecclesie usus nunquam habuit quod Judæorum filii invitatis parentibus baptizarentur; quamvis fuerint retroactis temporibus multi catholici Principes potentissimi, ut Constantinus, Theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi Episcopi, ut Sylvester Constantino, & Ambrosius Theodosio: qui nullo modo prætermisissent ab eis impetrare si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut præter consuetudinem in Ecclesia hæcenus observatam, Judæorum filii invitatis parentibus baptizentur.

Et hujus ratio est duplex. Una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis habentes baptismum susceperent, postmodum cum ad perfectam ætatem pervenirent, de facili possent à parentibus induci ut relinquere quod ignorantes susceperunt: quod vergeret in fidei detrimentum.

Alia

Alia vero ratio est, quia repugnat justitia naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris: & primo quidem à parentibus non distinguitur secundum corpus, quando in matris utero continetur; postmodum vero, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura, sicut sub quodam spirituali utero: quando enim usum rationis non habet puer, non differt ab animalibus irrationalibus: unde sicut bos, vel equus est alicujus, ut uratur eo cum voluerit, secundum jus civile, sicut proprio instrumento; ita de jure naturali est quod filius, antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris. Unde contra justitiam naturalem esset, si puer, antequam habeat usum rationis, à cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitatis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, jam incipit esse suus; & potest quantum ad ea quæ sunt juris divini, vel naturalis, sibi ipsi providere: & tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione; & potest etiam invitatis parentibus consentire fidei, & 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.

Ad primum ergo dicendum, quod in vinculo matrimoniali uterque conjugum habet usum liberi arbitrii, & uterque potest invito altero fidei assentire. Sed hoc non habet locum in puero, antequam habeat usum rationis, sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

Ad secundum dicendum, quod à morte naturali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis; puta si quis à suo iudice condemnatur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere: unde nec aliquis debet rumpere ordinem juris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet à periculo mortis æternæ.

Ad tertium dicendum, quod Judæi sunt servi Principum servitute civili, quæ non excludit ordinem juris naturalis, vel divini.

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 subjacet: & secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

Ad quintum dicendum, quod periculum quod sequitur de prædicatione omissa, non imminet nisi eis quibus commissum est officium prædicandi. Unde Ezech. 111. 17. præ-

S. Th. Oper. Tom. III.

mittitur: *Speculatorem dedi te filiis Israel.* 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 XI.

De hæresi.

in quatuor articulis divisâ.

DEinde considerandum est de hæresi: circa quam quaruntur quatuor.

Primo, utrum hæresis sit infidelitatis species.

Secundo, de materia ejus circa quam est.

Tertio, utrum hæresis sint tolerandi.

Quarto, utrum revertentes sint recipiendi.

#### ARTICULUS I.

Utrum hæresis sit infidelitatis species.

Sup. quæst. X. art. 5. & infra quæst. XCIV. art. 1. ad 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod hæresis non sit infidelitatis species. Infidelitas enim in intellectu est, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) Sed hæresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad vim appetitivam: dicit enim Hieronymus (sup. illud Galat. V. *Manifesta sunt opera*) & habetur in Decret. XXIV. quæst. 111. (cap. XXXVII.) *Hæresis grege ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi quisque eligat disciplinam quam putat esse meliorem.* Electio autem est actus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est (1. 2. quæst. XLIII. art. 1.) Ergo hæresis non est infidelitatis species.

2. Præterea. Vitium præcipue accipit speciem à fine: unde Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. 11. à princ.) quod *ille qui mactatur, ut furetur, magis est fur quam mactans.* Sed finis hæresis est commodum temporale, & maxime principatus, & gloria; quod pertinet ad vitium superbiæ, vel cupiditatis: dicit enim Augustinus in Lib. de utilitate credendi (cap. 1. circ. princ.) quod *hæreticus est qui alicujus temporalis commodi, & maxime gloriæ, principatusque sui gratia falsas, ac novas opiniones vel ziguit, 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

H 1

enim



nere: quia multa peccata sine infidelitate existunt. Sed apostasia videtur esse omnis peccati principium: dicitur enim Eccli. x. 14. *Initium superbiae hominis apostatare à Deo: & postea subditur: Initium omni 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 Proverb. vi. 12. *Uomo apostata, sicut inuitus, gradibus oris peruerso, annuit oculis, teret pede, digito loquitur, gravo corde machinatur malum, & in omni tempore iurgia seminat.* Si quis etiam se circumdiderit, vel sepulchrum Mahumeti adoraret, apostata reputaretur. Ergo apostasia non pertinet directe ad infidelitatem.

3. Præterea. Hæresis, quia ad infidelitatem pertinet, est quedam determinata species infidelitatis. Si ergo apostasia ad infidelitatem pertineret, sequeretur quod esset quedam determinata species infidelitatis: quod non videtur secundum prædicta (quest. x. art. 5.). Non ergo apostasia ad infidelitatem pertinet.

Sed contra est quod dicitur Joan. vi. 17. *Multis discipulis eius abierunt retro: quod est apostatare de quibus supra dixit Dominus: Sicut quidam ex vobis qui non credunt.* Ergo apostasia pertinet ad infidelitatem.

Respondet dicendum, quod apostasia importat retrocessionem quandam à Deo. Quæ quidem diversimode fit secundum diversos modos quibus homo Deo coniungitur. Primo namque coniungitur homo Deo per fidem: secundo per debitam, & subiectam voluntatem ad obediendum præceptis eius: tertio per aliquam specialia ad supererogationem pertinentia, sicut per religionem, & clericaturam, vel sacrum ordinem.

Remoto autem posteriori, remanet prius sed non convertitur. Contingit ergo aliquem apostatare à Deo retrocedendo à religione, quam professus est, vel ab ordine quem suscepit: & hæc dicitur apostasia religionis, seu ordinis. Contingit etiam aliquem apostatare à Deo per mentem repugnantem divinis mandatis. Quibus duobus apostasis existentibus, adhuc potest remanere homo Deo coniunctus per fidem.

Sed si à fide discedat, tunc omnino à Deo retrocedere videtur. Et ideo simpliciter, & absolute est apostasia, per quam aliquis discedit à fide, quæ vocatur apostasia perfida. Et secundum hunc modum apostasia simpliciter dicta ad infidelitatem pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod obiecto illa procedit de secunda apostasia, quæ im-

(a) *Fulgata.* Mellus enim erat illis non cognoscere viam iustitiæ, quam post agnitionem rectorum converti scilicet.

portat voluntatem à mandatis Dei resistentem, quæ invenitur in omni peccato mortali.

Ad secundum dicendum, quod ad fidem pertinet non solum credulitas cordis, sed etiam profertatio interioris fidei per exteriora verba, & 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 etiam potest intelligi de omni apostata, verissime tamen convenit in apostatam à fide. Quia enim fides est primum fundamentum rerum sperandarum, & sine fide impossibile est placere Deo; sublati fide, nihil remanet in homine quod possit esse utile ad salutem æternam: & propter hoc dicitur Prov. vi. 12. *Uomo apostata, sicut inuitus.* Fides enim est vita anime, secundum illud Rom. 1. 17. *Iustus ex fide vivit.* Sicut ergo sublati vita corporali, omnia membra, & partes hominis à debita dispositione recedunt; ita sublati vita iustitiæ, quæ est per fidem, apparet inordinatio in omnibus membris, & 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 seminat, alios intendens separare à fide, sicut & ipse recessit.

Ad tertium dicendum, quod species alicujus qualitatis, vel forme non diversificantur per hoc quod est terminus motus à quo, vel ad quem; sed potius è converso secundum terminos motuum species attenduntur. Apostasia autem respicit infidelitatem ut terminum ad quem est motus recedens à fide. Unde apostasia non importat determinatam speciem infidelitatis, sed quandam circumstantiam aggravantem, secundum illud II. Pet. 11. 21. (a) *Mollius erat eis veritatem non cognoscere, quam post cognitam retroire.*

#### ARTICULUS II.

*Utrum Princeps propter apostasiam à fide amittat dominium in subditis, ita quod eis obediatis non teneantur.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Princeps propter apostasiam à fide non amittat dominium in subditos, quia ei tenentur obedire. Dicit enim Ambrosius, (vel potius Augustinus super illud Psal. cxxiv. *Non reliquit Dominus virginis;*) & habetur 11. quest. 111. (cap. Julianus) quod Julianus Imperator, quamvis esset apostata habuit

tamen sub se Christianos milites; quibus cum dicebat, *Procurate actum pro defensione reipublice,* obediebant ei. Ergo propter apostasiam Principis, subditi non abolvuntur ab ejus dominio.

2. Præterea. Apostata à fide infidelis est. Sed infidelibus dominis inveniuntur aliqui sancti viri fideliter servisse, sicut Joseph Pharaoni, & Daniel Nabuchodonosor, & Marдохæus Assuero. Ergo propter apostasiam à fide non est dimittendum quin Principi obediatur à subditis.

3. Præterea. Sicut per apostasiam à fide receditur à Deo, ita per quodlibet peccatum. Si ergo propter apostasiam à fide perderent Principes jus imperandi subditis fidelibus, pari ratione propter peccata alia hoc amitterent. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo propter apostasiam à fide est recedendum ab obedientia Principum.

Sed contra est quod Gregorius VII. dicit: (ut habetur caul. 14. xv. quest. vi.) *Non sanctorum predecessorum statuta tenentes, eos qui excommunicati fidelitate, aut juramenti sacramento sunt constituti, apostolica auctoritate à sacramento absolvimus; & ne eis fidelitatem observent omnibus modis prohibemus, quousque ad satisfactio non veniant.* Sed apostata à fide sunt excommunicati, sicut & hæretici, ut dicit Decretalis extra, de hæreticis, cap. *Ad abolendam.* Ergo Principibus apostatantibus à fide non est obediendum.

Respondet dicendum, quod, sicut supra dictum est (quest. x. art. 10.) infidelitas secundum seipsum non repugnat dominio: eo quod dominium introductum est de jure gentium, quod est jus humanum; distinctio autem fideliū, & infidelium est secundum jus divinum per quod non tollitur jus humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter jus dominii amittere, sicut etiam quandoque propter alias culpas.

Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt, secundum illud Apostoli I. ad Corinth. x. 12. *Qui vobis de his qui foris sunt, judicare?* Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire: & convenienter in hoc puniuntur quod subditis fidelibus dominari non possint: hoc enim vergeret potest in magnum fidei corruptionem: equa ut dictum est (art. præc. arg. 2.) *homo apostata gravo corde machinatur malum, & iurgia seminat,* intendens homines separare à fide.

Et ideo quam cito aliquis per sententiam denunciatur excommunicatus propter apostasiam à fide: ipso facto ejus subditi sunt absoluti à dominio ejus, & juramento fidelitatis, quo tenebantur.

8. Thom. Oper. Tom. III.

Ad primum ergo dicendum, quod illo tempore Ecclesia in sui novitate nondum habebat potestatem terrenos Principes compescendi: & ideo toleravit, fideles Julianus apostata obedire in his que non erant contra fidem, ut majus periculum fidei vitaretur.

Ad secundum dicendum, quod alia ratio est de infidelibus aliis, qui nunquam fidem susceperunt, ut dictum est (in corp.).

Ad tertium dicendum, quod apostasia à fide totaliter separat hominem à Deo, ut dicitur est (art. præc.) quod non contingit in quibuscumque aliis peccatis.

#### QUÆSTIO XIII.

*De peccato blasphemie in generali,*

*in quatuor articulis divisâ.*

Deinde considerandum est de peccato blasphemie, quod opponitur confessioni fidei: & primo de blasphemia in generali; secundo de blasphemia quæ dicitur peccatum in Spiritum Sanctum.

Circa primum queruntur quatuor.

Primo, utrum blasphemia opponatur confessioni fidei.

Secundo, utrum blasphemia semper sit peccatum mortale.

Tertio, utrum blasphemia sit maximum peccatum.

Quarto, utrum blasphemia sit in damnatis.

#### ARTICULUS I.

*Utrum blasphemia opponatur confessioni fidei.*

II. dist. xiv. in exp. lit. ad 9. & Joan. x. lect. 5. in princip.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod blasphemia non opponatur confessioni fidei. Nam blasphemare est contumeliam, vel aliquod convicium inferre in injuriam Creatoris. Sed hoc magis pertinet ad malevolentiam contra Deum quam ad infidelitatem. Ergo blasphemia non opponatur confessioni fidei.

2. Præterea. Ad Ephes. 14. super illud, *Blasphematur à vobis,* dicit Gloss. (interl.) *Quæ sit in Deum, vel in Sanctos.* Sed confessio fidei non videtur esse nisi de his que pertinent ad Deum, qui est fidei obiectum. Ergo blasphemia non semper opponitur confessioni fidei.

3. Præterea. A quibusdam dicitur, quod sunt tres blasphemie species: quarum una est

## ARTICULUS III. 63

Utrum heretici sint tolerandi.

IV. dist. XLIII. quæst. 11. art. 1. cor. & quodlib. X. art. 15.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod heretici sint tolerandi. Dicit enim Apollolus II. ad Timotheum 11. 24. *Servum Dei oportet mansuetum esse, cum modesto corripentem eos qui resistunt veritati; ne quando det illis patientiam Deus ad cognoscendam veritatem, et resistant à Iugum diaboli.* Sed si heretici non tolerantur, sed morti traduntur, aufertur eis facultas penitendi. Ergo hoc videtur esse contra præceptum Apolloli.

2. Præterea. Illud quod est necessarium in Ecclesia, est tolerandum. Sed hæreses sunt necessariae in Ecclesia: dicit enim Apollolus I. ad Corinthios 11. 19. *Oportet hæreses esse, ut probentur veri, manifesti sunt in vobis.* Ergo videtur quod heretici sint tolerandi.

3. Præterea. Dominus mandavit Matth. 23. 11. *servis suis ut zizaniam permitterent crescere usque ad messem, quæ est finis sæculi, ut ibidem exponitur (in Glossa interl.)* Sed per zizaniam significantur heretici, secundum expositionem Sanctorum. Ergo heretici sunt tolerandi.

Sed contra est quod Apollolus dicit ad Tit. 1. 10. *Hereticum hominem post primam, et secundam correptionem devota, sciens quia subversus est qui hujusmodi est.*

Respondens dicendum, quod circa hæreticos duo sunt consideranda: unum quidem ex parte ipsorum, aliud vero ex parte Ecclesie. Ex parte quidem ipsorum est peccatum, per quod merentur non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem à mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animæ vita, quam fallere pecuniam, per quam temporalis vita subvenitur. Unde si fallarum pecunia, vel alii malefactores statim per sæculares Principes iuste morti traduntur, multo magis heretici statim ex quo de hæresi convinctur, possunt non solum excommunicari, sed & iuste occidi.

Ex parte autem Ecclesie est misericordia ad errantium conversionem: & licet non statim condempnat, sed post primam, et secundam correptionem, ut Apollolus docet; postmodum vero si adhuc pertinax inventatur, Ecclesia de ejus conversione non sperans, aliorum salutem providet, cum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam; & ulterius relinquunt eum iudicio sæculari à mundo ex-

terminandum per mortem. Dicit enim Hieronymus (sup. illud Galat. v. *Modericum serventium*) & habetur xxiv. quæst. 111. (cap. xvi.) *Resecanda sunt putrida carni, et scabiosa visus à caulis repellenda que tota domni, massa, corpus, et peccata ardeant, corripantur, putrescant, intereant, dicit in Alexandria una familia fuit: sed quantum non flammam oppressit est, totum ardem ejus flamma populara est.*

Ad primum ergo dicendum, quod ad modestiam illam pertinet ut primo, & secundo corripatur: quod si redire noluerit, jam pro subverso habetur, ut patet in auctoritate Apolloli inducta (in argum. Sed contra.)

Ad secundum dicendum, quod utilitas quæ ex heresibus provenit, est præter intentionem hereticorum, dum scilicet constantia fidelium comprobatur, ut Apollolus dicit; & ut excusamus pigritiam, divinas Scripturas solidius intuentes, sicut Augustinus dicit (Lib. I. de Genes. cont. Manich. cap. 1. circ. mod.) Sed ex intentione eorum est corrumpere fidem: quod est maximi nocentium. 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.

Ad tertium dicendum, quod, sicut habetur in Decr. xxiv. quæst. 111. (cap. Narrantur) aliud est excommunicationis, et aliud eradicationis. Excommunicatur enim ad hoc aliquis, ut ait Apollolus (I. Corinth. v. 5.) *ut spiritus ejus salvus fiat in die Domini.* Si tamen totaliter eradicerentur per mortem heretici, non est etiam contra mandatum Domini; quod est in eo casu intelligendum, quando non possunt extirpari zizaniam sine extirpatione tritici, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 8. arg. 1.) cum de infidelibus in communi ageretur.

## ARTICULUS IV. 66

Utrum revertentes ab hæresi sint ab Ecclesia recipiendi.

Quodlib. xx. art. 16.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod revertentes ab hæresi sint omnino ab Ecclesia recipiendi. Dicitur enim Hierem. 11. 1. ex persona Domini: *Fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me, dicit Dominus.* Sed Ecclesia iudicium est iudicium Dei, secundum illud Deuteronom. 1. 17. *Ita parvum audietis, ut magnum: neque accipietis cuiusquam personam, quia Dei iudicium est.*

est. Ergo si aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quæ est spiritualis fornicatio, nihilominus sunt recipiendi.

2. Præterea. Dominus Matth. xv. 11. Petro mandat, ut fratri peccanti dimitat non solum seipsum, sed usque septuagies septies; per quæ intelligitur, secundum expositionem Hieronymi (in hunc loc.) quod *quiescuntque aliqui peccaverit, est ei dimitendum.* Ergo quotiescumque aliqui peccaverit in hæresim relapsus, erit ab Ecclesia suscipiendus.

3. Præterea. Hæresis est quedam infidelitas. Sed alii infideles volentes converti ab Ecclesia suscipiuntur. Ergo etiam heretici sunt recipiendi.

Sed contra est quod Decretalis *Ad abendam* (de hereticis cap. ix.) dicit, quod *si aliqui post abjectionem erroris deprehensi fuerint in abjurationem hæresim recidisse, sæculari iudicio sine relinquendi.* Non ergo ab Ecclesia sunt recipiendi.

Respondens dicendum, quod Ecclesia secundum Domini institutionem, caritatem suam extendit ad omnes non solum amicos, verum etiam inimicos, & persecutores, secundum illud Matth. v. 44. *Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos.* Pertinet autem ad caritatem ut aliquis bonum proximi & velit, & 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, heretici revertentes, quotiescumque relapsi fuerint, ab Ecclesia recipiuntur ad penitentiam, per quam impenditur eis via salutis.

Aliud autem est bonum quod secundario respicit caritas, scilicet bonum temporale, sicut est vita corporalis, possessio mundana, & bona fama, & dignitas ecclesiastica, sive secularis: hoc enim non tenentur ex caritate alii velle nisi in ordine ad salutem æternam & eorum, & aliorum. Unde si aliquid de hujusmodi bonis existens in uno impeditur possit æternam salutem in multis, non oportet quod ex caritate hujusmodi bonum ei velimus, sed potius ut velimus eum illo carere: tum quia salus æterna præferenda est bono temporali: tum quia bonum multorum præferitur bono unius: Si autem heretici revertentes semper recipiuntur, ut conservarentur in vita, & aliis temporalibus bonis, posset in præjudicium salutis aliorum hoc esse: tum quia si relaberentur, alios inficerent: tum etiam quia si sine pena evaderent, alii secutus in hæresim laberentur. Dicitur enim Eccles. vi. 11. 11. *Etiam quia non cito profertur contra males sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala.*

Et ideo Ecclesia primo quidem revertentes

ab hæresi non solum recipit ad penitentiam, sed etiam conservat eos in vita, & interduum restituit eos dispensative ad ecclesiasticas dignitates quas prius habebant, si videantur vero converti: & hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum. Sed quando recepti iterum relabuntur, videtur esse signum inconstantiae eorum circa fidem: & ideo ulterius redeuntibus recipiunt quidem ad penitentiam, non tamen ut liberentur à sententia mortis.

Ad primum ergo dicendum, quod in iudicio Dei semper recipiuntur redeuntibus: quia Deus scrutator est cordium, & vere redeuntibus cognoscit. Sed hoc Ecclesia imitari non potest: præsumit enim, eos non vere reverti qui cum recepti fuissent, iterum sunt relapsi: & ideo eis viam salutis non denegat, sed à periculo mortis eos non tucur.

Ad secundum dicendum, quod Dominus loquitur Petro de peccato in eum commissio, quod est semper dimitendum, ut frater redeunti parcat. Non autem intelligitur de peccato in proximum, vel in Deum commissio, quod non est nostri arbitrii dimittere, ut Hieronymus dicit (supra illud Matth. xv. 11. *si peccaverit in te.*) Sed etiam in hoc est à lege modus status, secundum quod congruit honori Dei, & utilitati proximorum.

Ad tertium dicendum, quod alii infideles, qui nunquam fidem acceperant, converti ad fidem nondum ostendunt aliquod signum inconstantiae circa fidem, sicut heretici relapsi: & ideo non est similis ratio de utriusque.

## QUÆSTIO XII.

de apostasia,

in duos articulos divisa.

**D**Einde considerandum est de apostasia: & circa hoc quaeruntur duo.

Primo, utrum apostasia ad infidelitatem pertineat.

Secundo, utrum propter apostasiam à fide subditi absolvantur à dominio præsentium apostatarum.

## ARTICULUS I. 67

Utrum apostasia pertineat ad infidelitatem.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod apostasia non pertineat ad infidelitatem. Illud enim quod est omnis peccati principium, non videtur ad infidelitatem pertine-

enim Apostolus ad Galat. v. 19. Manifesta sunt enim carnis, que sunt fornicatio, immunditia: & inter cetera postmodum subdit, dissonantia, que sunt idem quod hereses. Ergo heresis non est infidelitatis species.

Sed contra est quod falsitas veritati opponitur. Sed hereticus est qui falsas, vel novas opiniones vel gignit, vel sequitur. Ergo opponitur veritati, cui fides inniditur: ergo sub infidelitate continetur.

Respondet dicendum, quod nomen heresis, sicut dictum est (in argum. 1.) electionem importat. Electio autem, ut supra dictum est (1. 2. quest. 111. art. 3.) est eorum que sunt ad finem, presupposito fine. In credendis autem voluntas assentit ali. In vero tamquam proprio bono, ut ex supra dictis patet (quest. 1. 2. art. 3. & 5.). Unde quod est principale verum, habet rationem finis ultimi; que autem secundaria sunt, habent rationem eorum que sunt ad finem.

Quia vero quicumque credit, alicujus dicitur assentire; principale videtur esse, & quasi finis in unaqueque credulitate ille capus dicto assentitur; quasi autem secundaria sunt ea que quis tenendo vult alicui assentire. Sic ergo qui recte fidem christianam habet, sua voluntate assentit Christo in his que vere ad ejus doctrinam pertinent.

A rectitudine ergo fidei christianae dupliciter quis potest deviare. Uno modo quia ipse Christo non vult assentire: & hic habet quasi in aliam voluntatem circa ipsum finem; & hoc pertinet ad speciem infidelitatis Paganorum, & Judaeorum. Alio modo per hoc quod intendit quidem Christo assentire, sed desinit in eligendo ea quibus Christo assentiat; quia non eligit ea que sunt vere a Christo tradita, sed ea que sui propria mens suggerit.

Et ideo heresis est infidelitatis species, pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo electio pertinet ad infidelitatem, sicut & voluntas ad fidem, ut supra dictum est (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod vicia habent speciem ex fine proximo; sed ex fine remoto habent genus, & causam: sicut cum aliquis mechatur, ut furetur, est ibi quidem species mechurg (a) ex proprio fine, & objecto; sed ex fine ultimo ostenditur quod mechurgia ex furto oritur, & sub eo continetur, sicut effectus sub causa, vel sicut species sub genere, ut patet ex his que supra de actibus dicta sunt (1. 2. quest. 111. art. 6. & 7.) in communi. Unde & similiter in proposito, finis proximus heresis est adhaerere falsae sententiae propriae; & ex hoc speciem habet; sed

(a) Ita cum miss. passim veteres edidit. Theologi, & edidit Pat. an. 1712. ex proximo: perinde est.

ex fine remoto ostenditur causa ejus, scilicet quod oritur ex superbia, vel cupiditate.

Ad tertium dicendum, quod sicut heresis dicitur ab eligendo; ita secta dicitur a sectando, sicut Iudaeos dicit in Lib. VIII. Etymol. (cap. 111.) Et ideo heresis, & secta idem sunt; & utrumque pertinet ad opera carnis; non quidem quod utrum ad ipsum actum infidelitatis respectu proximi subiecti, sed ratione cause: quae est vel appetitus finis indebiti, sciendum quod oritur ex superbia, vel cupiditate, ut dictum est (in argum. 2.) vel etiam aliqua phantastica illusione, quae est principium errandi, ut etiam Philosophus dicit in IV. Metaph. (text. 24.) Phantasia autem quodammodo ad causam pertinet, in quantum actus ejus est cum organo corporali.

ARTICULUS II. 64

Utrum heresi sit proprie circa ea que sunt fidei.

II. dist. 111. quest. 11. art. 1. ad 6. & II. Cor. xi. sed. 4.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod heresis non sit proprie circa ea que sunt fidei. Sicut enim sunt hereses, & sectae in Christianis, ita etiam fuerunt in Judaeis, & Pharisaeis, sicut Iudaeos dicit in Lib. VIII. Etymol. (cap. 111. v. & v.) Sed eorum dissensiones non erant circa ea que sunt fidei. Ergo heresis non est circa ea, que sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

2. Praeterea. Materia fidei sunt res que creduntur. Sed heresis non solum est circa res, sed etiam circa verba & circa expositiones sacrae Scripturae: dicit enim Hieronymus (super illud Gal. v. Hereses, incivilia &c.) quod quicumque aliter Scripturam intelligit quam sensus Spiritus sancti efflagitat, a quo scripta est, licet ab Ecclesia non recesserit, tamen hereticus appellari potest: & alibi dicit (cit. in IV. sentent. dist. 111. sed. 4. ex Hieron. non occurrit) quod ex verbis inordinare prelati sit heresi. Ergo heresis non est proprie circa materiam fidei.

3. Praeterea. Etiam circa ea que ad fidem pertinent, inveniuntur quandoque sacri Doctores dissentire, sicut Hieronymus; & Augustinus circa cessationem legalium; & tamen hoc est absque vicio heresis. Ergo heresis non est proprie circa materiam fidei.

Sed contra est quod Augustinus dicit contra Manichaeos (ubi non occurrit, habet autem Lib. XVIII. de civit. Dei cap. 11. cit. princ.) Qui in Ecclesia Christi modicum aliquid, praevaricant quod sapienter, si correcti, ut

sanam, vestimentum sapienter, resistunt contumaciter, saepe passiver, & misericordia dignam emendare volunt, sed defendere persistunt, heretici sunt. Sed passiver, & mortifera dogmata non sunt nisi illa que opponuntur dogmatibus fidei, per quam Iustus oritur, ut dicitur Rom. 1. Ergo heresis est circa ea que sunt fidei; sicut circa propriam materiam.

Respondet dicendum, quod de heresi nunc loquimur secundum quod importat corruptionem fidei christianae. Non autem ad corruptionem fidei christianae pertinet, si aliquis habet aliquam falsam opinionem in his que non sunt fidei, puta in geometricalibus, vel in aliis huiusmodi, quae omnino ad fidem pertinere non possunt; sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea que ad fidem pertinent.

Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut supra dictum est (art. praec. & quest. 1. art. 6. ad 1. & quest. 11. art. 3.) uno modo directe, & principaliter, sicut articuli fidei alio modo indirecte, & secundario, sicut ea ex quibus negaris utraque corruptio alicujus articuli: & circa utraque potest esse heresis, eo modo quo & fides.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut hereses Judaeorum, & Pharisaeorum erant circa opiniones aliquas ad Iudaeismum, vel (a) ad Pharisaeismum pertinentes; ita etiam Christianorum hereses sunt circa ea que pertinent ad fidem Christi.

Ad secundum dicendum, quod ille dicitur aliter exponere sacram Scripturam quam Spiritus Sanctus efflagitat, qui ad hoc expositionem sacrae Scripturae retorquet quod contrariatur ei quod est per Spiritum Sanctum revelatum. Unde dicitur Ezech. 111. 6. de falsis prophetis: Qui persecraverunt confirmare sermonem, scilicet per falsas expositiones Scripturae. Similiter etiam per verba que quis loquitur, suam fidem profitetur: est enim confessio actus fidei, ut supra dictum est (quest. 111. art. 11.) & id est, si sit inordinata locutio circa ea que sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Unde Leo Papa in quadam Epist. ad Proterium Episcopum Alexan-

drinum (cxxxix. Venetæ Edit.) dicit: Inimici Christi omnibus falsis, & verbis nobis insidiantur, ut si ullam illis vel tenuem occasionem demus, nos Nestorianis insai etiam conquirentur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (epist. 111. ad Cal. c. 11.) & habetur in Decret. xxiv. quest. 111. cap. Dixit Apost. Si qui sententiam suam, quantum falsam, atque perverfam, nulla pertinaci infirmitate defendunt, corrigi parati, cum invenerint, nequaquam sunt inter hereticos deputandi: quia scilicet non habent electionem contradicentem Ecclesiae doctrinae. Sic ergo alii doctores videntur dissentisse vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrum se, vel aliter teneantur, vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus, quae nondum erant per Ecclesiam determinata; postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnet, hereticus censetur. Quae quidem auctoritas principaliter refertur in summo Pontifice. Dicitur enim xxiv. quest. 1. (cap. 111.) Quicquid fidei ratio ventilatur, arbitror, omnes fratres nosse, & Coepiscopos nosse ad Petram; & ad sui nominis, & honoris auctoritatem referre debere; contra cuius auctoritatem nec Hieronymus, nec Augustinus, nec aliquis facerum Doctorum suam sententiam defendit. Unde dicit Hieronymus (Pelagius) ad Damasum Papam (in exposit. Symb. in fin.) Haec est fides, Papa beatissime, quam in catholica dicimus Ecclesia; in qua si minus perire, aut parum caute forte aliquid possumus esse, emendari cupimus a te, qui Petri fides, & fidem tenet. Si autem hoc nostra confessio Apostolorum tui iudicio comprobatur, quicumque me culpaverit, se imperitum, vel malevolam, vel etiam non catholicam, non me hereticum comprobabit (c).

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. praec. & quest. 1. art. 6. ad 1. & quest. 11. art. 3.) uno modo directe, & principaliter, sicut articuli fidei alio modo indirecte, & secundario, sicut ea ex quibus negaris utraque corruptio alicujus articuli: & circa utraque potest esse heresis, eo modo quo & fides.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut hereses Judaeorum, & Pharisaeorum erant circa opiniones aliquas ad Iudaeismum, vel (a) ad Pharisaeismum pertinentes; ita etiam Christianorum hereses sunt circa ea que pertinent ad fidem Christi.

Ad secundum dicendum, quod ille dicitur aliter exponere sacram Scripturam quam Spiritus Sanctus efflagitat, qui ad hoc expositionem sacrae Scripturae retorquet quod contrariatur ei quod est per Spiritum Sanctum revelatum. Unde dicitur Ezech. 111. 6. de falsis prophetis: Qui persecraverunt confirmare sermonem, scilicet per falsas expositiones Scripturae. Similiter etiam per verba que quis loquitur, suam fidem profitetur: est enim confessio actus fidei, ut supra dictum est (quest. 111. art. 11.) & id est, si sit inordinata locutio circa ea que sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Unde Leo Papa in quadam Epist. ad Proterium Episcopum Alexan-

AR- (a) Ita cum miss. pluribus veteres edidit. Pat. an. 1712. Al. Philosophiam: item Pharisaeismum. (b) Ita ex Decr. restituit Nicolaius. Al. id est sui nominis auctoritatem: item id est ad sui nominis auctoritatem. (c) Haec sunt S. Thomas. Nicolaus addit sequentia. \* Et epistola 57. ad eundem. Quia Christi vineam exterminant vulpes, mihi cathedram Petri censui consulendam. Nullum, primum nisi Christum sequens, Beatitudinam tuam, id est cathedram Petri, communionem confessor: super illam Petram Ecclesiam aedificatam scio: qui non colligit tecum, spargit. Obtestor, ergo Beatitudinem tuam ut mihi epistolis tuis vel tacendarius, vel dicendarius trimum, hypostasus detur auctoritas. Et Cyrillus Alexandrinus in Theodoro: U membra manemus in capite nostro, Apostolico Throno; Romanorum Pontifice: a quo nostrum est quere, rere, quid credere, & quid tenere debeamus, ipsum rogantes, ipsum venerantes pra omnibus loco illius qui ipsum aedificavit: ut jam in IV. Sent. dist. xxiv. qu. 1. art. 2. quest. 3. notatum est. \*

est, cum attribuitur Deo quod ei non convenit; secunda est, cum ab eo removetur quod ei convenit; tertia est, cum attribuitur creaturæ quod Deo appropriatur: & sic videtur quod blasphemia non solum sit circa Deum, sed etiam circa creaturas. Fides autem habet Deum pro objecto. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Timoth. 1. *Præsumptus blasphemus, & persecutor*: & postea subdit: *Ignorans facti in incredulitate mea*. Ex quo videtur quod blasphemia ad infidelitatem pertineat.

Respondeo dicendum, quod nomen blasphemie importat videtur quendam derogationem alicujus excellentis bonitatis, & præcipue divine, Deus autem, ut Dionysius dicit 1. cap. de div. Nom. (à med. lect. 2.) est ipsa essentia veræ bonitatis. Unde quidquid Deo convenit, pertinet ad bonitatem ipsius & quidquid ad ipsum non pertinet, longe est à ratione perfectæ bonitatis, quæ est ejus essentia. Quicumque ergo vel negat aliquid de eo quod ei convenit, vel asserit de eo quod eo non convenit, derogat divine bonitati.

Quod quidem potest contingere dupliciter: uno quidem modo secundum solam opinionem intellectus; alio modo conjuncta quadam affectus detestatione: sicut è contrario fides Dei per dilectionem perficitur ipsius. Hujusmodi ergo derogatio divine bonitatis vel est secundum intellectum tantum, vel etiam secundum affectum. Si consistat tantum in corde, est cordis blasphemia; si autem exterius procedat per locutionem, est oris blasphemia. Et secundum hoc blasphemia confessioni opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui contra Deum loquitur, convicium inferre intendens, derogat divine bonitati, non solum secundum (a) falsitatem intellectus, sed etiam secundum pravitatem voluntatis detestantis, & impediens pro posse divinum honorem: quod est blasphemia perfecta.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus in Sanctis suis laudatur, inquantum laudantur opera quæ Deus in Sanctis efficit; ita & blasphemia quæ fit in Sanctos, ex consequenti in Deum redundat.

Ad tertium dicendum, quod secundum illa tria non possunt proprie loquendo distingui diversæ species peccati blasphemie. Attribuere enim Deo quod ei non convenit, vel removere ab eo quod ei convenit, non differunt nisi secundum affirmationem, & negationem: quæ quidem diversitas habitus speciem non distinguit, quia per eandem scientiam innotescit falsitas affirmationum, & negationum, & per

eandem ignorantiam utroque modo erratur: cum negatio probatur per affirmationem, ut habetur I. Post. (text. 40. & Lib. IV. Metaph. text. 16.) Quod autem ea quæ sunt Dei propria, creaturis attribuantur, ad hoc pertinere videtur quod aliquid ei attribuitur quod ei non convenit: quidquid enim est Deo proprium, est ipse Deus. Attribuere autem id quod est Dei proprium alicui creaturæ, est ipsum Deum dicere idem creaturæ.

## ARTICULUS II. 70

Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale.

Ad Colof. 111. lect. 2.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod blasphemia non semper sit peccatum mortale. Quia super illud ad Colof. 111. 8. *Nunc autem deponite & vos omnia &c.* dicit Glossa (ord. Ambrosii.), *Post majora prohibet minor.* 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 supra dictis patet (1. 2. quæst. lxxiv. art. 10.) Sed blasphemia quandoque absque deliberatione procedit. Ergo non semper est peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur Lev. xxiv. 16. *Qui blasphemaverit nomen Domini, morte morietur*. Sed pena mortis non inferitur nisi pro peccato mortali. Ergo blasphemia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxi. art. 3.) peccatum mortale est per quod homo separatur à primo principio spiritalis vite, quod est caritas Dei.

Unde quicumque caritati repugnant, ex suo genere sunt peccata mortalia. Blasphemia autem secundum genus suum repugnat caritati divine, quia derogat divine bonitati, ut dictum est (art. præ.) quæ est objectum caritatis: & ideo blasphemia est peccatum mortale ex suo genere.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa non est sic intelligenda, quod omnia quæ subduntur, sint peccata mortalia; sed quia cum supra non expressisset nisi majora,

(a) Ita cod. Alcan. Codices passim veritatem. Editi plures vanitatem. Theologi veritatem.

postmodum etiam quædam minora subdit: inter quæ etiam quædam de majoribus ponit.

Ad secundum dicendum, quod cum blasphemia opponatur confessioni fidei, ut dictum est (art. præ.) ejus prohibitio reducitur ad prohibitionem infidelitatis, quæ intelligitur in eo quod dicitur: *Ego sum Dominus Deus tuus &c.*

Vel prohibetur per id quod dicitur: *Non assones nomen Dei tui in vanum*. Magis enim in vanum assumit nomen Dei qui aliquid falsum de Deo asserit, quam qui per nomen Dei aliquid falsum confirmat.

Ad tertium dicendum, quod blasphemia potest absque deliberatione ex surreptione 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; & tunc est peccatum veniale, & non habet proprie rationem blasphemie. Alio modo quando advertit, hoc esse blasphemiam, considerans significationem verborum, & tunc non excusatur à peccato mortali, sicut nec ille qui ex subito motu iræ aliquem occidit juxta se sedentem.

## ARTICULUS III. 71

Utrum peccatum blasphemie sit maximum peccatum.

III. P. quæst. lxxx. art. 3. cor. & IV. dist. 1x. art. 3. quæst. 3. cor. & mai. quæst. 11. art. 10. corp.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum blasphemie non sit maximum peccatum. Malum enim dicitur, quia nocet, secundum Augustinum in Enchirid. (cap. xli.) Sed magis nocet peccatum homicidii, quod perimit vitam hominis, quam peccatum blasphemie, quod Deo nullum nocentium potest inferre. Ergo peccatum homicidii est gravius peccato blasphemie.

2. Præterea. Quicumque pejerat, inducit Deum testem falsitatis; & ita videtur eum asserere esse falsum. Sed non quilibet blasphemus usque ad hoc procedit ut Deum asserat esse falsum. Ergo perjurium est gravius peccatum quam blasphemia.

3. Præterea. Super illud Psal. lxxiv. 6. *Nonne extulisti in altum cornu vestrum*, dicit Glossa (interl. & ord.), *Maximum (a) est vitium excusationis peccati*. Non ergo blasphemia est maximum peccatum.

Sed contra est quod Isai. xviii. super 5. Thom. Op. Tom. I.

(a) Glossa: *Maximum est vitium excusationis, per quam quasi cornu erigit qui peccata sua per alios nititur excusare.* (b) Ita codices, & editio R. m. Editi passim omittunt in poenit.

illud, *Ad populum terribilem &c.* dicit Glossa (ord. Hieron.), *Omne peccatum blasphemie comparatum levius est.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.) blasphemia opponitur confessioni fidei: & ideo habet in se gravitatem infidelitatis; & aggravatur peccatum, si superveniat detestatio voluntatis; & adhuc magis, si prorumpat in verba; sicut & laus fidei augetur per dilectionem, & confessionem.

Unde cum infidelitas sit maximum peccatum secundum suum genus, sicut supra dictum est (quæst. x. art. 3.) consequens est quod etiam blasphemia sit peccatum maximum ad idem genus pertinens, & ipsam aggravans.

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium, & blasphemia si comparentur secundum objecta in quæ peccatur, manifestum est quod blasphemia, quæ est directe peccatum in Deum, præponderat homicidio, quod est peccatum in proximum. Si autem comparetur secundum effectum nocendi, sic homicidium præponderat: plus enim homicidium nocet proximo quam blasphemia Deo. Sed quia in gravitate culpe magis attenditur intentio voluntatis perversæ quam effectus operis, ut ex supra dictis patet (1. 2. quæst. lxxxi. art. 3. & 8.) ideo cum blasphemus intendat nocentium in re honori divino, simpliciter loquendo, gravius peccat quam homicida. Homicidium tamen primum locum tenet (b) in poenit. inter peccata in proximum commissa.

Ad secundum dicendum, quod super illud ad Ephes. iv. *blasphemia tollatur à vobis*, dicit Glossa (ord. August. Lib. contr. mendac. cap. xix. circ. fin.) *Pejus est blasphemare quam pejerare*. Qui enim pejerat, non dicit, aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus; sed Deum adhibet testem falsitatis; non tamquam æstimans Deum esse falsum testem, sed tamquam sperans quod Deus super hoc non testificetur per aliquod evidens signum.

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

I 2 AR

ARTICULUS IV. 71

Utrum damnati blasphemant.

III. P. quæst. LXIII. art. 2. & Joan. VIII. l. 6.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod damnati non blasphemant. Deterrentur enim nunc aliqui mali a blasphemando propter timorem futurarum penarum. Sed damnati his peccatis experiantur, 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, Eccles. XI. 3. dicitur, quod in quacunque loco lignum ceciderit, ibi erit. Ex quo patet quod post hanc vitam homini non crederit nec meritum, nec peccatum, quod non habuit in hac vita. Sed multi damnabuntur qui in hac vita non fuerunt blasphemii. Ergo nec in futura vita blasphemabunt.

Sed contra est quod dicitur Apoc. XVI. 9. Et audiverunt homines vociferari, & blasphemaverunt nomen Domini habentis potestatem super has plagas: ubi dicit Glossa (forte vetus, nam in moderna non habetur) quod, in inferno possunt, quamvis sciant se pro meritis puniri, dolebunt tamen, quod Deus tantam potentiam habeat quod plagas eis inferat. Hoc autem esset blasphemia in presenti. Ergo & in futuro.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur est (art. præc. & art. 1. hujus quæst.) ad rationem blasphemiae pertinet detestatio divinæ bonitatis. Illi autem qui sunt in inferno, retinebunt perverfam voluntatem averfam à Dei justitia, in hoc quod diligunt ea pro quibus puniuntur, & vellent eis uti, si possent, & odiant penas quas pro hujusmodi peccatis insiguntur. Dolent tamen etiam de peccatis quæ commiserunt, non quia ipsa odiant, sed quia pro eis puniuntur.

Sic ergo talis detestatio divinæ justitiæ est in eis interior cordis blasphemia. Et credibile est quod post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemia, sicut in Sanctis vocalis laus Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod homines deterrentur in presenti a blasphemia propter timorem penarum, quas se putant evadere. Sed damnati in inferno non sperant se posse evadere: & ideo tamquam desperati feruntur ad omne quod eis perverfa voluntas suggerit.

Ad secundum dicendum, quod meriti,

& demeriti pertinent ad statum viæ: unde bona in victoribus sunt meritoria, mala vero demeritoria. In beatis autem bona non sunt meritoria, sed pertinentia ad eorum beatitudinis premium: & similiter mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis penam.

Ad tertium dicendum, quod quislibet in peccato mortali decedens fert secum voluntatem detestantem divinam justitiam quantum ad aliquid: & secundum hoc poterit et inesse blasphemia.

QUÆSTIO XIV.

De blasphemia in Spiritum Sanctum, non

in quatuor articulis distincta.

Deinde considerandum est in speciali de blasphemia in Spiritum Sanctum: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum blasphemia, vel peccatum in Spiritum Sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia.

Secundo, de speciebus hujus peccati.

Tertio, utrum sit irreversibile.

Quarto, utrum aliquis peccare possit in Spiritum Sanctum à principio, antequam alia peccata committat.

ARTICULUS I. 73

Utrum peccatum in Spiritum Sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia.

II. dist. XLII. art. 1. & 2. & male quæst. 111. art. 14. & quodlib. 111. quæst. VIII. art. 1. & Rom. 11.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum in Spiritum Sanctum non sit idem quod peccatum ex certa malitia. Peccatum enim in Spiritum Sanctum est peccatum blasphemiae, ut patet Matth. XXI. Sed non omne peccatum ex certa malitia est peccatum blasphemiae: coarctat 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, & contra peccatum ex infirmitate. Sed peccatum in Spiritum Sanctum dividitur contra peccatum in filium hominis, ut patet Matth. XXI. 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

tum est quoddam genus peccati, cui determinata species assignantur. Sed peccatum ex certa malitia non est speciale genus peccati, sed est quædam conditio, vel circumstantia generalis, quæ potest esse circa omnia peccatorum genera. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

Sed contra est quod Magister dicit XLIII. dist. II. Lib. Sententiarum, 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 loquantur. Antiqui enim Doctores, scilicet Athanasius (in tract. super illud Matth. XII. Quicumque dixerit &c.) Hylarius (can. XII. in Matth.) Ambrosius (super illud Luc. XII. Quicumque verbum in Spiritum Sanctum dixerit) Hieronymus (sup. cap. XII. Matth.) & Chrysostomus (hom. XLII. in Matth. à med.) dicunt esse peccatum in Spiritum Sanctum, quando ad litteram aliquid blasphemum dicitur contra Spiritum Sanctum; sive Spiritus Sanctus accipiatur, secundum quod est nomen essentialia conveniens toti Trinitati, cuius quislibet persona & spiritus est, & sanctus est, 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 humanitas, comedendo, bibendo, & alia hujusmodi faciendo; & quædam divinitus, scilicet demones ejiciens, mortuos suscitando, & alia hujusmodi: quæ quidem agebat & per virtutem propriæ Divinitatis, & per operationem Spiritus Sancti, quo secundum humanitatem erat repletus. Judæi autem primo quidem dixerant blasphemiam in filium hominis, cum dicebant eum voracem, & putaverunt vini, & publicanorum amorem, ut habetur Matth. XI. Postmodum autem blasphemaverunt in Spiritum Sanctum, dum opera quæ ipse operabatur virtute propriæ Divinitatis, & per operationem Spiritus Sancti, attribuebant principi demoniorum. Et propter hoc dicitur in Spiritum Sanctum blasphemasse.

Augustinus autem in Lib. de verbis Domini (serm. XI. cap. XIV. XV. & XXI.) blasphemiam, vel peccatum in Spiritum Sanctum dicit esse finalem impenitentiam, quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad mortem. Quod quidem non solum verbo oris fit, sed etiam verbo cordis, & opere.

(a) Ita ed. Alcan. & editi nonnulli. Al. contra appropriatum bonum sibi: Item: contra appropriatum Spiriti Sancto. Editi passim: contra appropriatum bonum Spiritus Sancti.

ris, 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 & Pater, & Filius. Nec hoc Dominus dicit Judæis, quasi ipsi peccarent in Spiritum Sanctum, nondum enim erant finaliter impenitentes; sed admonuit eos, ne taliter loquentes ad hoc pervenirent quod in Spiritum Sanctum peccarent. Et sic intelligendum est quod dicitur Matc. 111. 29. ubi postquam dixerat, Qui autem blasphemaverit in Spiritum Sanctum &c. subiungit Evangelista: Quoniam dicebant: Spiritum immundum habet.

Alii veto aliter accipiunt, dicentes, peccatum, vel blasphemiam in Spiritum Sanctum esse, quando aliquis peccat (a) contra appropriatum bonum Spiriti Sancti: sic enim Spiritui Sancto appropriatur bonitas, sicut & Patri appropriatur potentia, & Filio sapientia. Unde peccatum in Patrem dicitur esse, quando peccatur ex infirmitate; peccatum autem in Filium, quando peccatur ex ignorantia; peccatum autem in Spiritum Sanctum, quando peccatur ex certa malitia, id est ex ipsa electione mali, ut supra expositum est (1. 2. quæst. LXXVII. art. 1. & 3.)

Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ex inclinatione habitus vitiosi, qui malitia dicitur; & sic non est idem peccare ex malitia quod peccare in Spiritum Sanctum. Alio modo contingit ex eo quod per contemptum abicitur, & removetur ad quod electionem peccati poterat impedire, sicut spes per desperationem, & timor per presumptionem, & quædam alia ejusmodi, ut infra dicitur (art. seq. & quæst. XX. & XXI.) Hac autem omnia quæ peccati electionem impediant, sunt effectus Spiritus Sancti in nobis: & ideo sic ex malitia peccare, est peccare in Spiritum Sanctum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut confessio fidei non solum consistit in professione oris, sed etiam in professione operis; ita etiam blasphemia Spiritus Sancti potest considerari & in ore, & in corde, & in opere.

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, id est Dei virtus, & Dei sapientia. Unde secundum hoc peccatum in filium hominis est peccatum ex ignorantia, vel ex infirmitate.

Ad tertium dicendum, quod peccatum ex certa malitia, secundum quod provenit ex intentione, est

clinatione habitus, non est speciale peccatum, sed quædam generalis conditio peccati; prout vero est ex speciali contemptu effectus Spiritus Sancti in nobis, habet rationem specialis peccati: & secundum hoc etiam peccatum in Spiritum Sanctum est speciale genus peccati: & similiter secundum primam expositionem. Secundum autem secundam expositionem non est speciale genus peccati: nam finalis impenitentia potest esse circumstantia cuiuslibet generis peccati.

## ARTICULUS. II. 74

Utrum convenienter assignentur sex species peccati in Spiritum Sanctum, scilicet desperatio, presumpcio, &c.

Inf. quæst. xxxvi. art. 4. ad 2. *II. dist. xl. 11. art. 4. & Rom. 11. lect. 1. fin.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species peccati in Spiritum Sanctum, scilicet desperatio, presumpcio, impenitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnita, & invidentia fraternalis gratiæ: quas species ponit Magister xl. 11. dist. II. Lib. Sententiarum. Negare enim divinam iustitiam, vel misericordiam, ad infidelitatem pertinet. Sed per desperationem aliquis rejicit divinam misericordiam, per presumptionem autem divinam iustitiam. Ergo unumquodque eorum potius est species infidelitatis, quam peccati in Spiritum Sanctum.

2. Præterea. Impenitentia videtur respicere peccatum præteritum, obstinatio autem peccatum futurum. Sed præteritum, vel futurum non diversificant speciem virtutis, vel vicii: secundum enim eandem fidem qua credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nascentem. Ergo obstinatio, & impenitentia non debent poni duæ species peccati in Spiritum Sanctum.

3. Præterea. Gratiæ, & veritas per Jesum Christum facta est, ut habetur Joan. 1. 17. Ergo videtur quod impugnatio veritatis agnitæ, & invidentia fraternalis gratiæ magis pertineant ad blasphemiam in Filium quam ad blasphemiam in Spiritum Sanctum.

4. Præterea. Bernardus dicit in Lib. de dispens. & præcep. (cap. xi. circ. med.) quod nolle obedire est resistere Spiritui Sancto. Glossa etiam (ord. sup. illud Inter hæc bicam) dicit Lev. 2. quod simulata penitentia est blasphemiam 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.

(a) Ita passim Nicolajus misit unico.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in Lib. de fide ad Petrum (cap. 111. inter med. & fin.) quod illi qui desperant de indulgentia peccatorum, vel qui sine meritis de misericordia Dei presumunt, peccant in Spiritum Sanctum: & in Enchirid. (cap. lxxxiii.) dicit, quod qui in obstinatione mentis dicitur claudit extremam, vultus est peccati in Spiritum Sanctum: & in Lib. de verbis Domini (serm. xi. cap. xiv. & xv. & xxi.) dicit, quod impenitentia est peccatum in Spiritum Sanctum: & in Lib. I. de serm. Dom. in monte (cap. xxxi. circ. princ.) dicit, quod invidia factibus fraternitatem impugnet, est peccatum in Spiritum Sanctum: & in Lib. de (a) unico bapt. (Lib. VI. de Baptis. cont. Donatist. cap. xxxv. in princ.) 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.

Respondetur 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. Averitur enim homo ab electione peccati ex consideratione divini iudicii (quod habet iustitiam cum misericordia) & per spem, quæ exsurgit ex consideratione misericordie remittentis peccata, & præmiantis bona; & hoc tollitur per desperationem: & iterum per timorem, qui exsurgit ex consideratione divinæ iustitiæ punientis peccata; & hic tollitur per presumptionem, dum scilicet aliquis præsumit se gloriam posse adipisci sine meritis, vel veniam sine penitentia. Dona autem Dei, quibus retrahimur à peccato, sunt duo: quorum unum est agnitio veritatis, contra quod ponitur impugnatio veritatis agnitæ, dum scilicet aliquis veritatem fidel agnitam impugnat, ut licentius peccet; aliud est auxilium interioris gratiæ, contra quod ponitur invidentia fraternalis 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 à peccato retrahere possunt. Quorum unum est incantatio, & turpituudo actus, cuius consideratio inducere solet in homine penitentiam de peccato commisso; & contra hoc ponitur impenitentia, non quidem eo modo quo dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, sicut supra impenitentia accipiebatur (sic enim non esset speciale peccatum, sed quædam peccati circumstantia) sed accipitur hic impenitentia, secundum quod importat propositum non penitendi. Aliud autem est parvitas, & brevitatis boni quod quis in peccato quaerit, secundum illud Rom. vi. 21. *Quem ergo fructum habuistis tunc in illis in quibus nunc erubescitis?* Cujus consideratio inducere solet hominem ad hoc quod ejus voluntas in peccato non firmetur: & hoc tollitur per obstinationem, quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc quod peccato inhæreat. Et de his duobus dicitur Hierem. viii. 6. *Nullus est qui agat penitentiam super peccato suo, dicens, Quid feci?* quantum ad primum: *Omnes conversi sunt ad corsum, quasi equi impetu vadentes ad prælium,* quantum ad secundum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum desperantis, vel presumptionis non consistit in hoc quod Dei iustitia, vel misericordia non credatur, sed in hoc quod contemnatur.

Ad secundum dicendum, quod obstinatio, & impenitentia non solum differunt secundum præteritum, & futurum, sed secundum quædam formales rationes ex diversâ consideratione eorum quæ in peccato considerari possunt, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod gratiam, & veritatem Christus fecit per dona Spiritus Sancti, quæ hominibus dedit.

Ad quartum dicendum, quod nolle obedire pertinet ad obstinationem; simulatio penitentia ad impenitentiam, schisma ad invidentiam gratiæ fraternalis, per quam membra Ecclesie uniantur.

nitentia accipiebatur (sic enim non esset speciale peccatum, sed quædam peccati circumstantia) sed accipitur hic impenitentia, secundum quod importat propositum non penitendi. Aliud autem est parvitas, & brevitatis boni quod quis in peccato quaerit, secundum illud Rom. vi. 21. *Quem ergo fructum habuistis tunc in illis in quibus nunc erubescitis?* Cujus consideratio inducere solet hominem ad hoc quod ejus voluntas in peccato non firmetur: & hoc tollitur per obstinationem, quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc quod peccato inhæreat. Et de his duobus dicitur Hierem. viii. 6. *Nullus est qui agat penitentiam super peccato suo, dicens, Quid feci?* quantum ad primum: *Omnes conversi sunt ad corsum, quasi equi impetu vadentes ad prælium,* quantum ad secundum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum desperantis, vel presumptionis non consistit in hoc quod Dei iustitia, vel misericordia non credatur, sed in hoc quod contemnatur.

Ad secundum dicendum, quod obstinatio, & impenitentia non solum differunt secundum præteritum, & futurum, sed secundum quædam formales rationes ex diversâ consideratione eorum quæ in peccato considerari possunt, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod gratiam, & veritatem Christus fecit per dona Spiritus Sancti, quæ hominibus dedit.

Ad quartum dicendum, quod nolle obedire pertinet ad obstinationem; simulatio penitentia ad impenitentiam, schisma ad invidentiam gratiæ fraternalis, per quam membra Ecclesie uniantur.

## ARTICULUS III. 75

Utrum peccatum in Spiritum Sanctum sit irremissibile.

III. P. quæst. lxxxvi. art. 3. ad 2. *II. dist. xl. 11. art. 4. & mal. quæst. 111. art. 14. & 15. & quæst. 11. quæst. viii. artic. 1. & Rom. 11.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum in Spiritum Sanctum non sit irremissibile. Dicit enim Augustinus in Lib. de verbis Domini (serm. xi. cap. xlii. in princ.) *De nullo desperandum est, quantum ad penitentiam Domini ad peccatorem tuum 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 à Deo. Sed omnipotenti medico nullus insanabilis langor occur-

rit, sicut dicit Glossa (vetus Augustini) super illud Psalm. cxi. *Qui sanat omnes infirmitates tuas.* Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est irremissibile.

3. Præterea. Liberum arbitrium se habet ad bonum, & malum. Sed quomodo durat status via potest aliquis à quacumque virtute excidere, cum etiam Angelus de celo ceciderit: unde dicitur Job xv. 18. *In Angelis suis reperit pravitatem: quante magis qui habitant domos luteas?* Ergo pari ratione potest aliquis à quocumque peccato ad statum iustitiæ redire. Ergo peccatum in Spiritum Sanctum non est irremissibile.

Sed contra est quod dicitur Matth. xli. 31. *Qui dixerit verbum contra Spiritum Sanctum non remittetur ei, neque in hoc seculo, neque in futuro:* & Augustinus dicit in Lib. I. de sermone Domini in monte (cap. xxxi. aliquant. à princ.) quod tanta est labor hujus peccati, quod humilitatem deprecandi subire non potest.

Respondetur dicendum: quod secundum diversas acceptiones peccati in Spiritum Sanctum, diversimodè irremissibile dicitur. Si enim dicatur peccatum in Spiritum Sanctum finalis impenitentia, sic dicitur irremissibile, quia nullo modo remittitur. Peccatum enim mortale in quo homo perseverat usque ad mortem, quia in hac vita non remittitur per penitentiam, nec etiam in futuro dimittitur.

Secundum autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile, non quod nullo modo remittatur, sed quia, quantum est de se, habet meritum ut non remittatur: & hoc dupliciter. Uno modo quantum ad penam. Qui enim ex ignorantia, vel infirmitate peccat, minorem penam meretur; qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem, unde ejus poena maneat. Similiter etiam qui blasphemabat in Filium hominis, ejus Divinitate nondum revelata, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in eo aspicietur, & sic minorem penam merebatur. Sed qui ipsam Divinitatem blasphemabat, opera Spiritus Sancti diabolo attribuens, nullam excusationem habebat, unde ejus poena diminueretur. Et ideo dicitur secundum expositionem Chrysostomi (hom. xlii. in Matth. à med.) hoc peccatum Judæis non remitti neque in hoc seculo, neque in futuro: quia pro eo passi sunt penam, & in presentia vita per Romanos, & in futura vita in poena inferni; sicut etiam Athanasius (in tract. sup. illud. Matt. xli. *Quicumque dixerit verbum* &c.) inducit exemplum de eorum parentibus, qui primo quidem contra Moysen contenderunt propter defectum aquæ, & panis; & hoc Dominus sustinuit patienter, habebant enim excusationem.

rationem 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, Israel, qui te edu-xerunt de terra Ægypti.* Et ideo Dominus & temporaliter fecit eos puniri, quia ceciderunt in die illa quasi viginti tria millia hominum; & in futuro eis poenam comminatur, dicens: *Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum.* (Vide Exod. xxxiii.)

Alio modo potest intelligi quoad culpam: sicut aliquis dicitur morbus incurabilis secundum naturam morbi, per quem tollitur id per quod morbus potest curari, puta cum morbus tollit virtutem naturæ, vel inducit fastidium cibi, & medicinæ, licet talem morbum Deus possit curare; ita etiam peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, in quantum excludit ea per quæ sic remissio peccatorum. Per hoc tamen non præcluditur via remittendi, & sanandi omnipotentia, & misericordia Dei, per quam aliquando tales quæsi miraculose spiritaliter sanantur.

Ad primum ergo dicendum, quod de nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia, & misericordia Dei; sed considerata conditione peccati, dicuntur aliqui *pili dissidens*, ut habetur ad Ephes. i.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte omnipotentia Dei, non secundum conditionem peccati.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium remanet quidem semper in hac vita vertibile; tamen quandoque abicit 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 IV. 76

*Utrum homo possit primo peccare in Spiritum Sanctum.*

*II. dist. XLIII. art. 3. & ver. quæst. 11. art. 13. ad 1.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod homo non possit primo peccare in Spiritum Sanctum, non præsuppositis aliis peccatis. Naturalis enim ordo est ut ab imperfecto ad perfectum quis moveatur: Et hoc quidem in bonis apparet, secundum illud Proverb. xv. 8. *Iustorum semita quasi splendent lux crescit, & proficit usque ad perfectum diem.* Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum, ut patet per Philosophum in V. Metaph. text. 21. Cum ergo peccatum in Spiritum Sanctum sit gravissimum, videretur quod homo ad hoc peccatum perveniat per alia peccata minora.

tur 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, autem quam multoties peccaverit: dicit enim Philosophus in V. Eth. (cap. vi. in princ. & cap. vii. à med.) quod *est homo possit injusta facere, non tamen potest statim operari sicut injustus, scilicet ex electione.* Ergo videtur quod peccatum in Spiritum Sanctum non possit committi nisi post alia peccata.

3. Præterea. Pœnitentia, & impenitentia sunt circa idem. Sed pœnitentia non est nisi de peccatis præteritis. Ergo etiam neque impenitentia, 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 Eccl. xi. 23. Ergo è contrario possibile est secundum malitiam demonis suggerentis, ut statim aliquis inducatur ad peccatum gravissimum, quod est peccatum in Spiritum Sanctum.

Respondendo dicendum, quod sicut dictum est (art. 1. huj. quæst.) peccare in Spiritum Sanctum uno modo est peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, sicut dictum est (ibid.) Uno modo ex inclinatione habitus; quod non est proprie peccare in Spiritum Sanctum: & hoc modo peccare ex certa malitia non contingit à principio. Oportet enim actus peccatorum præcedere, ex quibus causetur habitus ad peccandum inclinans.

Alio modo potest aliquis peccare ex certa malitia, abiciendo per contemptum ea per quæ homo retrahitur à peccato; quod proprie est peccare in Spiritum Sanctum, sicut dictum est (art. 1. huj. quæst.) Et hoc etiam plerumque præsupponit alia peccata: quia, sicut dicitur Proverb. xviii. 5. *Inopius, 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 motum ad malum, & debilem affectionem hominis ad bonum. Et ideo in viris perfectis hoc vitæ, aut nunquam accideret potest, quod statim à principio peccent in Spiritum Sanctum. Unde dicit Origenes in I. Petri arch. (cap. 111. in fin.) *Non arbitretur quod aliquis ab his qui in summo perfectionis gradu constitunt, ab subito evocentur, aut decidat; sed paulatim, ac per partes, cum decidere necesse est.*

Et eadem ratio est, si peccatum in Spiritum Sanctum accipitur ad litteram pro blasphemia Spiritus Sancti. Talis enim blasphemia, de

## ARTICULUS I. 77

*Utrum cæcitas mentis sit peccatum.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod cæcitas mentis non sit peccatum. Illud enim quod excusat à peccato, non videtur esse peccatum. Sed cæcitas mentis excusat à peccato: dicitur enim Joan. ix. 41. *Si cæcus esset, non habereis peccatum.* Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

2. Præterea. Poena differt à culpa. Sed cæcitas mentis est quædam poena, ut patet per illud quod habetur Isai. vi. 10. *Excæcavit cor populi hujus, non enim esset à Deo, cum sit malum, nisi poena esset.* Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

3. Præterea. Omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit (in Lib. de vera relig. cap. xiv. in princ.) Sed cæcitas mentis non est voluntaria: quia, ut Augustinus dicit X. Confes. (cap. xxiii. à med.) *cognoscere veritatem lucetem omnes amant: & Eccl. xi. 7 dicitur: Dulce lumen, & delectabile oculis videre solem.* Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. xv. 1. à med.) cæcitate mentis ponit inter vitia quæ causantur ex luxuria.

Respondendo dicendum, quod sicut cæcitas corporalis est privatio ejus quod est principium corporalis visionis; ita etiam cæcitas mentis est privatio ejus quod est principium mentalis, sive intellectualis visionis.

Cujus quidem principium est triplex. Unum quidem est lumen naturalis rationis; & hoc lumen, cum pertinet ad speciem anime rationalis, nunquam privatur ab anima; impeditur tamen quandoque à proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amentibus, & furiosis, ut in I. dictum est (quæst. lxxxv. art. 7. & 8.)

Aliud autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturalis luminis rationis superadditum: & hoc quidem lumen interdum privatur ab anima; & talis privatio est cæcitas, quæ est poena, secundum quod privatio luminis gratia quædam poena ponitur. Unde dicitur de quibusdam Sap. 11. 21. *Excæcavit illi malitia corium.*

Tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibile principium, per quod homo intelligit alia: cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere, vel non intendere; & quod ei non intendat, contingit dupliciter: quandoque quidem ex hoc quod habet voluntatem spontaneam se avertentem à consideratione talis principii, secundum illud Psal. xxxv. 4. *Noluit intelligere, ut bene ageret:* alio modo per occupationem mentis circa alia quæ magis diligit, quibus ab inspectione hujus principii mens

de qua Dominus loquitur, semper ex malitia contemptu procedit.

Si vero per peccatum in Spiritum Sanctum intelligatur finalis impenitentia, secundum intellectum Augustini (serm. xi. de verbo Domini cap. xiv. xv. & xxi.) quætionem non habet: quia ad peccatum in Spiritum Sanctum requiritur continuatio peccatorum usque in finem vite.

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; & tamen in utroque minus potest incipere à majori quam alius: & ita illud à quo aliquid incipit, potest esse perfectum in bono, vel in malo secundum genus suum; & licet sit imperfectum secundum formam perfectus hominis in melius, vel in pejus proficiens.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato commisso ex malitia, quando est ex inclinatione habitus.

Ad tertium dicendum, quod si accipitur impenitentia, secundum intentionem Augustini (loc. sup. cit.) secundum quod importat permanentiam in peccato usque ad finem, sic planum est quod impenitentia præsupponit peccata, sicut & pœnitentia. Sed si loquamur de impenitentia habituali, secundum quod ponitur species peccati in Spiritum Sanctum, sic manifestum est quod impenitentia potest esse etiam ante peccata: potest enim ille qui nunquam peccavit, habere propositum vel penitendi, vel non penitendi, si contingeret eum peccare.

## QUÆSTIO XV.

*De vitis oppositis scientiæ, & intellectui, in tres articulos divisæ.*

**D**Einde considerandum est de vitis oppositis scientiæ, & intellectui. Et quia de ignorantia, quæ opponitur scientiæ, dictum est supra (1. 2. quæst. lxxvi.) cum de causis peccatorum ageretur, querendum est nunc de cæcitate mentis, & hebetudine sensus, quæ opponuntur dono intellectus: & circa hoc queruntur tria.

Primo, utrum cæcitas mentis sit peccatum.

Secundo, utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum à cæcitate mentis.

Tertio, utrum hæc vitia à peccatis carnalibus orientur.

rationem 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, Israel, qui te edu-xerunt de terra Ægypti.* Et ideo Dominus & temporaliter fecit eos puniri, quia ceciderunt in die illa quasi viginti tria millia hominum; & in futuro eis poenam comminatur, dicens: *Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum.* (Vide Exod. xxxiii.)

Alio modo potest intelligi quoad culpam: sicut aliquis dicitur morbus incurabilis secundum naturam morbi, per quem tollitur id per quod morbus potest curari, puta cum morbus tollit virtutem naturæ, vel inducit fastidium cibi, & medicinæ, licet talem morbum Deus possit curare; ita etiam peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, in quantum excludit ea per quæ sic remissio peccatorum. Per hoc tamen non præcluditur via remittendi, & sanandi omnipotentia, & misericordia Dei, per quam aliquando tales quæsi miraculose spiritaliter sanantur.

Ad primum ergo dicendum, quod de nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia, & misericordia Dei; sed considerata conditione peccati, dicuntur aliqui *pili dissidens*, ut habetur ad Ephes. i.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte omnipotentia Dei, non secundum conditionem peccati.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium remanet quidem semper in hac vita vertibile; tamen quandoque abicit 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 IV. 76

*Utrum homo possit primo peccare in Spiritum Sanctum.*

*II. dist. XLIII. art. 3. & ver. quæst. 11. art. 13. ad 1.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod homo non possit primo peccare in Spiritum Sanctum, non præsuppositis aliis peccatis. Naturalis enim ordo est ut ab imperfecto ad perfectum quis moveatur: Et hoc quidem in bonis apparet, secundum illud Proverb. xv. 8. *Iustorum semita quasi splendent lux crescit, & proficit usque ad perfectum diem.* Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum, ut patet per Philosophum in V. Metaph. text. 21. Cum ergo peccatum in Spiritum Sanctum sit gravissimum, videretur quod homo ad hoc peccatum perveniat per alia peccata minora.

tur 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, autem quam multoties peccaverit: dicit enim Philosophus in V. Eth. (cap. vi. in princ. & cap. vii. à med.) quod *est homo possit injusta facere, non tamen potest statim operari sicut injustus, scilicet ex electione.* Ergo videtur quod peccatum in Spiritum Sanctum non possit committi nisi post alia peccata.

3. Præterea. Pœnitentia, & impenitentia sunt circa idem. Sed pœnitentia non est nisi de peccatis præteritis. Ergo etiam neque impenitentia, 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. 23. Ergo è contrario possibile est secundum malitiam demonis suggerentis, ut statim aliquis inducatur ad peccatum gravissimum, quod est peccatum in Spiritum Sanctum.

Respondendo dicendum, quod sicut dictum est (art. 1. huj. quæst.) peccare in Spiritum Sanctum uno modo est peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, sicut dictum est (ibid.) Uno modo ex inclinatione habitus; quod non est proprie peccare in Spiritum Sanctum: & hoc modo peccare ex certa malitia non contingit à principio. Oportet enim actus peccatorum præcedere, ex quibus causetur habitus ad peccandum inclinans.

Alio modo potest aliquis peccare ex certa malitia, abiciendo per contemptum ea per quæ homo retrahitur à peccato; quod proprie est peccare in Spiritum Sanctum, sicut dictum est (art. 1. huj. quæst.) Et hoc etiam plerumque præsupponit alia peccata: quia, sicut dicitur Proverb. xviii. 5. *Inopius, 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 motum ad malum, & debilem affectionem hominis ad bonum. Et ideo in viris perfectis hoc vitæ, aut nunquam accidere potest, quod statim à principio peccent in Spiritum Sanctum. Unde dicit Origenes in I. Petri arch. (cap. 111. in fin.) *Non arbitretur quod aliquis ab his qui in summo perfectionis gradu constitunt, ab subito evocentur, aut decidat; sed paulatim, ac per partes cum decidere necesse est.*

Et eadem ratio est, si peccatum in Spiritum Sanctum accipitur ad litteram pro blasphemia Spiritus Sancti. Talis enim blasphemia, de

## ARTICULUS I. 77

de qua Dominus loquitur, semper ex malitia contemptu procedit.

Si vero per peccatum in Spiritum Sanctum intelligatur finalis impenitentia, secundum intellectum Augustini (serm. xi. de verbo Domini cap. xiv. xv. & xxi.) quætionem non habet: quia ad peccatum in Spiritum Sanctum requiritur continuatio peccatorum usque in finem vitæ.

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; & tamen in utroque minus potest incipere à majori quam alius: & ita illud à quo aliquid incipit, potest esse perfectum in bono, vel in malo secundum genus suum; & licet sit imperfectum secundum formam pro-essu hominis in melius, vel in pejus proficiens.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato commisso ex malitia, quando est ex inclinatione habitus.

Ad tertium dicendum, quod si accipitur impenitentia, secundum intentionem Augustini (loc. sup. cit.) secundum quod importat permanentiam in peccato usque ad finem, sic planum est quod impenitentia præsupponit peccata, sicut & pœnitentia. Sed si loquamur de impenitentia habituali, secundum quod ponitur species peccati in Spiritum Sanctum, sic manifestum est quod impenitentia potest esse etiam ante peccata: potest enim ille qui nunquam peccavit, habere propositum vel penitendi, vel non penitendi, si contingeret eum peccare.

## QUÆSTIO XV.

*De vitis oppositis scientiæ, & intellectui, in tres articulos divisæ.*

**D**Einde considerandum est de vitis oppositis scientiæ, & intellectui. Et quia de ignorantia, quæ opponitur scientiæ, dictum est supra (1. 2. quæst. lxxvi.) cum de causis peccatorum ageretur, querendum est nunc de cæcitate mentis, & hebetudine sensus, quæ opponuntur dono intellectus: & circa hoc queruntur tria.

Primo, utrum cæcitas mentis sit peccatum.

Secundo, utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum à cæcitate mentis.

Tertio, utrum hæc vitia à peccatis carnalibus oriuntur.

*Utrum cæcitas mentis sit peccatum.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod cæcitas mentis non sit peccatum. Illud enim quod excusat à peccato, non videtur esse peccatum. Sed cæcitas mentis excusat à peccato: dicitur enim Joan. ix. 41. *Si cæcus essetis, non haberetis peccatum.* Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

2. Præterea. Poena differt à culpa. Sed cæcitas mentis est quædam poena, ut patet per illud quod habetur Isai. vi. 10. *Excæcavit cor populi hujus, non enim esset à Deo, cum sit malum, nisi poena esset.* Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

3. Præterea. Omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit (in Lib. de vera relig. cap. xiv. in princ.) Sed cæcitas mentis non est voluntaria: quia, ut Augustinus dicit X. Confes. (cap. xxiii. à med.) *cognoscere veritatem lucetem omnes amant: & Eccl. xi. 7. dicitur: Dulce lumen, & delectabile oculis videre solem.* Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. xv. 1. à med.) cæcitate mentis ponit inter vitia quæ causantur ex luxuria.

Respondendo dicendum, quod sicut cæcitas corporalis est privatio ejus quod est principium corporalis visionis; ita etiam cæcitas mentis est privatio ejus quod est principium mentalis, sive intellectualis visionis.

Cujus quidem principium est triplex. Unum quidem est lumen naturalis rationis; & hoc lumen, cum pertinet ad speciem anime rationalis, nunquam privatur ab anima; impeditur tamen quandoque à proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amentibus, & furiosis; ut in I. dictum est (quæst. lxxxv. art. 7. & 8.)

Aliud autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturæ luminis rationis superadditum: & hoc quidem lumen interdum privatur ab anima; & talis privatio est cæcitas, quæ est poena, secundum quod privatio luminis gratiæ quædam poena ponitur. Unde dicitur de quibusdam Sap. 11. 21. *Excæcavit illi malitia corium.*

Tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibile principium, per quod homo intelligit alia: cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere, vel non intendere; & quod ei non intendat, contingit dupliciter: quandoque quidem ex hoc quod habet voluntatem spontaneam se avertentem à consideratione talis principii, secundum illud Psal. xxxv. 4. *Noluit intelligere, ut bene ageret:* alio modo per occupationem mentis circa alia quæ magis diligit, quibus ab inspectione hujus principii mens avertitur.



## QUÆSTIO XVII.

De spe secundum se.

in octo articulis divisa.

Consequenter post fidem considerandum est de spe: & primo de ipsa spe; secundo de dono timoris; tertio de vitiis oppositis; quarto de preceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum occurrit primo consideratio de ipsa spe; secundo de subiecto ejus.

Circa primum queruntur octo.

Primo, utrum spes sit virtus.

Secundo, utrum objectum ejus sit beatitudo æterna.

Tertio, utrum unus homo possit sperare beatitudinem æternam per virtutem spei.

Quarto, utrum homo licite possit sperare in homine.

Quinto, utrum spes sit virtus theologica.

Sexto, de distinctione ejus ab aliis virtutibus theologis.

Septimo, de ordine ejus ad fidem.

Octavo, de ejus ordine ad caritatem.

## ARTICULUS I. 82

Utrum spes sit virtus.

III. dist. xvii. quæst. 11. art. 1. &amp; ver. quæst. 11. art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus. Virtute enim nullus male utitur, ut dicit Augustinus in Lib. II. de lib. arb. (cap. xvi. circ. fin. & cap. xix.) Sed spe aliquis male utitur: quia circa passionem spei contingit esse medium, & extrema, sicut & 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 (conc. xxvi. sup. illud Psalm. cxviii. *Feci iudicium*, & Lib. de grat. & lib. arb. cap. xvi.) Sed spes est ex gratia, & 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. (text. 17. & 18.) Spes autem est dispositio imperfecti, scilicet ejus qui non habet id quod sperat. Ergo spes non est virtus.

Sed contra est quod Gregorius in I. Moral. (cap. xvi.) dicit, quod per tres filias

(a) Ita miss. & editi libri quos vidimus. Theologi ad ipsa verba reputant hæc verba vel quantum ad actum spei formatæ. (b) Ita cod. ces. & edit. Rom. Lugdun. Nicolai; hic tamen ad marginem non refertur comparationem, ut legitur Toletus, & edit. Patav.

Job significantur hæc tres virtutes, fides, spes, caritas. Ergo spes est virtus.

Respondetur dicendum, quod, secundum Philosophum in II. Ethic. (cap. vi. circ. princ.) virtus *involuntariæ rei est quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit*. Oportet ergo, ubicumque invenitur aliquis actus humani bonus, quod respondeat illi virtuti humane. In omnibus autem regularis, & mensuratis bonum consideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit; sicut dicimus, vestem esse bonam, quæ nec excedit, nec deficit à debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut supra dictum est (quæst. viii. art. 3. ad 3.) duplex est mensura: una quidem proxima, & homogenea, scilicet ratio; alia autem suprema, & excedens, scilicet Deus: & ob hoc 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 (1. 2. quæst. x. art. 1.) cum de passione spei ageretur, objectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter: uno modo per nosmetipsos; alio modo per alios; ut patet in III. Ethic. (cap. 111. circ. med.) In quantum ergo speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cujus auxilio innititur.

Et ideo patet quod spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum, & debitam regulam attingentem.

Ad primum ergo dicendum, quod in passionibus accipitur medium virtutis per hoc quod attingitur ratio recta; & in hoc etiam consistit ratio virtutis. Unde & 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 (art. 3. huj. quæst. & quæst. xvi. art. 1.)

Ad secundum dicendum, quod spes dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsam rem expectatam, prout aliquis sperat beatitudinem se adepturum ex gratia, & meritis (a) vel quantum ad actum spei formatæ. Ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis; sed pure ex gratia.

Ad tertium dicendum, quod ille qui sperat, est quidem imperfectus secundum (b) consi-

derationem ad id quod sperat obtinere, quod nondum habet, sed est perfectus quantum ad hoc quod jam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cujus auxilio innititur.

## ARTICULUS II. 83

Utrum beatitudo æterna sit objectum proprium spei.

III. dist. xxvi. quæst. 11. art. 3. cor. si. &amp; ad 2. &amp; ver. quæst. 11. art. 1. &amp; ad 4. cor. si.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo æterna non sit objectum proprium spei. Illud enim homo non sperat quod omni animi sui motum excedit; cum spei actus sit quidam animi motus. Sed beatitudo æterna excedit omnem humani animi motum: dicit enim Apostolus I. ad Corinth. 11. 9. quod *in cor hominis non ascendit*. Ergo beatitudo non est proprium objectum spei.

2. Præterea. Petitio est spei interpretativa: dicitur enim in Psalm. xxxvi. 5. *Revela Domino viam tuam, & spera in eo, & ipse faciet*. Sed homo petit licite à Deo non solum beatitudinem æternam, sed etiam bona presentis vite tam spiritualia, quam temporalia, & etiam liberationem à malis, quæ in beatitudine æterna non erunt, ut patet in oratione dominica Math. vi. Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

3. Præterea. Spei objectum est arduum. Sed in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua quam beatitudo æterna. Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

Sed contra est quod Apostolus ad Heb. vi. 19. dicit: *Habemus spem incidentem*, id est incedere facientem, ad interiora velaminis, id est ad beatitudinem cælestem; ut Glossa (interl.) ibidem exponit. Ergo objectum spei est beatitudo æterna.

Respondetur dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) spes, de qua nunc loquimur, attingit Deum, innitens ejus auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse cause proportionatum. Et ideo bonum quod proprie, & principaliter à Deo sperare debemus est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adjuvantis: nam infinite virtus est proprium ad infinitum bonum reducere. 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 ejus bonitas, per quam bona creaturæ communicat, quam ejus essentia.

Et ideo proprium, & principale objectum spei est beatitudo æterna.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo æterna perfecte quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore, quæ, & qualis sit; sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensione hominis: & hoc modo motus spei in ipsam confertur. Unde & signanter Apostolus dicit (Heb. vi. 19.) quod *spes incedit usque ad interiora velaminis*: quia id quod speramus, est nobis quasi adhuc velatum.

Ad secundum dicendum, quod quæcumque alia bona non debemus à Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem æternam. Unde & spes principaliter quidem respicit beatitudinem æternam; alia vero quæ petuntur à Deo, respicit secundario in ordine ad beatitudinem æternam: sicut & fides principaliter quidem respicit Deum, & secundario respicit ea quæ ad Deum ordinantur, ut supra dictum est (quæst. 1. art. 1.)

Ad tertium dicendum, quod homini qui anhelat ad aliquid magnum, parvum videtur omne aliud quod est eo minus: & ideo homini speranti beatitudinem æternam, habito respectu ad ipsam spem, nihil aliud est arduum; sed habito respectu ad facultatem sperantis, possunt etiam quædam alia esse ardua. Et secundum hoc eorum potest esse spes in ordine ad principale objectum.

## ARTICULUS III. 84

Utrum aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam.

III. P. quæst. viii. art. 4. ad 3. &amp; III. dist. xxvi. in fin. exp. lit. &amp; ver. quæst. 11. art. 4. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam. Dicit enim Apostolus Philipp. 1. 6. *Confidat hoc ipsum, quia qui cepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu*. Perfectio autem illius dicitur esse beatitudo æterna. Ergo aliquis potest alteri sperare beatitudinem æternam.

2. Præterea. Ea quæ à Deo petimus, speramus obtinere ab eo. Sed à Deo petimus quod alios ad beatitudinem æternam perducat, secundum illud Jacobi ult. 16. *Orate pro invicem, ut salvemini*. Ergo possumus aliis sperare beatitudinem æternam.

3. Præterea. Spes, & desperatio sunt de eodem. Sed aliquis potest desperare de beatitudine æterna alicujus; alioquin frustra diceret Augustinus in Lib. de verb. Dom. (serm. xi. cap. xiiii. in princ.) de nemine esse desperandum; dum vivit. Ergo etiam potest sperare aliquis alteri vitam æternam.

Sed

pere actum virtutis, & prohibere vitia opposita. Sed in veteri lege ponuntur multa præcepta prohibentia invidiam; sicut Exod. xx. 3. *Non habebit deus alienam curam me:* & iterum Deuter. xiiii. mandatur quod non addiant verba prophetæ, aut somniatoris, qui eos à fide Dei vellet avertere. Ergo in veteri lege etiam debuerunt præcepta dari de fide.

4. Præterea. Confessio est actus fidei, ut supra dictum est (quæst. iiii. art. 7.) Sed de confessione, & promulgatione fidei dantur præcepta in veteri lege: mandatur enim in Exod. xii. quod filii suis interrogantibus rationem assignent paschalis observantiae: & Deuter. xiiii. mandatur quod ille qui disseminat doctrinam contra fidem, occidatur. Ergo lex veteris præcepta fidei debuit habere.

5. Præterea. Omnes libri veteris testamenti sub lege veteri continentur: unde Dominus Joan. xv. 23. dicit, in lege esse scriptum: *Quis habuerunt me gratis:* quod tamen scribitur in Psalm. (xxxv. & lxxvii.) Sed Eccl. ii. 8. dicitur: *Qui timuit Dominum, credite illi.* Ergo in veteri lege fuerunt præcepta danda de fide.

Sed contra est quod Apostolus ad Rom. vii. legem veterem nominat *legem fidei*, & 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: & ideo præcepta legis præsupponunt subjectionem cuiuslibet recipientis legem ad eum qui dat legem. Prima autem subiectio hominis ad Deum est per fidem, secundum illud Hebr. xi. 6. *Accedentes ad Deum oportet credere quia est:* & ideo fides præsupponitur ad legis præcepta: & propter hoc Exod. xx. 2. id quod est fidei, præmittitur ante legis præcepta, cum dicitur: *Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti:* & similiter Deuter. xv. 4. præmittitur: *Andi Israel: Dominus Deus tuus unus est:* & postea statim incipit agere de præceptis.

Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem qua credimus Deum esse, quod est primum, & principale inter omnia credibilia, ut dictum est (quæst. i. art. 1. & 7.) ideo, præsupposita fide de Deo, per quam mens humana Deo subicitur, possunt dari præcepta de aliis credendis; sicut Augustinus dicit super Joan. (tract. lxxxviii. 2. med.) quod plurima sunt nobis de fide mandata, exponens illud, *Hæc est præceptum meum.* Sed in veteri lege non erant secreta fidei populo exponenda: (a) & ideo, supposita fide unius

(a) Ita miss. & editi passim. Cod. Altan. ideo præsupposita fide de Deo, nulla &c.

Dei, nulla alia præcepta sunt in veteri lege data de fide.

Ad primum ergo dicendum, quod fides est necessaria tanquam principium spirituales vite; & ideo præsupponitur ad legis susceptionem.

Ad secundum dicendum, quod ibi etiam Dominus præsupponit aliquid de fide, scilicet fidem unius Dei, cum dicit *Credite in Deum;* & aliquid præcipit, scilicet fidem incarnationis, per quam unus est Deus, & homo: quæ quidem fidei explicatio pertinet ad fidem novi testamenti: & ideo subdit, *Et in me credite.*

Ad tertium dicendum, quod præcepta prohibentia respiciunt peccata quæ corrumpunt virtutem. Virtus autem corrumpitur ex particularibus defectibus, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xviii. art. 4. ad 3. & quæst. xix. art. 6. ad 1. & art. 7. ad 3.) Et ideo præsupposita fide unius Dei in lege veteri fuerunt danda prohibentia præcepta, quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus, per quos fides corrumpi posset.

Ad quartum dicendum, quod etiam confessio, vel doctrina fidei præsupponit subjectionem hominis ad Deum per fidem: & ideo magis poterunt dari præcepta in veteri lege pertinentia ad confessionem, vel doctrinam fidei, quam pertinentia ad ipsam fidem.

Ad quintum dicendum, quod in illa etiam auctoritate præsupponitur fides, per quam credimus Deum esse: unde permittit, *Qui timuit Dominum:* quod non posset esse sine fide. Quod autem addit, *Credite illi,* ad quædam credibilia specialia referendum est, & præcipue ad illa quæ promittit Deus sibi obedientibus: unde subdit: *Et non vacuabitur merces vestra.*

## ARTICULUS II. §1

*Utrum in veteri lege convenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam, & intellectum.*

*Inf. quæst. xlvi. art. 2. ad 3. & quæst. xlix. art. 1. ad 2.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod in veteri lege inconvenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam, & intellectum. Scientia enim, & intellectus ad cognitionem pertinent. Cognitio autem præcedit, & dirigit actionem. Ergo præcepta ad scientiam, & intellectum pertinentia debent præcedere præcepta pertinentia ad actionem. Cum ergo prima præcepta legis sint præcepta Decalogi, videtur quod inter præ-

cep-

cepta Decalogi debuerunt tradi aliqua præcepta pertinentia ad scientiam, & intellectum.

2. Præterea. Disciplina præcedit doctrinam: prius enim homo ab alio discit quam alium doceat. Sed dantur in veteri lege aliqua præcepta de doctrina, & affirmativa, ut præcipitur Deuter. xv. 9. *Docetis ea filios, aut nepotes suos;* & etiam prohibitiva, sicut dicitur Deuter. xv. 2. *Non addetis ad verbum quod vobis loquitur, neque auferetis ab eo.* Ergo videtur quod etiam aliqua præcepta dari debuerint inducentia hominem ad discendum.

3. Præterea. Scientia, & intellectus magis videntur necessaria sacerdoti quam regi, unde dicitur Malach. ii. 7. *Labia sacerdotis custodiant scientiam, & legem requirent ex ore eius:* & Osee xv. 6. dicitur: *Quia repulsi scientiam, repellam & ego te, ne sacerdotio fungaris mihi.* Sed regi mandatur quod adducat scientiam legis, ut patet Deuter. xviii. Ergo multo magis debuit præcipi in lege quod sacerdotes legem addicerent.

4. Præterea. Meditatio eorum quæ ad scientiam, & intellectum pertinent, non potest esse in dormiendo: impeditur etiam per occupationes extraneas. Ergo inconvenienter præcipitur Deuter. vi. 7. *Meditaberis (a) ea sedens in domo tua, & ambulans in itinere, dormiens, atque conjugens.* Inconvenienter ergo traduntur in veteri lege præcepta ad scientiam, & intellectum pertinentia.

Sed contra est quod dicitur Deuter. xv. 6. *Audientes universi præcepta hæc, dicant: En populus sapiens, & intelligens.*

Respondeo dicendum, quod circa scientiam, & intellectum tria possunt considerari: primo quidem acceptio ipsius; secundo usus eius; tertio vero conservatio ipsius. Acceptio quidem scientiæ, vel intellectus fit per doctrinam, & disciplinam: & utrumque in lege præcipitur. Dicitur enim Deuter. vi. 6. *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: & quantum ad hoc subditur: *Et meditaberis sedens in domo tua &c.*

Conservatio autem fit per memoriam: & quantum ad hoc subditur: *Et ligabis ea quasi signum in manu tua, etiamque, & movebuntur inter oculos tuos; scribesque ea in limine, & ostia domus tue:* per quæ omnia jugem memoriam mandatorum Dei significat: ea enim quæ continue sensibus nostris occurrunt, vel tac-

tu, sicut ea quæ in manu habemus, vel visu, sicut ea quæ ante oculos sunt continue, vel ad quæ oportet nos sæpe recurrere, sicut ad ostium domus, à memoria nostra excidere non possunt. Et Deuter. xv. 9. manifestius dicitur: *Ne obliviscaris verborum quæ viderunt oculi tui; & ne excidam de corde tuo cunctis diebus vita tua.*

Et hæc etiam abundantius in novo testamento tam in doctrina evangelica, quam apostolica, mandata leguntur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicitur Deuter. xv. 6. *hæc est vestra sapientia, & intellectus coram populo.* Ex quo datur intelligi, quod scientia, & intellectus fidelium Dei consistit in præceptis legis. Et ideo primo, sunt proponenda legis præcepta, & postmodum homines sunt inducendi ad eorum scientiam, vel intellectum: & ideo præmissa præcepta non debuerunt poni inter præcepta Decalogi, quæ sunt prima.

Ad secundum dicendum, quod etiam in lege ponuntur præcepta pertinentia ad disciplinam, ut dictum est (in corp.) Expressius tamen præcipitur doctrina quam disciplina: quia doctrina pertinet ad majores, qui sunt sui juris immediate sub lege existentes, quibus debent dari legis præcepta; disciplina autem pertinet ad minores, ad quos præcepta legis per majores debent pervenire.

Ad tertium dicendum, quod scientia legis est adeo annexa officio sacerdotis, ut simul cum inunctione officii intelligatur etiam & scientiæ legis inunctio: & 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: & ideo specialiter præcipitur ut rex instruat de his quæ pertinent ad legem Dei per sacerdotes.

Ad quartum dicendum, quod illud præceptum legis non est sic intelligendum, quod homo dormiendo meditetur de lege Dei, sed quod dormiens, id est vadens dormitum, de lege Dei meditetur: quia ex hoc etiam homines dormiendo adipiscuntur melioraphantasma, secundum quod pertranseunt motus à vigilantibus ad dormientes, ut patet per Philosophum in I. Ethic. (cap. ult. cir. med.) Similiter etiam mandatur ut in actu suo aliquis meditetur de lege, non quod semper actu de lege cogitet, sed quod omnia quæ facit, secundum legem moderetur.

(a) Vulgata in eis.

averitur, secundum illud Psalm. lxxvii. 9. *Supercedit igni, scilicet concupiscentiæ, & non videtur Solent.* Et utroque modo cæcitas mentis est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod cæcitas quæ excusat à peccato, est quæ contingit ex naturali defectu non potentis videre.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de secunda cæcitate, quæ est poena.

Ad tertium dicendum, quod intelligere veritatem cuilibet est secundum se amabile; potest tamen per accidens esse alicui odibile, in quantum scilicet per hoc homo impeditur ab aliis quæ magis amat.

## ARTICULUS II. 75

*Utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum à cæcitate mentis.*

**A**d hoc dicendum sic proceditur. Videtur quod hebetudo sensus non sit aliud à cæcitate mentis. Unum enim uni est contrarium. Sed dono intellectus opponitur hebetudo, ut patet per Gregorium in II. Moral. (cap. xxvii. aliquant. à princ.) cui etiam opponitur cæcitas mentis, eo quod intellectus principium quoddam visum designat. Ergo hebetudo sensus est idem quod cæcitas mentis.

2. Præterea. Gregorius in XXXI. Moral. (cap. xviii. à med.) de hebetudine loquens, nominat eam *hebetudinem sensus circa intelligentiam.* Sed hebetari sensu circa intelligentiam nihil aliud esse videtur quam intelligendo deficiere; 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 (art. præc.) hebetudo autem sensus est naturalis defectus. Sed defectus naturalis non est peccatum. Ergo secundum hoc hebetudo sensus non est peccatum: quod est contra Gregorium (loc. cit.) qui connumerat eam inter vitia quæ ex gula oriuntur.

Sed contra est quod diversarum causarum sunt diversi effectus. Sed Gregorius XXXI. Moral. (ibid.) dicit, quod hebetudo sensus oritur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria: hæc autem sunt diversa vitia. Ergo & ipsa sunt diversa vitia.

Respondendo dicendum, quod hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc quod est penetrativum: unde & hebes dicitur aliquid ex hoc quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis per quamdam similitudinem penetrare dicitur

(a) Ita miss. & dicit passim. Al. enim.

medium, in quantum vel aliqua distantia suum objectum percipit, ex aliquo potest quasi penetrando minima, vel infima res percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus qui potest percipere sensibile ali- quod ex remotis vel vivo, vel audiendo, vel olfaciendo; & è contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo, & magna sensibilia.

Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus, qui est aliquorum primorum, & extremorum, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. xviii. circ. fin.) sicut etiam sensus est cognoscitivus sensibilibus quasi quorundam principiorum cognitionis. Hic autem sensus, qui est circa intelligentiam, non percipit suum objectum per medium distantie corporalis; sed per quædam alia media; sicut cum per proprietatem rei percipit ejus essentiam, & per effectum percipit causam. Ille ergo dicitur esse acuti sensus circa intelligentiam qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, vel etiam effectus, naturam rei comprehendit, & qui usque ad minimas condiciones rei considerandas pertingit; ille autem dicitur hebes circa intelligentiam qui ad cognoscendam veritatem rei peringere non potest nisi per multa ei exposita; & tunc etiam non potest per- tingere ad perfecte considerandum omnia quæ pertinent ad rei rationem.

Sic ergo hebetudo sensus circa intelligentiam importat quamdam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum; cæcitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. Et utrumque opponitur dono intellectus, per quod homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit, & ad eorum infima subtiliter penetrat. Habet (a) autem hebetudo rationem peccati, sicut & cæcitas mentis, in quantum scilicet est voluntaria; ut patet in eo qui affectus circa carnalia, de spiritualibus subtiliter discutere fallidit, vel negligit.

Et per hoc patet responso ad objecta.

## ARTICULUS III. 79

*Utrum cæcitas mentis, & hebetudo sensus oriatur ex peccatis carnalibus.*

**A**d tertium sic proceditur. Videtur quod cæcitas mentis, & hebetudo sensus non oriatur ex vitis carnalibus. Augustinus enim in Lib. I. Retractat. (cap. xv. circ. princ.) retractans illud quod dixerat in Soliloquiis (Lib. I. cap. 1. à princ.) *Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti*, dicit, quod

ref-

*respondere posse, non tot etiam immundos multos vera scire.* Sed homines maxime efficiuntur immundi de vitia carnalia. Ergo cæcitas mentis, & hebetudo sensus non causantur à vitis carnalibus.

2. Præterea. Cæcitas mentis, & hebetudo sensus sunt defectus quidam circa partem anime intellectivam; vitia autem carnalia pertinent ad corruptionem carnis. Sed caro non agit in animam, sed potius è contrario. Ergo vitia carnalia non causant cæcitatem mentis, & hebetudinem sensus.

3. Præterea. Unumquodque magis patitur à propinquiori quam à remotiori. Sed propinquiora sunt menti vitia spiritualia quam carnalia. Ergo cæcitas mentis, & hebetudo sensus magis causantur ex vitis spiritualibus quam ex vitis carnalibus.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. xviii. à med.) dicit; quod hebetudo sensus circa intelligentiam oritur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria.

Respondendo dicendum, quod perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione à sensibilibus phantasmatis; & ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab hujusmodi phantasmatis, tanto potius considerate intelligibilia poterit, & ordinare omnia sensibilia; sicut & Anaxagoras dicit, quod oportet intellectum esse immixtum, ad hoc quod imperet, & agens oportet quod dominetur super materiam, ad hoc quod possit eam movere, ut narrat Philosophus VIII. Physic. (tex. 37.) Manifestum est autem quod delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur. Unde Philosophus dicit X. Ethic. (cap. iv. & vi.) quod *unusquisque ea in quibus delectatur, optime operatur, contraria vero nequaquam, vel debiliter.*

Vitia autem carnalia, scilicet gula, & luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet, & venereorum, quæ sunt vehementissimæ inter omnes corporales delectationes. Et ideo per hæc vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, & 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 hujusmodi intelligibilia. Et è converso oppositæ virtutes scilicet abstinentia, & castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur Dan. 1. 17. quod *pueris his, scilicet abstinentibus, & continentibus, dedit Deus scientiam, & disciplinam in omni libro, & sapientia.*

S. Th. Op. Tom. III.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliqui vitis carnalibus subdit possint quandoque subtiliter speculari aliqua circa intelli- gibilia, propter bonitatem ingenii naturalis, vel habitus superadditi; tamen necesse est ut ab hac subtilitate contemplationis eorum in- tentio plerumque retrahatur propter delectationes corporales; & ita immundi possunt aliqua vera scire; sed ex sua immunditia circa hoc impediuntur.

Ad secundum dicendum, quod caro non agit in partem intellectivam alterando ipsam, sed impediendo operationem ipsius per modum prædictum.

Ad tertium dicendum, quod vitia carna- lia quo magis sunt remota à mente, eo magis ejus intentionem ad remotiora dirtrahunt unde magis impediunt mentis contempla- tionem.

## QUÆSTIO XVI.

*De præceptis fidei, scientiæ, & intellectus.*

*in duos articulos divisæ.*

**D**einde considerandum est de præceptis pertinentibus ad prædicta: & circa hoc queruntur duo.

Primo de præceptis pertinentibus ad fidei.

Secundo de præceptis pertinentibus ad do- na scientiæ, & intellectus.

## ARTICULUS I. 80

*Utrum in veteri lege debuerint dari præcepta credendi.*

*Inf. quæst. xxii. art. 1. corp. & III. cont. cap. cxxviii.*

**A**d primum sic proceditur. Videtur quod in veteri lege dari debuerint præcepta credendi. Præceptum enim est de eo quod est debitum, & necessarium. Sed maxime necessarium est homini quod credit, secundum illud Hebr. xi. 6. *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 (1. 2. quæst. cvii. art. 1. & 3.) Sed in novo testamento ponuntur expressa mandata de fide; ut patet Joan. xiv. 1. *Credetis in Deum, & in me credite.* Ergo videtur quod in veteri lege etiam debuerint aliqua præcepta dari de fide.

3. Præterea. Ejusdem rationis est præci-

K 2

pe-

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir. (cap. vii. circ. med.) quod spes non est nisi rerum ad eum pertinentium qui ea iam sperare prohibetur.

Respondendo dicendum, quod spes potest esse alicuius dupliciter. Uno modo absolute; & sic est solius boni ardui ad se pertinentis.

Alio modo ex presuppositione alterius; & sic potest esse etiam eorum que ad alium pertinent. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod amor, & spes in hoc differunt, quod amor importat quendam unionem amantis ad amatum; spes autem importat quendam motum, sive promotionem appetitus in aliquid bonum arduum. Unio autem est aliquorum distinctorum; & 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 quod ad alium pertinet. Sed presupposita unionem amoris ad alterum, iam aliquis potest sperare, & desiderare aliquid alteri; sicut sibi; & secundum hoc aliquis potest sperare alteri vitam eternam, in quantum est ei unitus per amorem; & sicut est eadem virtus caritatis, qua quis diligit Deum, seipsum, & proximum; ita etiam est eadem virtus spei, qua quis sperat sibi ipsi, & alii.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

#### ARTICULUS IV. 81

*Utrum aliquis possit licite sperare in homine.*

*Insa. quest. xxv. art. 1. ad 3. & B. cont. cap. vii.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit licite sperare in homine. Spei enim obiectum est beatitudo æterna. Sed ad beatitudinem eternam consequendam adiuvatur patrocinio Sanctorum: dicit enim Gregorius in I. Dialog. (cap. vii. à med.) quod *predestinatio 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 pater Hierem. xi. 4. *Unusquisque à proximo suo se custodiat, & in omni fratre suo non habet fiduciam*. Ergo licite potest aliquis sperare in homine.

3. Præterea. Petitiō est interpretativa spei, sicut dictum est (art. 1. huj. quest. arg. 2.) Sed licite potest homo aliquid petere ab homine. Ergo licite potest sperare de eo.

Sed contra est quod dicitur Hierem. xviii.

*3. Male dicitur homo qui confidit in homine.*

Respondendo dicendum, quod spes, sicut dictum est (art. 1. huj. quest. & 1. 2. quest. xi. art. 7.) duo respicit, scilicet bonum, quod obtinere intendit, & auxilium, per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod aliquis sperat obtinendum, habet rationem causæ finalis; auxilium autem per quod aliquis sperat illud bonum obtinere, habet rationem causæ efficientis.

In genere autem utriusque causæ invenitur principale, & secundarium. Principale enim finis est suus ultimus; secundarius autem finis est bonum quod est ad finem. Similiter principale causa agens est primum agens; secundarius vero causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem eternam sicut finem ultimum, divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem.

Sicut ergo non licet sperare aliquid bonum præter beatitudinem, sicut ultimum finem, sed solum sperare 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, & instrumentali, per quod aliquis adiuvatur ad quæcumque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad sanctos convertimur, & ab hominibus etiam aliqua petimus; & vituperantur illi de quibus aliquis considerare non potest ad auxilium ferendum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

#### ARTICULUS V. 86

*Utrum spes sit virtus theologica.*

*III. dist. xxvi. quest. 11. art. 2. & ver. quest. xv. art. 1. ad 6. & 7. & art. 2. cor. & ad 15. & 16.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus theologica. Virtus enim theologica est que habet Deum pro obiecto; sed spes non habet solum Deum pro obiecto, sed etiam alia bona que à Deo obtinere speramus. Ergo spes non est virtus theologica.

2. Præterea. Virtus theologica non consistit in medio duorum victorum, ut supra habitum est (1. 2. quest. lxxiv. art. 4.) Sed spes consistit in medio præsumptionis, & desperationis. Ergo spes non est virtus theologica.

3. Præterea. Expectatio pertinet ad longanimitatem, quæ est species fortitudinis. Cum

Cum ergo spes sit quedam 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, & non theologica.

Sed contra est quod I. ad Cor. xlii. connumeratur spes fidei, & caritati, quæ sunt virtutes theologice.

Respondendo dicendum, quod cum differentia specificæ per se dividantur genus, oportet attendere, unde habeat spes rationem virtutis, ad hoc ut leciamus sub qua differentia virtutis collocetur.

Dictum est autem supra (art. 1. huj. quest.) quod spes habet rationem virtutis ex hoc quod attendit supremam regulam humanorum actuum: quam attingit, & sicut primam causam efficientem, in quantum ejus auxilium innititur; & sicut ultimam causam finalem, in quantum in ejus fructione beatitudinem expectat. Et sic patet quod spes, in quantum est virtus, principale obiectum est Deus. Cum ergo in hoc consistat ratio virtutis theologice, quod Deum habeat pro obiecto, sicut supra dictum est (1. 2. quest. lxxi. art. 1.) manifestum est quod spes est virtus theologica.

Ad primum ergo dicendum, quod quæcumque alia spes adipisci expectat, sperat in ordine ad Deum sicut ad ultimum finem, vel sicut ad primam causam efficientem, ut dictum est (art. præc.)

Ad secundum dicendum, quod medium accipitur in regulatis, & mensuratis; secundum quod regula, vel mensura attingitur; secundum autem quod exceditur regula, est superfluum; secundum autem defectum à regula est diminutum. In ipsa autem regula, vel mensura non est accipere medium, & extrema. Virtus autem moralis est circa ea que regulantur ratione, sicut circa obiectum proprium; & 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; & ideo per se, & secundum proprium obiectum non convenit virtuti theologice esse in medio; sed potest sibi competere per accidens ratione ejus quod ordinatur ad principale obiectum: sicut fides non potest habere medium, & extrema in hoc quod innititur primæ veritati, cui nullus potest nisi inniti; sed ex parte eorum que credit, potest habere medium, & extrema; sicut unum verum est medium inter duo falsa; & similiter spes non habet medium, & extrema ex parte principalis obiecti, quia divino auxilio.

*S. Th. Op. Tom. III.*

*(a) In ista & editi possim. Theologi operans legentium putant. Nicolajus sperans habet, sed utramque superfluum existimat; sic in margine conspiciant tendit in arduum aliquid.*

auxilio nullus potest nisi inniti; sed quantum ad ea que confidit aliquis se adepturum, potest sibi esse medium, & extrema, in quantum vel præsumit ea que sunt supra suam proportionem, vel desperat de his que sunt sibi proportionata.

Ad tertium dicendum, quod expectatio que ponitur in definitione spei, non importat dilationem, sicut expectatio que pertinet ad longanimitatem; sed importat respectum ad auxilium divinum; sive id quod speratur, differatur, sive non differatur.

Ad quartum dicendum, quod magnanimitas tendit in arduum, (a) sperans aliquid quod est suæ potestatis: unde proprie respicit operationem aliquorum magnorum. Sed spes, secundum quod est virtus theologica, respicit arduum alterius auxilium assequendum, ut dictum est (art. 1. huj. quest.)

#### ARTICULUS VI. 87

*Utrum spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus Theologicis.*

*III. dist. xxvi. quest. 11. art. 3. quest. 1. & ver. quest. 11. art. 3. cor. & quest. 11. art. 3. ad 9.*

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologice. Habitus enim distinguuntur secundum obiecta, ut supra dictum est (1. 2. quest. lxxv. art. 2.) Sed idem est obiectum spei, & aliarum virtutum theologiarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologice.

2. Præterea. In symbolo fidei, in quo fidem profitemur, dicitur: *Espero resurrectionem mortuorum, & vitam venturi sæculi*. Sed expectatio futura beatitudinis pertinet ad spem, ut supra dictum est (art. præc. & 2. huj. quest.) Ergo spes à fide non distinguitur.

3. Præterea. Per spem homo tendit in Deum. Sed hoc proprie pertinet ad caritatem. Ergo spes à caritate non distinguitur.

Sed contra. Ubi non est distinctio, ibi non est numerus. Sed spes connumeratur aliis virtutibus theologice: dicit enim Gregorius in I. Moral. (cap. xvi.) esse tres virtutes, spem, fidem, & caritatem. Ergo spes est virtus distincta ab aliis virtutibus theologice.

Respondendo dicendum, quod virtus aliqua dicitur esse theologica ex hoc quod habet Deum pro obiecto, cui inheret. Potest autem aliquis alicui inherere dupliciter: uno modo propter seipsum; alio modo in quantum

*L. tum*

rom ex eo in aliud devenitur. Caritas ergo facit hominem Deo inherere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris.

Spes autem, & fides faciunt hominem inherere Deo sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis & cognitio veritatis, & adeptio perfectæ bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo inherere, in quantum est nobis principium cognoscendi veritatem: credimus enim, ea vera esse quæ nobis à Deo dicuntur. Spes autem facit Deo inherere, prout est in nobis principium perfectæ bonitatis, in quantum scilicet per spem divino auxilio inisistitur ad beatitudinem obtinendam.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus secundum aliam & aliam rationem est obiectum harum virtutum, ut dictum est (in corp.). Ad distinctionem autem habituum sufficit diversa ratio obiecti, ut supra habitum est (1. 2. quæst. 11. v. 2.).

Ad secundum dicendum, quod expectatio ponitur in Symbolo fidei, non quia sit actus proprius fidei, sed in quantum actus spei præsupponit fidem, ut infra dicitur (art. seq.). Et sic actus fidei manifestatur per actus spei.

Ad tertium dicendum, quod spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, & sicut in quoddam adiutorium efficace ad subveniendum; sed caritas proprie facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo.

## ARTICULUS VII. 88

*Utrum spes præcedat fidem.*

1. 2. quæst. LXI. art. 4. cor. 3. III. dist. XXIII. quæst. 11. art. 3. 1. v. 1. quæst. 11. art. 3. ad 13.

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod spes præcedat fidem. Quia super illud Psalm. xxxv. *Spes in Domino, & fac bonitatem*, dicit Glossa (interl. Casiod.), *Spes est in, troitus fidei, initium salutis.* Sed salus est per fidem, per quam iustificamur. Ergo spes præcedit fidem.

2. Præterea. Illud quod ponitur in definitione alicuius, debet esse prius, & magis notum. Sed spes ponitur in definitione fidei, ut patet Heb. xii. *Fides est substantia sperandarum rerum.* Ergo spes est prior fide.

3. Præterea. Spes præcedit actum meritorium: dicit enim Apostolus I. ad Cor. ix. 10. *quod qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi.* Sed actus fidei est meritorius. Ergo spes præcedit fidem.

Sed contra est quod Matth. i. 2. dicitur *Abraham genuit Isaac*, idest fides spem, sicut dicit Glossa (interl.).

Respondetur 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. Obiectum autem spei est uno modo beatitudo æterna, & alio modo divinum auxilium, ut ex dictis patet (art. præc. ad 3. & art. 2. h. quæst.) Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit quod ad vitam æternam possumus pervenire, & quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium, secundum illud Heb. xii. 6. *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, & quis inquisitionem se remunerator est.* Unde manifestum est quod fides præcedit spem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Glossa ibidem subdit, ipsa dicitur *inventus fidei*, idest rei credite, quia per spem intratur ad videndum id quod creditur.

Vel potest dici, quod est *inventus fidei*, quia per eam homo intrat ad hoc quod stabilitur, & perfectatur in fide.

Ad secundum dicendum, quod in definitione fidei ponitur res speranda, quia proprium obiectum fidei non est apparet secundum seipsum. Unde fuit necessarium ut quadam circumlocutione designaretur per id quod consequitur ad fidem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis actus meritorius habet spem præcedentem; sed sufficit, si habeat concomitantem, vel consequentem.

## ARTICULUS VIII. 89

*Utrum caritas sit prior spe.*

1. 2. quæst. LXII. art. 4. III. dist. XXVI. quæst. 11. art. 3. quæst. 2. 1. v. 1. quæst. 11. art. 3.

**A**D octavum sic proceditur. Videtur quod caritas sit prior spe. Dicit enim Ambrosius super illud Luc. xvii. *Si habueritis fidem, sicut granum sinapis &c.* Ex fide est caritas, ex caritate spes. Sed fides est prior caritate. Ergo caritas est prior spe.

2. Præterea. Augustinus dicit XIV. de civ. Dei (cap. ix. ante med.) *quod boni motus, atque assensus ex amore, & sancta caritate veniunt.* Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam bonus animi motus. Ergo derivatur à caritate.

3. Præterea. Magister dicit xxvi. dist. III. Lib. Sentent. quod spes ex meritis provenit, quæ

## QUÆSTIO XVIII.

*De subiecto spri,*

*in quatuor articulis divisæ.*

**D**Einde considerandum est de subiecto spei, & circa hoc quaruntur 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 I. 90

*Utrum spes sit in voluntate sicut in subiecto.*

1. 2. quæst. XL. art. 2. III. dist. XXVII. quæst. 1. art. 3. 1. v. 1. quæst. 11. art. 2.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod spes non sit in voluntate sicut in subiecto. Spei enim obiectum est bonum arduum, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1. & 1. 2. quæst. XI. art. 1.) Arduum autem non est obiectum voluntatis, sed irascibilis. Ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili.

2. Præterea. Ei ad quod unum sufficit, ulterius 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 potest esse cum actu caritatis. Ergo cum 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, & voluntas, ut patet per Augustinum in Lib. XIV. de Trin. (cap. 111. & vi.) Sed spes est virtus theologica habens Deum pro obiecto. Cum ergo non sit neque in memoria, neque in intelligentia, quæ pertinent ad vim cognoscitivam, relinquatur quod sit in voluntate sicut in subiecto.

Respondetur dicendum, quod, sicut ex prædictis patet (quæst. 11. art. 1. & I. Part. quæst. LXXXVI. art. 2.) habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitivæ partis, cum sit ejus obiectum bonum. Cum autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per

quæ præcedunt non solum rem speratam, sed etiam spem, quasi natura præcæ caritas. Ergo caritas est prior spe.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. Timothei. i. 5. *Finis præcepti caritas est de corde puro, & conscientia bona*; Glossa (interl.), idest 2. spe. Ergo spes est prior caritate.

Respondetur dicendum, quod duplex est ordo. Unus quidem secundum viam generationis, & naturæ, secundum quem imperfectum prius, est perfectio. Alius autem ordo est perfectionis, & formæ, secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundum ergo primum ordinem spes est prior caritate. Quod sic patet: quia spes, & omnis appetitivus motus ex amore derivatur, ut supra habitum est (1. 2. quæst. LV. art. 1. & 2.) cum de passionibus ageretur.

Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amat: ut puta cum aliquis secundum se vult alicui 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 pertinet ad caritatem, quæ inheret 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 introducit ad amandum Deum per hoc quod timens ab ipso puniri cessat à peccato, ut Augustinus dicit super primam Canonicam Joan. (tract. ix. ante med.) ita etiam spes introducit ad caritatem, in quantum aliquis sperans remunerari à Deo accenditur ad amandum Deum, & servandum præcepta ejus. Sed secundum ordinem perfectionis caritas prior est naturaliter: & ideo, adveniente caritate, spes perfectior redditur, quia de amicis maxime speramus. Et hoc modo dicit Ambrosius (loc. cit. in arg. 1.) *quod spes est ex caritate.*

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod spes, & omnis motus appetitivus ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit à caritate, sed solum motus spei formata, quæ scilicet aliquis sperat bonum à Deo ut amico.

Ad tertium dicendum, quod Magister loquitur de spe formata, quam naturaliter præcedit caritas, & merita ex caritate causata.

irascibilem, & concupiscibilem, & appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in I. habitum est (quæst. lxxxii. art. 1.) illi motus qui sunt in appetitu inferiori, sunt cum passione; in superiori autem sine passione, ut ex supra dictis patet (I. Part. quæst. lxxxii. art. 1. ad 1. & 1. 2. quæst. xxii. art. 1. ad 3.)

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.

Ad primum ergo dicendum, quod irascibilis obiectum est arduum sensibile. Obiectum autem virtutis spei est arduum intelligibile, vel potius supra intellectum existens.

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 ejus, qui est sperare.

Ad tertium dicendum, quod motus spei, & motus caritatis habent ordinem ad invicem, ut ex supra dictis patet (quæst. xvi. art. 8.) Unde nihil prohibet utrumque motum simul esse unius potentia; sicut & intellectus potest simul multa intelligere ad invicem ordinata, ut in I. habitum est (quæst. lxxxv. art. 4.)

## ARTICULUS II. 91

Utrum spes sit in beatitudine.

2. quæst. lxxvi. art. 4. & 5. & III. dist. xxvi. quæst. 11. art. 1. quæst. 2. & 3. & ver. quæst. vii. art. 4.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spes sit in beatitudine. Christus enim a principio suae conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed ipse habuit spem; cum ex eius persona dicitur in Psal. xxxi. 1. *In te Domine speravi*, ut Glossa (interlin.) exponit. Ergo in beatitudine potest esse spes.

2. Præterea. Sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam ejus continuatio. Sed homines, antequam beatitudinem adipiscantur, habent spem de beatitudinis ademptione. 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 (quæst. xvi. art. 3.) 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. & XII. super Gen. ad lit. (cap. xxv.) Ergo spes potest esse in beatis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. vii. 24. *Quod videt quis, quid sperat?* Sed beati fruuntur Dei visione. Ergo in eis spes locum non habet.

Respondeo dicendum, quod substracto eo quod dat speciem rei, resolvitur species, & res non potest eadem remanere; sicut remota forma corporis naturalis non remanet idem secundum speciem. Spes autem recipit speciem à suo obiecto principali, sicut & ceteræ virtutes, ut ex supra dictis patet (quæst. præc. art. 1. & 6. & 1. 2. quæst. l. v. art. 2.) Obiectum autem principale ejus est beatitudo æterna, secundum quod est possibile haberi ex auxilio divino, ut supra dictum est (art. 1. & 2. quæst. præc.)

Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei, nisi secundum quod est futurum; ideo cum beatitudo jam non sit futura, sed præsens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes, sicut & fides, evacuat in patria, & neutrum eorum in beatis esse potest.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, etsi esset comprehensor, & per consequens beatus quantum ad divinam fruitionem, erat tamen simul viator quantum ad passibilitatem naturæ, quam adhuc gerebat: & ideo gloriam impassibilitatis, & immortalitatis sperare potuit, non tamen ita quod haberet virtutem spei, quæ non respicit gloriam corporis sicut principale obiectum, sed potius fruitionem divinam.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo Sanctorum dicitur vita æterna, quia per hoc quod Deo fruuntur, efficiuntur quodammodo participes eternitatis divine, quæ excedit omne tempus: & ita continuatio beatitudinis non diversificatur per præsens, præteritum, & futurum. Et ideo beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem: quia non est ibi ratio futuri.

Ad tertium dicendum, quod durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi, & aliis. Sed evacuata spe in beatis, secundum quam sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtutem spei, sed magis ex amore caritatis: sicut etiam qui habet caritatem Dei, eadem caritate diligit proximum; & tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem caritatis, sed alio quodam amore.

Ad

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 comparationem ad naturam humanam, non tamen habet rationem ardui respectu habentis gloriam animæ: tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animæ: tum etiam quia habens gloriam animæ habet jam sufficienter causam gloriæ corporis.

## ARTICULUS III. 92

Utrum spes sit in damnatione.

III. dist. xxvi. quæst. 11. art. 1. quæst. 3. & 4.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in damnatis sit spes. Diabolus enim est damnatus, & princeps damnatorum, secundum illud Matth. xxv. 41. (a) *Ita maledicti in ignem æternum, qui parati estis diabolo, & angelis ejus.* Sed diabolus habet spem, secundum illud Job xi. 28. *Ecce spes ejus frustrabitur eum.* Ergo videtur quod damnati habeant spem.

2. Præterea. Sicut fides est formata, & informis, ita & spes. Sed fides informis potest esse in demonibus, & damnatis, secundum illud Jacobi 1. 19. *Dæmones credunt, & contremiscunt.* Ergo videtur quod etiam spes informis potest esse in damnatis.

3. Præterea. Nalli hominum post mortem accrescit meritum, vel demeritum, quod in vita non habuit, secundum illud Eccle. xi. 3. *Si ceciderit lignum ad Austrum, aut ad Aquilonem, in quemcumque loco ceciderit, ibi erit.* Sed multi qui damnantur, 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. 12. *Spe gaudentes.* Sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore, & luctu, secundum illud Isai. lxxv. 14. *Servi mei laudabunt pro exultatione cordis; & vos contristabitis pro dolore cordis, & tunc contristabit 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 autem potest voluntatem quietare, vel ei repugnare quod ignoratur. Et ideo Augustinus dicit XI. super Gen. ad lit. (cap. xvi. & xix. in princ.)

(a) *Vulgata* Discedite.

quod Angeli perfecte beati esse non poterant in primo statu ante confirmationem, vel lapsum, cum non essent præcii sui eventus. Requiritur enim ad perfectam & veram beatitudinem ut aliquis certus sit de suæ beatitudinis perpetuitate; alioquin voluntas non quietaretur.

Similiter etiam cum perpetuis 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 miseræ damnatorum pertinet ut ipsi sciant quod nullo modo possunt damnationem evadere, & ad beatitudinem pervenire. Unde dicitur Job xv. 22. *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.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit XXXIII. Moral. (cap. xix. circ. princ.) hoc dicitur de diabolo secundum membra ejus, quorum spes annullabitur.

Vel si intelligatur de ipso diabolo, potest referri ad spem qua sperat de Sanctis victoriam obtinere, secundum illud quod supra præmisserat: *Habet fiduciam quod foras sit iustus in se ipso.* Hac autem non est spes de quo loquimur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Enchirid. (cap. vii. 1.) *fides est incertum rerum, & bonarum, & peccatorum, & presentium, & futurarum, & futurum, & 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.

Ad tertium dicendum, quod defectus spei in damnatis non vult demeritum, sicut nec evacuatio spei in beatis auget meritum; sed utrumque contingit propter mutationem status.

## ARTICULUS IV. 93

Utrum spes viatorum habeat certitudinem.

Verit. quæst. IV. art. 2. ad 4.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod spes viatorum non habeat certitudinem. Spes enim est in voluntate sicut in subiecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem.

1. Præterea. Spes ex gratia, & meritis provenit, ut supra dictum est (quæst. xvii. art. 4. arg. 2.). Sed in hac vita scire per certitudinem non possumus quod gratiam habeamus, ut supra dictum est (1. 2. quæst. cx. art. 5.). Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

2. Præterea. Certitudo esse non potest de eo quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem deficiunt a consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

Sed contra est quod spes est certa expectatio future beatitudinis, sicut Magister dicit xxvi. dist. III. Sententiarum: quod potest accipi ex hoc quod dicitur II. ad Tim. 1. 12. Scio cui credidi, & certus sum quia potens est depositum meum servare.

Respondetur dicendum, quod certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter, & participative. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva: participative autem in omni eo quod à vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum. Secundum quem modum dicitur, quod natura certitudinaliter operatur, tamquam 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 à ratione ad suos actus: & sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem à fide, quæ est in vi cognoscitiva.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod spes non innititur principaliter gratiæ jam habitæ, sed divini omnipotentis, & misericordiæ, per quam etiam qui gratiam non habet, eam consequi potest, ut sic ad vitam æternam perveniat. De omnipotentia autem Dei, & misericordia ejus certus est quicumque fidem habet.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliqui habentes spem, deficiunt à consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non

(a) Vulgata tantummodo in me auxilium tuum

autem ex defectu divini potentis, vel misericordiæ, cui spes innititur. Unde hoc non præjudicat certitudini spei.

## QUÆSTIO XIX.

De dono timoris.

in duodecim articulis divisa.

**D**Einde considerandum est de dono timoris: & circa hoc queruntur duodecim.

Primo, utrum Deus debeat timeri. Secundo, de divisione timoris in timorem filialem, initialem, servilem, & 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 sapientis.

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 respondeatur eorum beatitudinibus, & fructibus.

## ARTICULUS I. 94

Utrum Deus possit timeri.

III. P. quæst. XLIII. art. 1. cor. & III. dist. xxxiv. quæst. 11. art. 2. quæst. 1. ad 2.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod Deus timeri non possit. Objectum enim timoris est malum futurum, ut supra habitum est (1. 2. quæst. xl. art. 2. & 3.). Sed Deus est expertus omnis mali, cum sit ipsa bonitas. Ergo Deus timeri non potest.

2. Præterea. Timor spei opponitur. Sed spem habemus de Deo. Ergo non possumus simul eum timere.

3. Præterea. Sicut Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. v. cite. princ.) illa timemus de quibus nobis mala proveniunt. Sed mala non proveniunt nobis à Deo, sed ex nobis ipsis, secundum illud Osee xlii. 9. Perditio tua ex te, Israel, (a) ex me auxilium tuum. Ergo Deus timeri non debet.

Sed contra est quod dicitur Hierem x. 7.

Quis

## ARTICULUS II. 95

Utrum timor convenienter dividatur in filialem, initialem, servilem, & mundanum.

III. dist. xxxiv. quæst. 11. & ver. quæst. 11. art. 10. ad 13. & Rom. viii. lect. 3.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur timor in filialem, initialem, servilem, & mundanum. Damascenus enim in II. Libro (orth. Fid. cap. xv.) ponit sex species timoris, scilicet *servilem, erubescens, & alia de quibus supra dictum est* (1. 2. quæst. xl. art. 4.) quæ in hac divisione non tanguntur. Ergo videtur quod hæc divisio timoris sit inconvenientis.

2. Præterea. Quilibet horum timorum vel est bonus, vel malus. Sed aliquis est timor, scilicet naturalis, qui neque bonus est qualiter, cum sit in demonibus, secundum illud Jacobi 1. 19. *Demoni credunt, & contumescunt*; neque etiam malus, cum sit in Christo, secundum illud Mat. xv. 33. *Capit Jesus pavere, & cadere*. Ergo timor insufficienter dividitur secundum prædicta.

3. Præterea. Alia est habitudo filii ad patrem, & uxoris ad virum, & servi ad dominum. Sed timor filialis, qui est filii in comparatione ad patrem, distinguitur à timore servili, qui est servi per comparationem ad dominum. Ergo etiam timor castus, qui videtur esse uxoris per comparationem ad virum: debet distingui ab omnibus istis timoribus.

4. Præterea. Sicut timor servilis timet peccatum, ita timor initialis, & mundanus. Non ergo debuerunt ab 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, & alius est timor humanus, quo quis timet propriæ personæ detrimentum.

Sed contra est auctoritas Magistri xxxiv. dist. III. Lib. Sentent.

Respondetur dicendum, quod de timore nunc agimus, secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertitur, vel ab eo avertitur. Cum enim objectum timoris sit malum, quandoque homo propter mala quæ timet, à Deo recedit; & iste dicitur timor humanus, vel mundanus: quandoque autem homo propter mala quæ timet, ad Deum convertitur, & ei inheret: quod quidem malum est

du-

Quis non timebit te, Rex gentium? & Malach. 1. 6. Si ego Dominus; ubi est timor meus?

Respondetur dicendum, quod sicut spes habet duplex objectum: quorum unum est ipsum bonum futurum, cuius adeptioem quis expectat; aliud autem est auxilium alicujus per quem expectat se adipisci quod sperat: ita etiam timor duplex objectum habere potest; quorum unum est ipsum malum, quod homo refugit; aliud autem est illud à quo malum provenire potest. Primo ergo modo Deus, qui est ipsa bonitas, objectum timoris esse non potest; sed secundo modo potest esse objectum timoris, in quantum scilicet ab ipso, vel per comparationem ad ipsum, nobis potest aliquod malum imminere.

Ab ipso quidem potest nobis imminere malum pœnæ, quod non est simpliciter malum, sed secundum quid, bonum autem simpliciter. Cum enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importet hujus ordinis privationem; illud est malum simpliciter quod excludit ordinem à fine ultimo, quod est malum culpæ. Malum autem pœnæ est quidem malum, in quantum privat aliquod particulare bonum; est tamen bonum simpliciter, in quantum dependet ab ordine finis ultimi. Per comparationem autem ad Deum potest nobis malum (a) culpæ provenire, si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest, & debet timeri.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod malum quod homo refugit, est timoris objectum.

Ad secundum dicendum, quod in Deo est considerare & justitiam, secundum quam peccantes puniunt, & misericordiam, secundum quam nos liberat. Secundum ergo considerationem ipsius justitiæ insurgit in nobis timor; secundum autem considerationem ipsius misericordiæ insurgit in nobis spes. Et ita secundum diversas rationes Deus est objectum spei, & timoris.

Ad tertium dicendum, quod malum culpæ non est à Deo sicut ab auctore, sed est à nobis ipsis in quantum à Deo recedimus; malum autem pœnæ est quidem à Deo auctore, in quantum habet rationem boni, prout scilicet est justum, secundum quod juste nobis pœna infligitur; licet hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingat: secundum quem modum dicitur Sap. 1. 13. quod *Deus mortem non fecit... sed impiis manibus, & verbis acceperunt illam*.

(a) Ita coll. Tarrac. Canter. Alcan. aliique cum ceteris passim. Al. pœnæ.

## ARTICULUS IV. 93

Utrum spes viatorum habeat certitudinem.

Verit. quæst. IV. art. 2. ad 4.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod spes viatorum non habeat certitudinem. Spes enim est in voluntate sicut in subiecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem.

1. Præterea. Spes ex gratia, & meritis provenit, ut supra dictum est (quæst. xvii. art. 4. arg. 2.). Sed in hac vita scire per certitudinem non possumus quod gratiam habeamus, ut supra dictum est (1. 2. quæst. cx. art. 5.). Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

2. Præterea. Certitudo esse non potest de eo quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem deficiunt a consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

Sed contra est quod spes est certa expectatio future beatitudinis, sicut Magister dicit xxvi. dist. III. Sententiarum: quod potest accipi ex hoc quod dicitur II. ad Tim. 1. 12. Scio cui credidi, & certus sum quia potens est depositum meum servare.

Respondendo dicendum, quod certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter, & participative. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva: participative autem in omni eo quod à vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum. Secundum quem modum dicitur, quod natura certitudinaliter operatur, tamquam 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 à ratione ad suos actus: & sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem à fide, quæ est in vi cognoscitiva.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod spes non innititur principaliter gratiæ jam habitæ, sed divinæ omnipotentis, & misericordiæ, per quam etiam qui gratiam non habet, eam consequi potest, ut sic ad vitam æternam perveniat. De omnipotentia autem Dei, & misericordiâ ejus certus est quicumque fidem habet.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliqui habentes spem, deficiant à consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non

(a) Vulgata tantummodo in me auxilium tuum

autem ex defectu divinæ potentis, vel misericordiæ, cui spes innititur. Unde hoc non præjudicat certitudini spei.

## QUÆSTIO XIX.

De dono timoris.

in duodecim articulis divisa.

**D**Einde considerandum est de dono timoris: & circa hoc queruntur duodecim.

Primo, utrum Deus debeat timeri. Secundo, de divisione timoris in timorem filialem, initialem, servilem, & 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 sapientis.

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, & fructibus.

## ARTICULUS I. 94

Utrum Deus possit timeri.

III. P. quæst. XLIII. art. 1. cor. & III. dist. xxxiv. quæst. 11. art. 2. quæst. 1. ad 2.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod Deus timeri non possit. Objectum enim timoris est malum futurum, ut supra habitum est (1. 2. quæst. xl. art. 2. & 3.). Sed Deus est expertus omnis mali, cum sit ipsa bonitas. Ergo Deus timeri non potest.

1. Præterea. Timor spei opponitur. Sed spem habemus de Deo. Ergo non possumus simul eum timere.

2. Præterea. Sicut Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. v. ceter. princ.) illa timemus de quibus nobis mala proveniunt. Sed mala non proveniunt nobis à Deo, sed ex nobis ipsis, secundum illud Osee xlii. 9. Perditio tua ex te, Israel, (a) ex me auxilium tuum. Ergo Deus timeri non debet.

Sed contra est quod dicitur Hierem x. 7.

Quis

## ARTICULUS II. 95

Utrum timor convenienter dividatur in filialem, initialem, servilem, & mundanum.

III. dist. xxxiv. quæst. 11. & ver. quæst. 11. art. 10. ad 13. & Rom. viii. lect. 3.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur timor in filialem, initialem, servilem, & mundanum. Damascenus enim in II. Libro (orth. Fid. cap. xv.) ponit sex species timoris, scilicet *servilem, erubescens, & alia de quibus supra dictum est* (1. 2. quæst. xi. art. 4.) quæ in hac divisione non tanguntur. Ergo videtur quod hæc divisio timoris sit inconvenientis.

1. Præterea. Quilibet horum timorum vel est bonus, vel malus. Sed aliquis est timor, scilicet naturalis, qui neque bonus est qualiter, cum sit in demonibus, secundum illud Jacobi 1. 19. *Demoni credunt, & contumescunt*; neque etiam malus, cum sit in Christo, secundum illud Mat. xv. 33. *Capit Jesus pavere, & cadere*. Ergo timor insufficienter dividitur secundum prædicta.

2. Præterea. Alia est habitudo filii ad patrem, & uxoris ad virum, & servi ad dominum. Sed timor filialis, qui est filii in comparatione ad patrem, distinguitur à timore servili, qui est servi per comparationem ad dominum. Ergo etiam timor castus, qui videtur esse uxoris per comparationem ad virum: debet distingui ab omnibus istis timoribus.

3. Præterea. Sicut timor servilis timet peccatum, ita timor initialis, & mundanus. Non ergo debuerunt ab invicem distingui isti timores.

4. 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, & alius est timor humanus, quo quis timet propriæ personæ detrimentum.

Sed contra est auctoritas Magistri xxxiv. dist. III. Lib. Sentent.

Respondendo dicendum, quod de timore nunc agimus, secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertitur, vel ab eo avertitur. Cum enim objectum timoris sit malum, quandoque homo propter mala quæ timet, à Deo recedit; & iste dicitur timor humanus, vel mundanus: quandoque autem homo propter mala quæ timet, ad Deum convertitur, & ei inheret: quod quidem malum est

du-

Quis non timebit te, Rex gentium? & Malach. 1. 6. Si ego Dominus; ubi est timor meus?

Respondendo dicendum, quod sicut spes habet duplex objectum: quorum unum est ipsum bonum futurum, cuius adeptioem quis expectat; aliud autem est auxilium alicujus per quem expectat se adipisci quod sperat: ita etiam timor duplex objectum habere potest; quorum unum est ipsum malum, quod homo refugit; aliud autem est illud à quo malum provenire potest. Primo ergo modo Deus, qui est ipsa bonitas, objectum timoris esse non potest; sed secundo modo potest esse objectum timoris, in quantum scilicet ab ipso, vel per comparationem ad ipsum, nobis potest aliquod malum imminere.

Ab ipso quidem potest nobis imminere malum pœnæ, quod non est simpliciter malum, sed secundum quid, bonum autem simpliciter. Cum enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importet huius ordinis privationem; illud est malum simpliciter quod excludit ordinem à fine ultimo, quod est malum culpæ. Malum autem pœnæ est quidem malum, in quantum privat aliquod particulare bonum; est tamen bonum simpliciter, in quantum dependet ab ordine finis ultimi. Per comparationem autem ad Deum potest nobis malum (a) culpæ provenire, si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest, & debet timeri.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod malum quod homo refugit, est timoris objectum.

Ad secundum dicendum, quod in Deo est considerare & justitiam, secundum quam peccantes puniunt, & misericordiam, secundum quam nos liberat. Secundum ergo considerationem ipsius justitiæ insurgit in nobis timor; secundum autem considerationem ipsius misericordiæ insurgit in nobis spes. Et ita secundum diversas rationes Deus est objectum spei, & timoris.

Ad tertium dicendum, quod malum culpæ non est à Deo sicut ab auctore, sed est à nobis ipsis in quantum à Deo recedimus; malum autem pœnæ est quidem à Deo auctore, in quantum habet rationem boni, prout scilicet est justum, secundum quod juste nobis pœna infligitur; licet hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingat: secundum quem modum dicitur Sap. 1. 13. quod *Deus mortem non fecit... sed impiis manibus, & verbis acceperunt illam*.

(a) Ita coll. Tarrac. Canter. Alcan. aliique cum ceteris passim. Al. pœnæ.



Solum consideratur ut est cognitiva 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 Trinit. (cap. XIV.)

Sic ergo initium sapientiæ secundum ejus essentiam sunt prima principia sapientiæ, quæ sunt articuli fidei: & secundum hoc fides dicitur sapientiæ initium. Sed quantum ad effectum, initium sapientiæ est unde sapientia incipit operari: & hoc modo timor est initium sapientiæ; aliter tamen timor servilis, & aliter timor filialis. Timor enim servilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam, in quantum aliqui timore peccati discedit a peccato, & habitatur per hoc ad sapientiæ effectum, secundum illud Eccli. 1. 27. *Timor Domini, exaltat peccatum.* Timor autem castus, vel filialis est initium sapientiæ, sicut primus sapientiæ effectus. Cum enim ad sapientiam pertinet quod humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum reveretur, & se ei subiciat. Sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa ostendit quod timor non est principium sapientiæ quantum ad essentiam sapientiæ.

Ad secundum dicendum, quod timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam, sicut radix ad arborem: unde dicitur Eccli. 1. 25. *Radix sapientiæ est timor Domini:* (a) *radix enim illius longævitæ.* Et ideo sicut radix virtutis dicitur esse tota arbor, ita timor Dei dicitur esse sapientia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur est (in corp. art.) alio modo fides est principium sapientiæ, & alio modo timor. Unde dicitur Eccli. xxvi. 16. *Timor Dei initium dilectionis* (b) *et initium autem fidei agglutinandum est ei.*

#### ARTICULUS VIII. 101

*Utrum timor initialis differat secundum substantiam à timore filiali.*

*II. dist. xxxiv. quest. 1. art. 3. quest. 7. & Rom. vii. 1. h. 3.*

**A**D octavum sic proceditur. Videtur quod timor initialis differat secundum substantiam à timore filiali. Timor enim filialis ex dilectione causatur. Sed timor initialis est principium dilectionis, secundum illud Eccli.

(a) *Vulgata* & rami illius. (b) *Ibid.* ejus.

xxv. 16. *Timor Domini initium dilectionis est.* Ergo timor initialis est alius à filiali.

2. Præterea. Timor initialis timet poenam, quæ est obiectum servilis timoris; & sic videtur quod timor initialis sit idem cum servili. Sed timor servilis est alius à filiali. Ergo etiam timor initialis est alius secundum substantiam à filiali.

3. Præterea. Medium differt eadem ratione ab utroque extremorum. Sed timor initialis est medium inter timorem servilem, & timorem filialem. Ergo differt & à filiali, & à servili.

Sed contra est quod perfectum, & imperfectum non diversificant substantiam rei. Sed timor initialis, & filialis differunt secundum perfectionem, & imperfectionem caritatis, ut patet per Augustinum super I. Canon. Joan. (tract. ix. circa med.). Ergo timor initialis non differt secundum substantiam à filiali.

Respondetur dicendum, quod timor initialis dicitur ex eo quod est initium. Sed cum & timor servilis, & timor filialis sine aliquo modo initium sapientiæ, uterque potest aliquo modo initialis dici.

Sed sic non accipitur initialis, secundum quod distinguitur à timore servili, & filiali; sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur tandem timor per inchoationem caritatis; non tamen inest 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, & imperfecta non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum. Et ideo dicendum est, quod etiam timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam à timore filiali.

Ad primum ergo dicendum, quod timor qui est initium dilectionis, est timor servilis, qui introducit caritatem; sicut feta introducit linum, ut Augustinus dicit (tract. ix. in epist. I. Joan. circa med.).

Vel si hoc referatur ad timorem initialem, dicitur esse dilectionis initium non absolute, sed quantum ad statum caritatis perfecte.

Ad secundum dicendum, quod timor initialis non timet poenam sicut proprium obiectum, sed in quantum habet aliquid de timore servili adjunctum: qui secundum substantiam manet quidem cum caritate, servilitate remota; sed actus ejus manet quidem cum caritate imperfecta in eo qui non solum movetur ad bene agendum ex amore justitiæ, sed etiam ex timore poenæ; sed iste actus cessat in eo qui habet caritatem perfectam, quæ *foras mittit*

timorem habentem poenam, ut dicitur I. Joan. xv. 18.

Ad tertium dicendum, quod timor initialis est medium inter timorem servilem, & filialem, non sicut inter ea quæ sunt unius generis, sed sicut imperfectum est medium inter ens perfectum, & non ens, ut dicitur in II. Metaph. (text. 7.) quod tamen est idem secundum substantiam cum ente perfecto; differt autem totaliter à non ente.

#### ARTICULUS IX. 102

*Utrum timor sit donum Spiritus Sancti.*

*III. dist. xxxiv. quest. 1. art. 1. quest. 3. & art. 2. quest. 1. & Rom. vii. 1. h. 3.*

**A**D nonum sic proceditur. Videtur quod timor non sit donum Spiritus Sancti. Nullum enim donum Spiritus Sancti opponitur virtuti, quæ etiam est à 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 theologice proprium est quod Deum habet 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 quedam virtus theologica. Ergo etiam timor est virtus theologica, quasi ad idem pertinens.

4. Præterea. Gregorius dicit II. Moral. (cap. xxvi. aliquant. ante med.) quod *timor datur contra superbiam*. Sed superbiam opponitur virtuti humilitatis. Ergo etiam timor sub virtute comprehenditur.

5. Præterea. Dona sunt perfectiora virtutibus: dantur enim in adiutorium virtutum, ut Gregorius dicit II. Moral. (ibid.) 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 Iai. xi. timor Domini enumeratur inter septem dona Spiritus Sancti.

Respondetur dicendum, quod multiplex est timor, ut supra dictum est (art. 2. huj. quest.) Timor autem humanus, ut dicit Augustinus in Lib. de gratia & lib. arbit. (cap. xvi. ad fin.) *non est donum Dei*: hoc enim timore Petrus negavit Christum; sed ille timor, de quo dicitur est (Matth. x. 28.) *illum timeat qui quæst. animam, & corpus mittit in gehennam.*

Similiter etiam timor servilis non est nu-

merandus inter septem dona Spiritus Sancti; licet sit à Spiritu Sancto: quia, ut Augustinus dicit in Lib. de Natura & gratia (cap. lvi. 1.) potest habere annexam voluntatem peccandi. Dona autem Spiritus Sancti non possunt esse cum voluntate peccandi: quia non sunt sine caritate, ut dicitur est (1. 2. quest. lxxvi. 1. art. 1.)

Unde relinquitur quod timor Dei, qui numeratur inter septem dona Spiritus Sancti, est timor filialis, sive castus. Dicitur enim supra (1. 2. quest. lxxviii. art. 1. & 2.) quod dona Spiritus Sancti sunt quedam habituales perfectiones potentiarum animæ, quibus redduntur bene mobiles à Spiritu Sancto. sicut virtutes moralibus potentia appetitiva redduntur bene mobiles à 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, in quantum per ipsum Deum reverentur, & refugimus nos ipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primum locum tener ascendendo inter dona Spiritus Sancti, ultimum autem descendendo, sicut Augustinus dicit in Lib. I. de sermone Domini in monte (cap. xv. in princ.)

Ad primum ergo dicendum, quod timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timeamus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum; sed timeamus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis, & spes sibi invicem coherent, & se invicem perficiunt.

Ad secundum dicendum, quod proprium, & principale obiectum timoris est malum quod quis refugit: & per hunc modum Deus non potest esse obiectum timoris, sicut supra dictum est (art. 1. hujus quest.) Est autem per hunc modum obiectum spei, & aliarum virtutum theologiarum: quia per virtutem spei non solum innitimur divino auxilio ad adipiscendum quæcumque alia bona, sed principaliter ad adipiscendum ipsum Deum, tamquam principale bonum. Et idem patet in aliis virtutibus theologis.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod amor est principium timoris, non sequitur quod timor Dei non sit habitus distinctus à caritate, quæ est amor Dei: quia amor est principium omnium affectionum; & tamen diversis habitibus perficitur (a) 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 (1. 2. quest. lv. art. 3. &

(a) Ita *ms.* & meliores edis. Al. circa diversas affectiones in Deo; & ideo amor &c. *preparam.*

Ad secundum dicendum, quod timor servilis secundum (a) suam substantiam non oritur ex timore; sed ejus servilitas (b) ex timore nascitur, inquantum scilicet homo affectum suum non vult subicere jugo justitiæ per amorem.

Ad tertium dicendum, quod amor mercenarius dicitur qui Deum diligit propter bona temporalia: quod secundum se caritati contrariatur: & 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 principale malum.

## ARTICULUS V.

*Utrum timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali.*

*III. dist. xxxix. quæst. 11. art. 3. quæst. 1. & Rom. viii. lect. 3.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali. 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, & informis. Ergo & idem est secundum substantiam timor servilis, & filialis.

2. Præterea. Habitus diversificantur secundum objecta. Sed idem est objectum timoris servilis, & filialis, quia utroque timore timeatur Deus. Ergo & idem est secundum substantiam timor servilis, & timor filialis.

3. Præterea. Sicut homo sperat frui Deo, & etiam ab eo beneficia obtinere; ita etiam timet separari a Deo, & penas ab eo pati. Sed eadem est spes qua speramus frui Deo, & qua speramus alia beneficia obtinere ab eo, ut dictum est (quæst. xvii. art. 2. ad 2.). Ergo etiam idem est timor filialis, quo timeamus separationem a Deo, & timor servilis, quo timeamus ab eo puniri.

Sed contra est quod Augustinus super primam Can. Joan. (tract. ix. circ. med.) dicit, duos esse timores, unum servilem, & alium filialem, vel castum.

Respondendo dicendum, quod proprium objectum timoris est malum. Et quia actus, & habitus distinguuntur secundum objecta, ut ex supra dictis patet (1. 2. quæst. lxxv. art. 2.)

(a) Ita emendat Garcia, quem sequuntur edit. posteriores. Al. suum subiectum. In codd. est abbreviatio dubia. (b) Al. ex timore. (c) Verba sed timor servilis, & filialis differunt secundum objecta. Ex margine cod. dicitur: in recentiores omnes editiones manus unato per in secundum. Omitte edit. Rom. Theologi omnia prætermittunt per in secundum substantiam. (d) Ita mss. & editi passim. Theologi identitas: & post verbum habitudinem addunt diversa.

neesse est quod secundum diversitatem malorum etiam timores specie differant.

Differunt autem specie malum pœnæ, quod refugit timor servilis, & malum culpæ, quod refugit timor filialis, ut ex supra dictis patet (art. 2. huj. quæst.). Unde manifestum est quod timor servilis, & filialis non sunt idem secundum substantiam, sed differunt specie.

Ad primum ergo dicendum: quod fides formata, & informis non differunt secundum objectum, utraque enim fides & credit Deo, & credit Deum; sed differunt solum per aliquid extrinsecum, scilicet secundum præsentiam, & absentiam caritatis: & ideo non differunt secundum substantiam. (c) Sed timor servilis, & filialis differunt secundum objecta: & ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod timor servilis, & timor filialis non habent eandem habitudinem ad Deum. Nam timor servilis respicit Deum sicut principium infidivum pœnatum; timor autem filialis respicit Deum, non sicut principium activum culpæ, sed potius sicut terminum, a quo refugit separari per culpam. Et ideo ex hoc objecto, quod est Deus, non consequitur (d) identitatem specie: quia etiam motus naturales secundum habitudinem ad aliquem terminum specie diversificantur: non enim idem est motus specie qui est ab albedine, & qui est ad albedinem.

Ad tertium dicendum, quod spes respicit Deum sicut principium, tam respectu fruitionis divinæ, quam respectu cuiuscumque alterius beneficii; non autem est sic de timore: & ideo non est similis ratio.

## ARTICULUS VI.

*Utrum timor servilis remaneat cum caritate.*

*III. dist. xxxiv. quæst. 11. art. 2. quæst. 1. cor. 13. ver. quæst. xlv. art. 7. ad 2.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod timor servilis non remaneat cum caritate. Dicit enim Augustinus super Can. I. Joan. (tract. ix. circ. med.) quod cum exierit caritas habitare, pellitur timor, qui ei præparavit locum.

2. Præterea. Caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus

(a) Ita emendat Garcia, quem sequuntur edit. posteriores. Al. suum subiectum. In codd. est abbreviatio dubia. (b) Al. ex timore. (c) Verba sed timor servilis, & filialis differunt secundum objecta. Ex margine cod. dicitur: in recentiores omnes editiones manus unato per in secundum. Omitte edit. Rom. Theologi omnia prætermittunt per in secundum substantiam. (d) Ita mss. & editi passim. Theologi identitas: & post verbum habitudinem addunt diversa.

est nobis, ut dicitur Rom. v. 5. Sed ubi Spiritus Domini, ibi libertas, ut dicitur II. ad Cor. xiii. 17. 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 per auctoritatem Augustini XIV. de civit. Dei (cap. ult. in princ. & in Psalm. lxxv. aliquant. à princ.) 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 (art. 4. hujus quæst.). Sed dona Spiritus Sancti non tolluntur adveniente caritate, per quam Spiritus Sanctus in nobis habitat. Ergo adveniente caritate non tollitur timor servilis.

Respondendo dicendum, quod timor servilis ex amore sui causatur: quia est timor pœnæ, (a) quæ est detrimentum proprii boni. Unde hoc modo timor pœnæ potest stare cum caritate, sicut & amor sui: ejusmodi enim rationis est quod homo cupiat bonum suum, & quod timeat eo privati.

Amor autem sui tripliciter se potest habere ad caritatem. Uno enim modo contrariatur caritati, secundum quod aliquis in amore proprii boni suum constituit. Alio vero modo in caritate includitur, secundum quod homo se propter Deum, & in Deo diligit. Tertio modo à caritate quidem distinguitur, sed caritati non contrariatur, puta cum aliquis diligit seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituit finem: sicut etiam & ad proximum potest esse aliqua alia specialis dilectio præter dilectionem caritatis, quæ fundatur in Deo; dum proximus diligitur ratione commoditatis, consanguinitatis, vel aliejus alterius conditionis humanæ, quæ tamen referibilibus sit ad caritatem.

Sic ergo & timor pœnæ includitur uno modo in caritate: nam separari à Deo est quædam pœna, quam caritas maxime refugit: unde hoc pertinet ad timorem castum. Alio autem modo contrariatur caritati, secundum quod aliquis refugit pœnam contrariam bono suo naturali, sicut principale malum contrarium bono, quod diligitur ut finis: & sic timor pœnæ non est cum caritate. Alio modo timor pœnæ distinguitur quidem secundum substantiam à timore casto, quia scilicet homo

S. Th. Opera. Tom. III.

mo timer malum pœnale non ratione separationis à Deo, sed inquantum est nocivum proprii boni; nec tamen in illo bono consistitur ejus finis: unde nec illud malum formidatur tamquam principale malum: & 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 (art. 1. & 4. hujus quæst.). Et ideo timor, inquantum servilis non manet cum caritate; sed substantia timoris servilis cum caritate manere potest, sicut amor sui manere potest cum caritate.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de timore, inquantum servilis est.

Et sic procedunt alie duæ rationes.

## ARTICULUS VII.

*Utrum timor sit initium sapientiæ.*

*quæst. xlv. art. 6. ad 3.*

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod timor non sit initium sapientiæ. 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 (b) ipsa est sapientia, ut dicitur Job xxxviii. 28. Ergo videtur quod timor Dei non sit initium sapientiæ.

3. Præterea. Principio non est aliquid prius. Sed timor est aliquid prius, quia inde procedit timorem. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiæ.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. cx. 10. Initium sapientiæ timor Domini.

Respondendo dicendum, quod initium sapientiæ potest aliquid dici dupliciter: uno modo quia est initium ipsius sapientiæ quantum ad ejus essentiam; alio modo quantum ad ejus effectum: sicut initium artis secundum ejus essentiam sunt principia, ex quibus procedit ars; initium autem artis secundum ejus effectum est unde incipit ars operari; sicut si dicamus, quod principium artis edificatiæ est fundamentum, quia ibi incipit edificator operari.

Cum autem sapientia sit cognitio divinarum, ut infra dicitur (quæst. xlv. art. 1.) aliter consideratur à nobis, & aliter à Philosophis. Quia enim vita nostra ad divinam fructualem ordinatur, & diligitur secundum quamdam participationem divinæ nature, quæ est per gratiam; sapientia secundum nos non

(a) Ita emendat Garcia, quem sequuntur edit. posteriores. Al. ipsa.

duplex, scilicet malum pœnæ, & malum culpæ.

Si ergo aliquis convertatur ad Deum, & cinherat propter timorem pœnæ, 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 dictum est (1. 2. quæst. xlii. art. 3.) cum de passione timoris ageretur.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus dividit timorem, secundum quod est passio anime. Hec autem divisio timoris attenditur in ordine ad Deum, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod bonum morale præcipue consistit in conversione ad Deum, malum autem morale in aversione a Deo, & ideo omnes prædicti timores vel important malum morale, vel bonum. Sed timor naturalis præapponitur bono, & malo morali: & ideo non commiseratur inter istos timores.

Ad tertium dicendum, quod habendo servi ad dominum est per potentatem domini servum sibi subiectis; sed habendo filii ad patrem, vel uxoris ad virum est e converso per affectum filii se subdantis patri, vel uxoris se conjungentis viro unione amoris. Unde timor filialis, & castus ad idem pertinent quia per caritatis amorem Deus pater noster efficitur, secundum illud Rom. vii. 14. *Acceptisti spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus Abba, Pater*: & secundum eandem caritatem dicitur etiam sponsus noster, secundum illud II. ad Cor. xi. 2. *Respondi vobis ut viro virginem castam exhibere Christo*. Timor autem servilis ad aliud pertinet, quia caritatem in sui ratione non includit.

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 infigunt, vel comminantur. Sed timor servilis, & initialis respiciunt pœnam, per quam homines attrahuntur ad Deum divinitus iustitiam, vel comminatum: quam quidem pœnam principaliter timor servilis respicit, timor autem initialis secundario.

Ad quintum dicendum, quod eadem ratione homo a Deo avertitur propter timorem amittendi bona mundana, & propter timorem amittendi incolumitatem proprii corporis: quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideo uterque timor hic pro eodem computatur: quamvis mala que timeantur, sint diversa sicut & bona que concupiscuntur. Ex qua quidem diversitate provenit diversitas pec-

corum secundum speciem, quibus tamen omnibus commune est a Deo abducere.

### ARTICULUS III. 96

*Utrum timor mundanus sit semper malus.*

III. dist. xxxiv. quæst. 11. art. 1. quæst. 3. cor. & Rom. viii. lect. 3.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod timor mundanus non semper sit malus. Ad timorem enim humanum pertinere videtur quod homines reverentur. 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 videtur pertinere pœna que per potentates seculares infligitur. Sed per huiusmodi pœnas provocamur ad bene agendum, secundum illud Rom. xiii. 3. *Vit non timere potentatem? Bonum fac, & 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, & amissionem bonorum temporalium, quibus præsens vita sustentatur. Ergo videtur quod timor mundanus non sit semper malus.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. x. 28. *Nolite timere eos qui corpus occidunt: ubi timor mundanus prohibetur. Nihil autem divinitus prohibetur nisi malum*. Ergo timor mundanus est malus.

Respondendo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (1. 2. quæst. 1. art. 3. quæst. xviii. art. 1. & quæst. liv. art. 2.) actus morales, & habitus ex objectis nomen, & speciem habent. Proprium autem objectum appetitivum motus est bonum finale, & specificatur, & nominatur. Si quis enim cupiditatem nominaret amorem laboris, quia propter cupiditatem homines laborant, non recte nominaret: non enim cupidus laborem querunt sicut finem, sed sicut id quod est ad finem; sicut finem autem querunt divitias: unde cupiditas recte nominatur desiderium, vel amor divitiarum, quod est malum.

Et per hunc modum amor mundanus proprie dicitur quod aliquis mundo inniscitur tanquam fini; & sic amor mundanus semper est malus. Timor autem ex amore nascitur: illud enim timet homo amittere quod amat, ut patet per Augustinum in lib. lxxxii. Q. (q. xxxi. in præf.) Et ideo timor mundanus est

est qui procedit ab amore mundano, tanquam a mala radice: & propter hoc ipse timor mundanus semper est malus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest revereri homines dupliciter. Uno modo inquantum est in eis aliquid divinum, puta bonum gratiæ, vel virtutis, vel saltem naturalis Dei imaginis: & hoc modo vituperantur qui homines non reverentur. Alio modo potest aliquis homines non revereri, inquantum Deo contrariantur; & sic laudantur qui homines non reverentur, secundum illud Eccli. xlviii. 17: de Elia, vel de Eliseo: *Is diebus suis non peritavit Principem*.

Ad secundum dicendum, quod potentates seculares, quando inferunt pœnas ad retrahendum a peccato, in hoc sunt Dei ministri, secundum illud Rom. xiii. 4. *Minister enim Dei est, vindex in iram et qui malum agit*. Et secundum hoc timere potentatem secularem non pertinet ad timorem mundanum, sed ad timorem servilem, vel initialem.

Ad tertium dicendum, quod hoc est naturale, quod homo refugiat proprii corporis detrimentum, & damna temporalium rerum; sed quod homo propter ista recedat a iustitia, est contra rationem naturalem. Unde Philosophus quidam in III. Ethic. (cap. 1. ante med.) quod quædam sunt, scilicet peccatorum opera, ad que nullo timore aliquis debet cogi: quia pejus est huiusmodi peccata committere quam pœnas quascunque pati.

### ARTICULUS IV. 97

*Utrum timor servilis sit bonus.*

III. dist. xxxiv. quæst. 11. art. 2. quæst. 1. cor. & quæst. 2. & Rom. viii. lect. 3.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod timor servilis non sit bonus. Quia cuius usus est malus, ipsum quoque malum est. Sed usus timoris servilis est malus: quia, sicut Glossa (ex Lib. Sentent. Prosperii cap. clxxxi.) dicit Rom. viii. *Qui timore aliquid facit, est 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 Job 11. *Quare non in vulva mortuus sum?* dicit Gregorius (Lib. IV. Moral. cap. xxv. ante med.) „Cum ex peccato præsens pœna me-

S. Thom. Op. Tem. III.

(a) Ita eod. Terrac. & Alcan. & editi recentiores passim. Al. quia id ex quo est, contrariatur caritati, & pertinet etc. (b) Ita editi passim cum eod. Alcan. alijque. Cod. Terrac. quod conveniam quam non habent caritatem. Perperam editi. Rom. quod non contingit etc.

tuitur, & amissa Dei facies non amatur; timor ex timore est, non ex humilitate. Ergo timor servilis est malus.

3. Præterea. Sicut amor caritatis opponitur amor mercenarius; ita timori casto videtur opponi timor servilis. Sed amor mercenarius semper est malus. Ergo & timor servilis.

Sed contra. Nullum malum est a Spiritu Sancto. Sed timor servilis est a Spiritu Sancto: quia super illud Rom. vii. *Non accessisti spiritum servilitatis etc.* dicit Glossa (ord. August. tract. ix. in epist. Joani. ante med.) „Unus spiritus est qui, facit duos timores, scilicet servilem, & castum. Ergo timor servilis non est malus.

Respondendo dicendum, quod timor servilis ex parte servilitatis habet quod sit malus: servitus enim libertati opponitur. Unde cum liber sit qui sui causa est, ut dicitur in I. Metaphys. (cap. vi. circa med.) servus est qui non causa sui operatur, sed quasi ad extrinsecum 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, inquantum servilis est, caritati contrariatur. Si ergo servilitas esset de ratione timoris servilis, opereretur quod timor servilis, simpliciter est malus; sicut adulationem simpliciter est malum, (a) quia id ex quo contrariatur caritati, pertinet ad adulationem servilem.

Sed prædicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis, sicut nec infirmitas ad speciem fidelis informis. Species enim moralis habitus, vel actus ex objecto accipiuntur. Objectum autem timoris servilis est pœna: cui accidit quod bonum, cui contrariatur pœna, ametur tanquam finis ultimus, & per consequens pœna timeatur tanquam principale malum; (b) quod contingit in non habente caritatem: vel quod ordinetur in Deum sicut in finem, & per consequens pœna non timeatur tanquam principale malum; quod contingit in habente caritatem. Non enim tollitur species bonum per hoc quod ejus objectum, vel finis ordinatur ad ulteriorem finem. Et ideo timor servilis secundum suam substantiam bonus est: sed servilitas ejus est mala.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Augustini intelligendum est de eo qui facit aliquid timore servili, inquantum est servilis, ut scilicet non amet iustitiam, sed solum pœnam timeat.

M

Ad

4. & propter hoc etiam spes ponitur virtus; timor autem principaliter respicit malum, cuius fugam importat: unde est aliquid minus virtute theologica.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicitur Eccl. x. 14. *initium superbiæ hominis apostare à Deo*, hoc est nolle subdi Deo: quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur: & sic timor excludit principium superbiæ, propter quod (a) datur contra superbiam. Nec tamen sequitur quod sit idem cum virtute humilitatis, sed quod sit principium ejus. Dona enim Spiritus sancti sunt principia virtutum intellectualium, & moralium; ut supra dictum est (I. 2. quæst. lxxviii. art. 3. & 8.) Sed virtutes theologice sunt principia donorum ut supra habitum est (I. 2. quæst. lxxviii. art. 4. ad 3.)

Unde patet responsio ad quintum.

#### ARTICULUS X. 103

*Utrum, crescent caritate, diminuatur timor.*

III. dist. xxxiv. quæst. 11. art. 3. quæst. 3. & Psalm. xviii.

**A**D decimum sic proceditur. Videtur quod crescent caritate diminuatur timor. Dicit enim Augustinus super I. Canon Joan. (trac. ix. circ. med.) *Quantum caritas crescit, tantum timor decrescit.*

2. Præterea. Crescente spe diminuatur timor. Sed crescent caritate crescit spes, ut supra habitum est (quæst. xviii. art. 8.) Ergo crescent caritate diminuatur timor.

3. Præterea. Amor importat unionem, timor autem separationem. Sed crescent unione diminuatur separatio. Ergo crescent amore caritatis diminuatur timor.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. lxxxviii. Q. (quæst. xxxvi. in fin.) *quod Dei timor non solum inchoat, sed etiam perficit sapientiam, que solum diligit Deum, & proximum tamquam seipsum.*

Respondeo dicendum, quod duplex est timor Dei, sicut dictum est (art. 2. & 4. huj. quæst.) unus quidem filialis, quo quis timet offensam patris, vel separationem ab ipso; alius autem servilis, quo quis timet poenam.

Timor autem filialis necesse est quod crescat crescent caritate, sicut effectus crescit crescent causa. Quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere, & ab eo separari.

Timor autem servilis quantum ad servilitatem totaliter tollitur caritate adventente; remanet tamen secundum substantiam timor poenæ, ut

dictum est (art. 6. huj. quæst.) & iste timor diminuitur caritate crescente, maxime quantum ad actum: quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet poenam: primo quidem quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur poena; secundo quia firmius intus magis confidit de premio, & per consequens minus timet de poena.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de timore poenæ.

Ad secundum dicendum, quod timor poenæ est qui diminuitur crescente spe; sed ea crescent crescit timor filialis: quia quanto aliquis certius expectat aliquis boni consecutionem per auxilium alterius, tanto magis veretur eum offendere, vel ab eo separari.

Ad tertium dicendum, quod timor filialis non importat separationem, sed magis subjectionem ad ipsum. Separationem autem refugit à subiectione ipsius; sed quodammodo separationem importat per hoc quod non præsumit se ei adæquare, sed ei se subijcit: quæ etiam separatio invenitur in caritate, inquantum diligit Deum supra se, & supra omnia. Unde amor caritatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget.

#### ARTICULUS XI. 104

*Utrum timor remaneat in patria.*

I. 2. quæst. lxxviii. art. 6. & III. dist. xxxiv. quæst. 1. art. 3. & quæst. 11. art. 3. ad 4. & dist. xxxv. quæst. 11. art. 2. quæst. 3. & art. 4. quæst. 3. & III. P. quæst. vi. art. 6.

**A**D undecimum sic proceditur. Videtur quod timor non remaneat in patria. Dicitur enim Proverb. 1. 33. *Abundantia proficitur, timore malorum sublati*: quod intelligitur de homine jam sapientia proficiente in beatitudine æterna. Sed omnis timor est affectus mali, quia malum est objectum timoris, ut supra dictum est (art. 2. & 3. huj. quæst. & I. 2. quæst. xlii. art. 1.) Ergo nullus timor erit in patria.

2. Præterea. Homines in patria erunt Deo conformes, secundum illud I. Joan. 1. 12. *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. xviii. 10. *Timor Domini sanctus permanens in seculum.*

Ref-

(a) Ita mss. & editi passim. Al. datur, scilicet contra superbiam.

Respondeo dicendum, quod timor servilis, sive timor poenæ nullo modo erit in patria: excluditur enim talis timor per securitatem æternæ beatitudinis, quæ est de ipsius beatitudinis ratione, sicut supra dictum est (I. 2. quæst. v. art. 4.)

Timor autem filialis sicut augetur augmentata caritate, ita caritate perfecta perficitur: unde non habebit in patria eundem actum omnino quem habet modo.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod proprium objectum timoris est malum possibile, sicut proprium objectum spei est bonum possibile: & cum motus timoris sit quasi fugæ, importat timor fugam mali ardui possibili; parva enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum universumque est ut in suo ordine consistat, ita malum universumque est ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturæ rationalis est ut sit sub Deo, & supra ceteras creaturas. Unde sicut malum creaturæ rationalis est ut subdat se creaturæ inferiori per amorem; ita etiam malum ejus est, si Deo se non subijciat, sed in ipsum presumptuose insitiat, vel contemnat. Hoc autem malum creaturæ rationali secundum suam naturam considerat possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem; sed in beatis sic non possibile per gloriæ perfectionem. Fuga ergo hujus mali quod est Deo non subijci, ut possibilis naturæ, impossibilis autem beatitudinis, erit in patria; in via autem est fuga hujus mali ut omnino possibilis. Et ideo Gregorius dicit XVII. Moral. exponens illud Job xxvi. 11. *Columnæ egli conconvulsæ, & pavent ad nutum ejus* (cap. xvii. in fin.), *ipsæ virtutes caelestium, quæ hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione convulsæ sunt; sed idem tremor, ne eis poenalis sit, non timor, sed admirationis: quia scilicet admirantur Deum ut supra se existentem, & eis incomprehensibilem.* Augustinus etiam XIV. de civit. Dei (cap. ix. a med.) hoc modo ponit timorem in patria, quamvis hoc sub dubio derelinquat. *Timor, inquit, ille castus permanens in seculum seculi, si erit in futuro seculo, non erit timor exterreri à malo, quod accidere potest, sed tenent in bono, quod amitti non possunt. Ubi enim boni adepti amor immutabilis est, profecto, si dicit potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine cavendum significata est quia nos necesse erit nolle peccare, & non sollicitudine infirmitatis ne forte peccemus, sed tranquillitate caritatis cavere peccatum. Aut si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in seculo seculi dicitur esse per-*

manens, quia id permanet quo timor ipse producit.

Ad primum ergo dicendum, quod in auctoritate prædicta excluditur à beatis timor sollicitudinem habens, de malo præcavens, non autem timor securus, ut Augustinus dicit (loc. sup. cit.)

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius ix. cap. de div. Nom. (a med. lect. 3.) *eadem & similia sunt Deo dissimilia; hęc quidem secundum contingentem non instabilem imitationem, id est inquantum secundum suum posse imitantur Deum, qui non est perfecte imitabilis; hęc autem secundum quod hic causas minus habent à causa infiniti mensuris & incomparabilibus deficientibus.* Unde non oportet, si Deo non convenit timor, (quia non habet superioritatem, cui subijciatur) quod propter hoc non conveniat beatis, quorum beatitudo consistit in perfecta subiectione ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod spes importat quendam defectum, scilicet (a) futuritionem beatitudinis, quæ tollitur per ejus presentiam; sed timor importat defectum naturalem creaturæ, secundum quod in infinitum distat à Deo: quod etiam in patria remanebit. Et ideo timor non evacuabitur totaliter.

#### ARTICULUS XII. 105

*Utrum paupertas spiritus sit beatitudo respondens dono timoris.*

Inf. quæst. cxxi. art. 2. cor. 15. III. dist. xxxiv. quæst. 1. art. 4. & 6. cor.

**A**D duodecimum sic proceditur. Videtur quod paupertas spiritus non sit beatitudo respondens dono timoris. Timor enim est initium spiritualis vite, ut ex dictis patet (art. 7. huj. quæst.) Sed paupertas pertinet ad perfectionem vite spiritualis, secundum illud Math. xix. 21. *Si vis perfectus esse, vende omnia que habes, & da pauperibus.* Ergo paupertas spiritus non respondet dono timoris.

2. Præterea. In Psalm. cxviii. 120. dicitur: *Confige timore tuo carnes meas: ex quo videtur quod ad timorem pertinet carnis 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 (art. 9. huj. quæst. ad 1.) Sed spei maxime videtur respondere beatitudo ultima, quæ est: *Beati-*

(a) Ita codices optima nota: Quidam male legerunt fructuositatem: quem errorem quidam emendaverunt substitutis absentiam.

pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur: quia, ut dicitur Rom. v. 2. gloriamur in spe glorie futurum Dei. Ergo beatitudo illa magis respondet dono timoris quam paupertas spiritus.

4. Præterea. Supra dictum est (1. 2. quæst. lxx. art. 2.) 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 lib. I. de serm. Domini in monte (cap. xv. à princ.) Timor Dei congruit humilibus, de quibus dicitur: Beati pauperis spiritus.

Respondeo dicendum, quod timor proprie respondet paupertati spiritus.

Cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere, & ei subditum esse, id quod ex huiusmodi subiectione consequitur, pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem quod aliquis Deo se subiecit, desinit querere in seipso, vel in aliquo alio magnificari, nisi in Deo. Hoc enim repugnat perfecte subiectioni ad Deum: unde dicitur in Psal. xix. 8. *Ut in curibus, ut hi in equis nos autem in nomine Dei nostri invocabimus.* Et ideo ex hoc quod aliquis perfecte timet Deum, consequens est quod non querat magnificari in seipso vel superbia, neque etiam querat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus, & divitiis: quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest vel exinanitio inani, & superbi spiritus, ut Augustinus exponit (loc. sup. cit.) vel etiam abjectio temporalium rerum, quæ fit spiritu, id est propria voluntate per instinctum Spiritus Sancti, ut Ambrosius (sup. illud Luc. vi. *Beati pauperis*) & Hieronymus (sup. hunc loc. Matth. vi.) exponunt.

Ad primum ergo dicendum, quod cum beatitudo sit actus virtutis perfectæ, omnes beatitudines ad perfectionem spirituales vitæ pertinent. In qua quidem perfectione principium esse videtur ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem, terrena bona contemnat, sicut & timor primum locum habet in donis. Non autem consistit perfectio in ipsa temporalium bonorum desentione; sed hæc est via ad perfectionem. Timor autem filialis, cui respondet beatitudo paupertatis: etiam est cum perfectione sapientie, ut supra dictum est (art. 7. & 10. huius quæst.).

Ad secundum dicendum, quod directius opponitur subiectioni ad Deum, quam factio 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, & ei subditur, non delectatur in

aliis à Deo. Sed tamen delectatio non pertinet ad rationem ardui, quam respicit timor: sicut magnificatio: & ideo directe beatitudo paupertatis respondet timori; beatitudo autem iustus ex consequenti.

Ad tertium dicendum, quod spes importat motum secundum habitudinem ad terminum ad quem tenditur; sed timor importat magis motum secundum habitudinem recessus à termino à quo: & ideo ultima beatitudo, quæ est spiritualis perfectionis terminus, congrue respondet spei per modum objecti ultimi, sed prima beatitudo, quæ est per recessum à rebus exterioribus impendentibus divinam subiectionem, congrue respondet timori.

Ad quartum dicendum, quod in fructibus illa quæ pertinent ad moderatum usum, vel abinentiam à rebus temporalibus, videntur dono timoris convenire, sicut modestia, & continentia, & castitas.

QUÆSTIO XX.

De desperatione.

In quatuor articulis divisæ.

**D**Einde considerandum est de vitio oppositis: & primo de desperatione, secundo de presumptione.

Circa primum queruntur quatuor.

Primo, utrum desperatio sit peccatum.

Secundo, utrum possit esse sine infidelitate.

Tercio, utrum sit maximum peccatum.

Quarto, utrum oriatur ex accidia.

ARTICULUS I. 106

Utrum desperatio sit peccatum.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit peccatum. Omne enim peccatum habet conversionem ad commutabile bonum cum aversione ab incommutabili bono, ut per Augustinum patet in I. lib. de lib. arbit. (cap. ult. cit. med. & lib. II. cap. xix. circa finem). 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. 18. Sed desperatio videtur procedere ex bona radice, scilicet ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum. Ergo desperatio non est peccatum.

Præ-

3. Præterea. Si desperatio esset peccatum, etiam damnatis esset peccatum, quod desperant. Sed hoc non imputatur eis ad culpam, sed magis ad damnationem. Ergo neque viatoribus imputatur ad culpam; & 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 Apollolus de quibusdam ad Ephes. iv. 19. *qui desperantes semetipsos tradiderunt impassibilitati operationum omni immunditie, (a) & avaritie.* Ergo desperatio non solum est peccatum, sed aliorum peccatorum principium.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in VI. Ethic. (cap. 11.) illud quod est in intellectu affirmatio, vel negatio, est in appetitu prosecutio, & fuga; & quod est in intellectu verum vel falsum, est in appetitu bonum, & 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, & peccatum. Circa Deum autem vera existimatio intellectus est quod ex ipso provenit hominum salus, & venia peccatoribus datur, secundum illud Ezech. xviii. 32. *(b) Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur, & vivat.* Falsa autem opinio est quod peccatori possidenti veniam denegat, vel quod peccatores ad se non convertat per gratiam justificantem.

Et ideo sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis, & virtuosus; ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsæ de Deo, est vitiosus, & peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod in quolibet peccato mortali est quodammodo aversio à bono incommutabili, & conversio ad bonum commutabile; sed aliter, & aliter. Nam principaliter consistit in aversione à bono incommutabili peccata que opponuntur virtutibus theologis, ut odium Dei, & desperatio, & infidelitas, quia virtutes theologice 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

S. Th. Op. Tom. III.

(a) *Vulgata* in avaritiam. (b) *Vulgata*. Numquid voluntatis meæ est mors impij, dicit Dominus Deus, & non ut convertatur à viis suis, & vivat? *Vide ibi* 32.

fornicatur, intendit à Deo recedere, sed carnali delectatione frui, ex quo sequitur quod à Deo recedat.

Ad secundum dicendum, quod ex radice virtutis potest aliquid procedere dupliciter. Uno modo directe ex parte ipsius virtutis, sicut actus procedit ex habitu: & hoc modo ex virtuosa radice non potest aliquid peccatum procedere: hoc enim sensu Augustinus dicit in lib. II. de lib. arbit. (cap. xyiii. & xix.) quod *virtute nemo male vivit.* Alio modo procedit aliquid ex virtute indirecte, sive occasionaliter; & sic nihil prohibet aliquid peccatum ex aliqua virtute procederet, sicut interdum aliquid ex virtutibus superbiunt, secundum illud Augustini (epist. cxxx. al. cix. ante med.) *Superbia bonis operibus inficitur, ut peccet.* Et hoc modo ex timore Dei, vel ex horrore propriorum peccatorum contingit desperatio, inquantum his bonis aliquis male utitur occasione ab eis accipiens desperandi.

Ad tertium dicendum, quod damnati non sunt in statu sperandi propter impossibilitatem reditus ad beatitudinem: & ideo quod non sperant, non imputatur eis ad culpam, sed est pars damnationis ipsorum; sicut etiam in statu vitæ si quis desperaret de eo quod non est natus adipisci, vel quod non est ei debitum adipisci, non esset peccatum; pura si medicus desperet de curatione alicuius infirmi, vel si aliquis desperet se fore divitias adepturum.

ARTICULUS II. 107

Utrum desperatio sine infidelitate esse possit.

II. dist. xlii. art. 3. ad 2.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod desperatio sine infidelitate esse non possit. Certitudo enim spei à fide derivatur. Sed manente causa non tollitur effectus. Ergo non potest aliquis certitudinem spei amittere desperando, nisi fide sublata.

2. Præterea. Prætere culpam propriam bonitati, vel misericordie divine, est negare infinitatem divine misericordie, vel bonitatis quod est infidelitatis. Sed qui desperat, culpam suam preterit misericordie, vel bonitati divine; secundum illud Genes. xv. 13. *Majus est iniquitas mea quam ut veniam mercari.* Ergo qui cumque desperat, est infidelis.

N.

S. Th. Op. Tom. III.

3. Præterea. Quicumque incidit in hæresim damnatam, est infidelis. Sed desperans videtur incidere in hæresim damnatam, scilicet Novatianorum, qui dicunt, peccata non remittuntur post baptismum. Ergo videtur quod quicumque desperat, sit infidelis.

Sed contra est quod remoto posteriori, non removetur prius. Sed spes est posterior fidei, ut supra dictum est (quæst. xv. 1. art. 7.) Ergo, remota spe potest remanere fides: non ergo quicumque desperat, est infidelis.

Respondeo dicendum, quod infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio autem ad vim appetitivam. Intellectus autem universalium est; sed vis appetitiva movetur circa particulares: est enim motus appetitivus ab anima ad res, quæ in seipsis particulares sunt. Contingit autem aliquem habentem rectam estimationem in universali, circa motum appetitivum non recte se habere corrupta ejus estimatione in particulari: quia necesse est quod ab estimatione in universali ad appetitum rei particularis pervenitur mediante estimatione particulari, ut dicitur in III. de Anima (text. 58.) sicut ex propositione universalis non inferatur conclusio particularis, nisi assumendo particularem. Et inde est quod aliquis habens rectam fidem in universali, deficit in motu appetitivo circa particulare, corrupta particulari ejus estimatione per habitum, vel per passionem: sicut ille qui fornicatur, eligendo fornicationem ut bonum sibi, ut nunc, habet corruptam estimationem in particulari; cum tamen retineat universalem estimationem veram secundum fidem, scilicet quod fornicatio sit mortale peccatum: & similiter aliquis retinendo in universali veram estimationem fidei, quod scilicet est remissio peccatorum in Ecclesia, potest tamen pati motum desperationis, quod scilicet sibi in tali statu existentis non sit sperandum de venia, corrupta estimatione ejus circa particulare.

Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut & alia peccata mortalia.

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 universalis estimatione fidei, quæ est sicut causa prima certitudinis spei, sed etiam sublata estimatione particulari, quæ est sicut secunda causa.

Ad secundum dicendum, quod si quis in universali existimaret, misericordiam Dei non esse infinitam, esset infidelis. Hoc autem non existimat desperans, se quod sibi in statu illo propter aliquam particularem dispositionem non sit de divina misericordia sperandum.

Et similiter dicendum est ad tertium quod

Novatianum in universali negunt, remissionem peccatorum fieri in Ecclesia.

#### ARTICULUS III. 108

*Utrum desperatio sit maximum peccatorum.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit maximum peccatorum. Potest enim esse desperatio absque infidelitate, sicut dictum est (art. præc.) Sed infidelitas est maximum peccatorum, quia subtrahit fundamentum spiritualis ædificii. Ergo desperatio non est maximum peccatorum.

2. Præterea. Majori bono majus malum opponitur, ut patet per Philosophum in VIII. Ethic. (cap. 2. à princ.) Sed caritas est major spei, ut dicitur I. Corinth. xii. 13. Ergo odium Dei est majus peccatum quam desperatio.

3. Præterea. In peccato desperationis est solum inordinata aversio à Deo. Sed in aliis peccatis est non solum aversio inordinata à Deo, sed etiam inordinata conversio. Ergo peccatum desperationis non est gravius, sed minus aliis.

Sed contra. Peccatum insanabile videtur esse gravissimum, secundum illud Hierem. xxx. 12. *Insanabilis fractura tua, pessima plaga tua.* Sed peccatum desperationis est insanabile, secundum illud Hierem. xv. 18. *Plaga mea desperabilis renuit curari.* Ergo desperatio est gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum, quod peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, sunt secundum suum genus graviora peccatis aliis. Cum enim virtutes theologicæ habeant Deum pro objecto, peccata eis opposita important directe & principaliter aversionem à Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali, & gravitas est ex hoc quod avertit à Deo: si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione à Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale. Et ideo illud quod primo & per se habet aversionem à Deo, est gravissimum peccatum inter peccata mortalia.

Virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, desperatio, & odium Dei: inter quæ odium, & infidelitas, si desperationis comparentur, inveniuntur secundum se quidem, id est 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 divine bonitati contrariatur; desperatio autem ex hoc quod homo non sperat se bonitatem Dei participare. Ex quo patet quod infidelitas, & odium Dei sunt contra Deum, secundum quod in se est; desperatio autem, secundum quod ejus bonum participatur à nobis. Unde majus peccatum est,

scilicet

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 revocatur à malis, & inducitur ad bona consequenda: & ideo sublata spe, irrefrenate homines labuntur in vitia, & à bonis laboribus retrahuntur. Unde super illud Proverb. xxiv. *Si desperaveris lapsus in die angustie, minuetur fortitudo tua,* dicit Glossa (ordin.), *Nihil est execrabilius desperatione: quam qui habet, in generalibus, hujus vite laboribus, & quod pejus est, in fidei certamine constantiam perdit.* Et Isidorus dicit in Lib. II. de summo bono (cap. xiv. circ. princ.) *Perpetrare flagitium aliquod, mori anime est; sed desperare est descendere in infernum.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

#### ARTICULUS IV. 109

*Utrum desperatio ex accidia oriatur.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod desperatio ex accidia non oriatur. Idem enim non procedit ex diversis causis. Desperatio autem futuri seculi procedit ex luxuria, ut dicit Gregorius XXXI. Moral. (cap. xvii. à med.). Non ergo procedit ex accidia.

2. Præterea. Sicut spei opponitur desperatio, ita gaudii spirituali opponitur accidia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe, secundum illud Rom. xii. 12. *Spe gaudentes.* Ergo accidia procedit ex desperatione, non ex conversio.

3. Præterea. Contrarium contrariis sunt causa. Sed spes, cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione divinum beneficiorum, & maxime ex consideratione incarnationis: dicit enim Augustinus XIII. de Trin. (cap. x. cit. princ.) *Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam ut demonstraretur nobis, quantum nos Deus diligere. Quod vero hujus rei isto indicio manifestum, quam quod Dei Filius nature vestre dignatus est inire consortium?* Ergo desperatio magis procedit ex negligentia hujus considerationis quam ex accidia.

Sed contra est quod XXXI. Moral. (cap. xvii. à med.) Gregorius desperationem enumerat inter ea quæ procedunt ex accidia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xvii. art. 1. & 1. 2. quæst. xi. art. 1.) objectum spei est bonum arduum possibile adipisci vel per se, vel per alium. Dupliciter potest ergo in aliquo spes deficere de

S. Th. Op. Tom. III.

(a) *Vulgata ne forte abundantiori tristitia &c.*

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 sapiant nobis quasi magna bona, præcipue perducimur per hoc quod affectus noster est infectus amore delectationum corporalium, inter quas præcipue sunt delectationes venereæ: nam ex affectu harum delectationum contingit quod homo fistidit bona spiritualia, & non sperat ea quasi quædam bona ardua. Et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria.

Ad hoc autem quod aliquod bonum arduum non estimet ut possibile sibi adipisci per se, vel per alium, perducitur ex nimia dejectione: que quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod nunquam possit ad aliquod bonum relevari. Et quia accidia est tristitia quædam dejectiva spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex accidia generatur.

Hoc autem est proprium objectum spei, scilicet quod sit possibile: non bonum, & arduum etiam ad alias passiones pertinet. Unde specialius oritur ex accidia. Potest tamen oriri ex luxuria, rationis jam dicta (in corp.)

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in I. Rhet. (cap. xi. ante med.) sicut spes facit delectationem; ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur majoris spei: & per hunc etiam modum homines in tristitia existentes facilius in desperationem incidunt, secundum illud II. ad Cor. ii. 7. (a) *Ne majori tristitia absorbeat qui ejusmodi est.* Sed tamen quia spei objectum est bonum, in quo naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superveniens; ideo directus quidem ex spe oritur gaudium, desperatio autem est conversio ex tristitia.

Ad tertium dicendum, quod ipsa negligentia considerandi divina beneficia ex accidia provenit. Homo enim affectus aliqua passione præcipue illa cogitat quæ ad illam pertinent passionem. Unde homo in tristitia constitutus non de facili aliqua magna, & jucunda cogitat, sed solum tristitia; nisi per magnum conatum se avertat à tristibus.

Na

QUÆST.

3. Præterea. Quicumque incidit in hæresim damnatam, est infidelis. Sed desperans videtur incidere in hæresim damnatam, scilicet Novatianorum, qui dicunt, peccata non remittuntur post baptismum. Ergo videtur quod quicumque desperat, sit infidelis.

Sed contra est quod remoto posteriori, non remouetur prius. Sed spes est posterior fidei, ut supra dictum est (quæst. xv. 1. art. 7.) Ergo, remota spe potest remanere fides: non ergo quicumque desperat, est infidelis.

Respondeo dicendum, quod infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio autem ad vim appetitivam. Intellectus autem universalium est; sed vis appetitiva movetur circa particulares: est enim motus appetitivus ab anima ad res, quæ in seipsis particulares sunt. Contingit autem aliquem habentem rectam estimationem in universali, circa motum appetitivum non recte se habere corrupta ejus estimatione in particulari: quia necesse est quod ab estimatione in universali ad appetitum rei particularis pervenitur mediante estimatione particulari, ut dicitur in III. de Anima (text. 58.) sicut ex propositione universalis non inferatur conclusio particularis, nisi assumendo particularem. Et inde est quod aliquis habens rectam fidem in universali, deficit in motu appetitivo circa particulare, corrupta particulari ejus estimatione per habitum, vel per passionem: sicut ille qui fornicatur, eligendo fornicationem ut bonum sibi, ut nunc, habet corruptam estimationem in particulari; cum tamen retineat universalem estimationem veram secundum fidem, scilicet quod fornicatio sit mortale peccatum: & similiter aliquis retinendo in universali veram estimationem fidei, quod scilicet est remissio peccatorum in Ecclesia, potest tamen pati motum desperationis, quod scilicet sibi in tali statu existentis non sit sperandum de venia, corrupta estimatione ejus circa particulare.

Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut & alia peccata mortalia.

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 universalis estimatione fidei, quæ est sicut causa prima certitudinis spei, sed etiam sublata estimatione particulari, quæ est sicut secunda causa.

Ad secundum dicendum, quod si quis in universali existimaret, misericordiam Dei non esse infinitam, esset infidelis. Hoc autem non existimat desperans, se quod sibi in statu illo propter aliquam particularem dispositionem non sit de divina misericordia sperandum.

Et similiter dicendum est ad tertium quod

Novatiani in universali negunt, remissionem peccatorum fieri in Ecclesia.

#### ARTICULUS III. 108

*Utrum desperatio sit maximum peccatorum.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit maximum peccatorum. Potest enim esse desperatio absque infidelitate, sicut dictum est (art. præc.) Sed infidelitas est maximum peccatorum, quia subtrahit fundamentum spiritualis ædificii. Ergo desperatio non est maximum peccatorum.

2. Præterea. Majori bono majus malum opponitur, ut patet per Philosophum in VIII. Ethic. (cap. 2. à princ.) Sed caritas est major spei, ut dicitur I. Corinth. xii. 13. Ergo odium Dei est majus peccatum quam desperatio.

3. Præterea. In peccato desperationis est solum inordinata aversio à Deo. Sed in aliis peccatis est non solum aversio inordinata à Deo, sed etiam inordinata conversio. Ergo peccatum desperationis non est gravius, sed minus aliis.

Sed contra. Peccatum insanabile videtur esse gravissimum, secundum illud Hierem. xxx. 12. *Insanabilis fractura tua, pessima plaga tua.* Sed peccatum desperationis est insanabile, secundum illud Hierem. xv. 18. *Plaga mea desperabilis renuit curari.* Ergo desperatio est gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum, quod peccata quæ opponuntur virtutibus theologis, sunt secundum suum genus graviora peccatis aliis. Cum enim virtutes theologice habeant Deum pro objecto, peccata eis opposita important directe & principaliter aversionem à Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali, & gravitas est ex hoc quod avertit à Deo: si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione à Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale. Et ideo illud quod primo & per se habet aversionem à Deo, est gravissimum peccatum inter peccata mortalia.

Virtutibus autem theologis opponuntur infidelitas, desperatio, & odium Dei: inter quæ odium, & infidelitas, si desperationis comparentur, inveniuntur secundum se quidem, id est secundum rationem proprie speciei, graviora. Infidelitas enim provenit ex hoc quod homo ipsam Dei veritatem non credit; odium vero Dei provenit ex hoc quod voluntas hominis ipsi divine bonitati contrariatur; desperatio autem ex hoc quod homo non sperat se bonitatem Dei participare. Ex quo patet quod infidelitas, & odium Dei sunt contra Deum, secundum quod in se est; desperatio autem, secundum quod ejus bonum participatur à nobis. Unde majus peccatum est,

scilicet

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 revocatur à malis, & inducitur ad bona consequenda: & ideo sublata spe, irrefrenate homines labuntur in vitia, & à bonis laboribus retrahuntur. Unde super illud Proverb. xxiv. *Si desperaveris lapsus in die angustie, minuetur fortitudo tua,* dicit Glossa (ordin.), Nihil est execrabilius desperatione: quam qui habet, in generalibus, hujus vite laboribus, & quod pejus est, in fidei certamine constantiam perdit. Et Isidorus dicit in Lib. II. de summo bono (cap. xiv. circ. princ.) *Perpetrare flagitium aliquod, mori anime est; sed desperare est descendere in infernum.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

#### ARTICULUS IV. 109

*Utrum desperatio ex accidia oriatur.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod desperatio ex accidia non oriatur. Idem enim non procedit ex diversis causis. Desperatio autem futuri seculi procedit ex luxuria, ut dicit Gregorius XXXI. Moral. (cap. xvii. à med.). Non ergo procedit ex accidia.

2. Præterea. Sicut spei opponitur desperatio, ita gaudii spirituali opponitur accidia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe, secundum illud Rom. xii. 12. *Spe gaudentes.* Ergo accidia procedit ex desperatione, non ex conversio.

3. Præterea. Contrarium contrariis sunt causa. Sed spes, cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione divinorum beneficiorum, & maxime ex consideratione incarnationis: dicit enim Augustinus XIII. de Trin. (cap. x. cit. princ.) *Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam ut demonstraretur nobis, quantum nos Deus diligeret. Quod vero hujus rei isto indicio manifestum, quam quod Dei Filius nature nostre dignatus est inire consortium?* Ergo desperatio magis procedit ex negligentia hujus considerationis quam ex accidia.

Sed contra est quod XXXI. Moral. (cap. xvii. à med.) Gregorius desperationem enumerat inter ea quæ procedunt ex accidia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xvii. art. 1. & 1. 2. quæst. xi. art. 1.) objectum spei est bonum arduum possibile adipisci vel per se, vel per alium. Dupliciter potest ergo in aliquo spes deficere de

S. Th. Op. Tom. III.

(a) *Vulgata ne forte abundantiori tristitia &c.*

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 sapiant nobis quasi magna bona, præcipue perducimur per hoc quod affectus noster est infectus amore delectationum corporalium, inter quas præcipue sunt delectationes venereæ: nam ex affectu harum delectationum contingit quod homo fistidit bona spiritualia, & non sperat ea quasi quædam bona ardua. Et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria.

Ad hoc autem quod aliquod bonum arduum non estimet ut possibile sibi adipisci per se, vel per alium, perducitur ex nimia dejectione: que quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod nunquam possit ad aliquod bonum relevari. Et quia accidia est tristitia quædam dejectiva spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex accidia generatur.

Hoc autem est proprium objectum spei, scilicet quod sit possibile: non bonum, & arduum etiam ad alias passiones pertinet. Unde specialius oritur ex accidia. Potest tamen oriri ex luxuria, rationis jam dicta (in corp.)

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in I. Rhet. (cap. xi. ante med.) sicut spes facit delectationem; ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur majoris spei: & per hunc etiam modum homines in tristitiis existentes facilius in desperationem incidunt, secundum illud II. ad Cor. ii. 7. (a) *Ne majori tristitia absorbeat qui ejusmodi est.* Sed tamen quia spei objectum est bonum, in quo naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superveniens; ideo directus quidem ex spe oritur gaudium, desperatio autem est conversio ex tristitia.

Ad tertium dicendum, quod ipsa negligentia considerandi divina beneficia ex accidia provenit. Homo enim affectus aliqua passione præcipue illa cogitat quæ ad illam pertinent passionem. Unde homo in tristitia constitutus non de facili aliqua magna, & jucunda cogitat, sed solum tristitia; nisi per magnum conatum se avertat à tristibus.

Na

QUÆST.

## ARTICULUS II. 115

*Utrum de timore fuerit dandum aliquod præceptum.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod de timore non fuerit dandum aliquod præceptum in lege. Timor enim Dei est de his quæ sunt præambula ad legem, cum sit *initium Sapientis*. Sed ea quæ sunt præambula ad legem, non cadunt sub præceptis legis. Ergo de timore non est dandum aliquod præceptum legis.

1. Præterea. Posita causa, ponitur effectus. Sed amor est causa timoris: omnis enim *timor ex aliquo amore procedit*, ut dicit Augustinus in Lib. XXXI. c. 9. (quæst. xxxi. 1.). Ergo, posito præcepto de amore, superfluum fuisset præcipere timorem.

3. Præterea. Timori aliquo modo opponitur presumptio. Sed nulla prohibitio invenitur in lege de presumptione data. Ergo videtur quod nec de timore aliquod præceptum dari debuerit.

Sed contra est quod dicitur Deut. x. 12. *Et nunc Israel, quid Dominus Deus tuus petiit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum?* Sed illud a nobis requirit quod nobis præcipit observandum. Ergo sub præcepto cadit quod aliquis timeat Deum.

Respondetur dicendum, quod duplex est timor, scilicet servilis, & filialis. Sicut autem aliquis inducitur ad observantiam præceptorum legis per spem præmiorum; ita etiam inducitur ad legis observantiam per timorem poenarum, qui est timor servilis.

Et sicut secundum prædicta (art. præc.) in ipsa legislatione non fuit præceptum dandum de actu spei, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per promissa; ita nec de timore qui respicit poenam, fuit præceptum dandum per præcepti modum, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per comminationem poenarum: quod fuit factum & in ipsis præceptis Decalogi, & postmodum consequenter in secundariis legis præceptis.

Sed sicut sapientes, & prophete consequenter intendentes homines stabilire in observantia legis, documenta tradiderunt de spe per modum admonitionis, vel præcepti; ita etiam de timore.

Sed timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, & principium quoddam omnium eorum quæ in Dei oblationem reverentia. Et ideo de timore filiali dantur præcepta in lege, sicut & de dilectione: quia utrumque est præambulum ad exteriores actus, qui præcipiuntur in lege, ad quos pertinent præcepta Decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta (in arg. Sed cont.)

requiritur ab homine timor, & ut ambulet in via Dei, colendo ipsum, & ut diligat ipsum.

Ad primum ergo dicendum, quod timor filialis est quoddam præambulum ad legem; non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis, sicut etiam dilectio. Et ideo de utroque dantur præcepta, quæ sunt quasi quædam principia communia totius legis.

Ad secundum dicendum, quod ex amore sequitur timor filialis, sicut etiam alia bona opera quæ ex caritate fiunt: & ideo sicut post præceptum caritatis dantur præcepta de aliis actibus virtutum; ita etiam simul dantur præcepta de timore, & amore filialis: sed etiam in scientiis demonstratis non sufficit ponere principia prima, nisi etiam ponantur conclusiones quæ ex his sequuntur vel proxime, vel remote.

Ad tertium dicendum, quod inductio ad timorem sufficit ad excludendam presumptionem, sicut etiam inductio ad spem sufficit ad excludendam desperationem, ut dictum est (art. præc. ad 3.).

## QUÆSTIO XXIII.

*De caritate secundum se,*

*in octo articulis divisa.*

**C**onsequenter considerandum est de caritate: & primo de ipsa caritate; secundo de dono sapientie ei correspondente.

Circa primum consideranda sunt quinque. Primo de ipsa caritate. Secundo de objecto caritatis. Tertio de actibus eius. Quarto de vitiis oppositis. Quinto de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum est duplex consideratio. Prima quidem de ipsa caritate secundum se. Secunda de caritate per comparationem ad subiectum.

Circa primum quæruntur 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.

Ad primum dicendum, quod duplex est amicitia, scilicet amicitia familiaris, & amicitia honesta. Amicitia familiaris est amicitia quæ fit inter homines quibus est commune aliquid in rebus, sicut in familia, in civitate, in regno, & in universitate. Amicitia honesta est amicitia quæ fit inter homines quibus est commune aliquid in ratione, sicut in sapientia, in liberalibus, in virtutibus, & in bonis operibus. Amicitia familiaris est amicitia quæ fit inter homines quibus est commune aliquid in rebus, sicut in familia, in civitate, in regno, & in universitate. Amicitia honesta est amicitia quæ fit inter homines quibus est commune aliquid in ratione, sicut in sapientia, in liberalibus, in virtutibus, & in bonis operibus.

AR-

## ARTICULUS I. 116

*Utrum caritas sit amicitia.*

*II. dist. xxvii. quæst. 11. & ver. quæst. 1. artic. 5. ad 5. & quæst. 11. artic. 2. ad 8.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit amicitia. Nihil enim est ita proprium amicitie, sicut convivere amico, ut dicit Philosophus in VIII. Ethic. (cap. v. ante med.) Sed caritas est hominis ad Deum, & ad Angelos, quorum non est cum hominibus conversatio, ut dicitur Dan. 11. 11. Ergo caritas non est amicitia.

2. Præterea. Amicitia non est sine redamatione, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. 11.) Sed caritas habetur etiam ad inimicos, secundum illud Matth. v. 44. *Diligite inimicos vestros.* Ergo caritas non est amicitia.

3. Præterea. Amicitia tres sunt species secundum Philosophum in VIII. Ethic. (cap. 11.) scilicet amicitia delectabilis, utilis, & honesta. Sed caritas non est amicitia utilis, aut delectabilis: dicit enim Hieronymus in epist. ad Paulinum, quæ ponitur in principio Bibliæ (in princ.): *illa est vera necessitudo, & Curisti glutino copalata, quam non utilitas rei familiaris, non presentia tantum corporum non solida, & palpans adulat, sed Dei timor, & divinorum scripturarum studia conciliant.* Similiter etiam non est amicitia honesta: quia caritate diligimus etiam peccatores; amicitia vero honesta non est nisi ad virtuosos, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. 11. cir. med.) Ergo caritas non est amicitia.

Sed contra est quod Joan. xv. 15. dicitur: *jam non dicam vos servos... sed amicos meos.* Sed hoc non dicitur eis nisi ratione caritatis. Ergo caritas est amicitia.

Respondetur dicendum, quod secundum Philosophum in VIII. Ethic. (cap. 11. & 111.) non quilibet amor habet rationem amicitie, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus a. natis non bonum velimus, sed ipsum earum bonum nobis velimus, sicut dicimus amare vinum, aut equum, aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitie, sed cuiusdam concupiscentie. Ridiculum enim est dicere, quod aliquis habet amicitiam ad vinum, vel ad equum.

Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitie, sed requiritur quædam mutua amicitio: quia amicus est amicus amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione.

Cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat; super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur I. ad Corinth. 1. 9. *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius.* Amor autem super hanc communicationem fundatus, est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quædam est hominis ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est hominis vita. Una quidem exterior secundum naturam sensibilem, & corporalem; & secundum hanc vitam non est nobis communicatio, vel conversatio cum Deo, & Angelis. Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem; & secundum hanc vitam est nobis conversatio & cum Deo, & cum Angelis: in presenti quidem statu imperfecto, unde dicitur Philipp. 111. 20. *Nistra conversatio in egestate est;* sed ista conversatio perficitur in patria, quando *servi servient Deo, & videbunt faciem eius*, ut dicitur Apocal. ult. 3. *Erudeo hic est caritas imperfecta, sed perficitur in patria.*

Ad secundum dicendum, quod amicitia se extendit ad aliquem dupliciter. Uno modo respectu sui ipsius; & sic amicitia nunquam est nisi ad amicum ipsius. Alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius persone; sicut si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione eius diligit omnes ad illum hominem pertinentes, sive filios, sive servos, sive qualitercumque ei attinentes: & tanta potest esse dilectio amici, quod propter amicum avertitur hi qui ad ipsum pertinent, etiam si nos offendant, vel odiant: & hoc modo amicitia caritatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex caritate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia caritatis.

Ad tertium dicendum, quod amicitia honesta non habetur nisi ad virtuosum sicut ad principalem personam; sed eius intuitu diliguntur ad eum attinentes, etiam si non sint virtuosus; & hoc modo caritas, quæ maxime est amicitia honesta, se extendit ad peccatores, quos ex caritate diligimus propter Deum.

O

AR-



neque quiritate, sed quaedam specie fallente similia, sicut prædicitur philosophia. Et hoc etiam Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. v. 111.) quod virtus majorem convenientiam videtur habere cum uno oppositorum virtutum quam cum alio, sicut temperantia cum insensibilitate, & fortitudo cum audacia.

Præsumptio ergo manifestam oppositionem videtur habere ad timorem, præcipue servilem, qui respicit poenam ex Dei justitia proveniente, cujus præsumptio remissionem sperat; sed secundum quamdam falsam similitudinem magis contrariatur spei, quia importat quamdam inordinatam spem de Deo.

Et quia directius aliqua opponuntur quæ sunt unius generis, quam quæ sunt generum diversorum (nam contraria sunt in eodem genere; ideo directius præsumptio opponitur spei quam timori. Utrumque enim respicit idem objectum, cui innititur; sed spes ordinate, præsumptio inordinate.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut spes abusive dicitur de malo, proprie autem de bono; ita etiam præsumptio. Et secundum hanc modum inordinatio timoris præsumptio dicitur.

Ad secundum dicendum, quod contraria sunt quæ maxime distant in eodem genere. Præsumptio autem, & spes important motum ejusdem generis; qui potest esse vel ordinatus, vel inordinatus. Et ideo præsumptio directius contrariatur spei quam timori: nam spei contrariatur ratione propriæ differentie, sicut inordinatum ordinato; timori autem contrariatur ratione differentie sui generis. (3)

Ad tertium dicendum, quod præsumptio contrariatur timori contrarietate generis: virtuti autem spei contrarietate differentie. Ideo præsumptio totaliter excludit timorem, etiam secundum genus; spem autem non excludit nisi ratione differentie, excludendo ejus ordinationem.

## ARTICULUS IV. 113

Utrum præsumptio causetur ex inani gloria.

Inf. quæst. cxxxii. art. 3. & 6. & mal. quæst. ix. art. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod præsumptio non causetur ex inani gloria. Præsumptio enim maxime videtur inniti divine misericordie. Misericordia autem respicit miseriam, quæ opponitur glorie. Ergo præsumptio non oritur ex inani gloria.

2. Præterea. Præsumptio opponitur despe-

(a) Ita Garcia cum pluribus codicibus. Edit. passim addunt scilicet motus spei. (b) Al. attendit ad gloriam quamdam super vires suas.

rationi. Sed desperatio oritur ex tristitia, ut dictum est (quæst. xx. art. 4. ad 2.) Cum ergo oppositorum oppositæ sint causæ, videtur quod oriatur ex vitiis carnalibus, quorum delectationes sunt vehementiores.

3. Præterea. Vitium præsumptionis consistit in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum, quod non est possibile, quasi in possibile. Sed quod aliquis estimeret possibile quod est impossibile, provenit ex ignorantia. Ergo præsumptio magis provenit ex ignorantia, quam ex inani gloria.

Sed contra est quod Gregorius dicit XXXI. Moralium (cap. xvi. 1. à mod.) quod præsumptio novitatum est filia inanis glorie.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hu. quæst.) duplex est præsumptio. Una quidem quæ innititur propriæ virtuti, & ardeatans scilicet aliquid ut sibi possibile, quod propriam virtutem excedit; & talis præsumptio manifeste ex inani gloria procedit: ex hoc enim quod aliquis multum desiderat gloriam, sequitur quod (b) ardeat aliquid super vires suas; & hujusmodi præcipue sunt nova quæ majorem admirationem habent. Et ideo signanter Gregorius præsumptionem novitatum posuit filiam inanis glorie.

Alia vero est præsumptio quæ innititur inordinate diviniæ misericordie, vel potentie, per quam quis sperat se obtinere gloriam sine meritis, vel veniam sine poenitentia; & talis præsumptio videtur oriri directe ex superbia, ac si ipse tanti se æstimet, quod etiam cum peccantem Deus non puniat, vel à gloria excludat.

Et per hoc patet responso ad objecta.

## QUÆSTIO XXII.

De præceptis pertinentibus ad spem, & timorem, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad spem, & timorem; & circa hoc quaeruntur duo.

Primo de præceptis pertinentibus ad spem.

Secundo de præceptis pertinentibus ad timorem.

AR.

## ARTICULUS I. 114

Utrum de spe debeat dari aliquod præceptum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullum præceptum sit dandum pertinens ad virtutem spei. Quod enim sufficienter potest fieri per unum, non oportet quod per 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 etiam debent dari de actibus principalium virtutum. Sed inter omnes virtutes principales iunctes tres virtutes theologice, scilicet spes, fides, & caritas. Cum ergo principalia legis præcepta sint præcepta Decalogi, ad quæ omnia alia reducuntur, ut supra dictum est (1. 2. quæst. c. art. 3.) videtur quod si de spe daretur aliquod præceptum, deberet inter præcepta Decalogi contineri. Non autem ibi continetur. Ergo videtur quod nullum præceptum in lege debeat dari de actu spei.

3. Præterea. Eiusdem rationis est præcipere actum virtutis, & prohibere actum viti 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 Joan. xv. *Hoc est præceptum: manere ut diligatis invicem* (tract. lxxxiii. in Joan. à med.). De fide nobis quam multa mandata sunt! quam multa de spe! Ergo de spe convenit aliqua præcepta dari.

Respondetur 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. Hujusmodi autem sunt præcepta de actu fidei, & de actu spei: quia per actum fidei mens hominis inclinatur, ut recognoscat auctorem legis talem, cui se subdere debeat; per spem vero præmissi homo inducitur ad observantiam præceptorum. Præcepta vero substantia legis sunt quæ homini jam subiecto, & ad obediendum parato imponuntur, & ad rectitudinem vite. Et ideo hujusmodi præcepta statim in ipsa legislatione proponuntur per modum præceptorum.

Spei vero, & fidei præcepta non erant proponenda per modum præceptorum: quia nisi homo jam crederet, & speraret, frustra ei lex proponeretur. Sed sicut præceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis,

& commemorationis, ut supra dictum est (quæst. xvi. art. 1.) ita etiam præceptum spei in prima legislatione 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 jam imposita, pertinet ad sapientes viros ut non solum inducant homines ad observantiam præceptorum, sed etiam multo magis ad conservandum legis fundamentum, ideo post primam legislationem in sacra Scriptura multipliciter inducuntur homines ad sperandum, etiam per modum admonitionis, vel præcepti, & non solum per modum promissionis, sicut in lege; sicut patet in Psal. lxxi. 9. *Sperate in eo omnis congregatio populi*; & in multis aliis Scripturæ locis. (Psal. xv. Eccl. i. 1. & Of. xii.)

Ad primum ergo dicendum, quod natura sufficienter inclinatur ad sperandum bonum nature humane proportionatum; sed ad sperandum supernaturale bonum oportuit hominem induci auctoritate legis divine; partim quidem promissionis, partim autem admonitionibus, vel præceptis; & tamen ad ea etiam ad quæ naturalis ratio inclinatur, sicut sunt actus virtutum moralium; necessarium fuit præcepta legis divine dari propter majorem firmitatem; & præcipue quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati.

Ad secundum dicendum, quod præcepta legis Decalogi pertinent ad primam legislationem; & ideo inter præcepta Decalogi non fuit dandum præceptum aliquod de spe; sed sufficere per aliquas promissiones postas inducere ad spem, ut patet in primo, & quarto præcepto.

Ad tertium dicendum, quod in illis ad quorum observantiam 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 de honorentur: nisi per hoc quod de honorantibus poena 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.

AR.

## QUÆSTIO XXI.

De presumptione,

in quatuor articulis divisâ.

**D**Einde considerandum est de presumptione: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, quid sit objectum presumptionis, cui innotuit.

Secundo, utrum sit peccatum.

Tertio, cui opponatur.

Quarto, ex quo visio oriatur.

## ARTICULUS I. 110

Utrum presumptio innotatur Deo, an propria virtuti.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod presumptio, quæ est peccatum in Spiritum Sanctum, non innotatur Deo, sed propria virtuti. Quanto enim minor est virtus, tanto magis peccat qui ei innotuit. Sed minor est virtus humana quam divina. Ergo gravius peccat qui presumit de virtute humana, quam qui presumit de virtute divina. Sed peccatum in Spiritum Sanctum est gravissimum. Ergo presumptio, quæ ponitur species peccati in Spiritum Sanctum, inheret 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 videtur alia peccata oriri ex presumptione qua homo presumit de seipso, quam ex presumptione qua homo presumit de Deo: quia amor sui est principium peccandi, ut patet per Augustinum XIV. de civit. Dei (cap. ult. cir. princ.). Ergo videtur quod presumptio, quæ est peccatum in Spiritum Sanctum, maxime innotatur virtuti humanæ.

3. Præterea. Peccatum provenit ex conversione inordinata ad bonum commutabile. Sed presumptio 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 innotuit, ita ex presumptione contemnit divinam iustitiam, quæ peccatores punit. Sed sicut misericordia est in Deo, ita etiam & iustitia est in ipso. Ergo sicut desperatio est per aversionem a Deo, ita presumptio est per inordinatam conversionem ad ipsum.

Respondetur dicendum, quod presumptio videtur importare quandam immoderantiam

Spei. Spei autem objectum 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 presumptio. Nam circa spem, per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur presumptio ex hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum ut sibi possibile, quod suam facultatem excedit; secundum quod dicitur Judith. vi. 15. *Presumentes de se humiliaz*: & talis presumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quæ medium tenet in huiusmodi spe.

Circa spem autem, per quam aliquis inheret divinæ potentie, potest per immoderantiam esse presumptio in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum ut possibile per virtutem, & misericordiam divinam, quod possibile non est; sicut cum aliquis sperat se veniam obtinere sine penitencia, vel gloria sine meritis. Hæc autem presumptio est proprie species peccati in Spiritum Sanctum, quia scilicet per huiusmodi presumptionem tollitur, vel contemnitur adiutorium Spiritus Sancti, per quod homo revocatur a peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xx. art. 3. & 1. 2. quæst. lxxviii. art. 3.) peccatum quod est contra Deum, secundum suum genus est gravius ceteris peccatis. Unde presumptio qua quis inordinate innotuit Deo, gravius peccatum est quam presumptio qua quis innotuit propriae virtuti: quod enim aliquis innotuit 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.

Ad secundum dicendum, quod ipsa presumptio, qua quis inordinate presumit de Deo, 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.

Ad tertium dicendum, quod presumptio de divina misericordia habet conversionem ad bonum commutabile, inquantum procedit ex desiderio inordinato proprii boni; & aversionem a bono incommutabili, inquantum attribuit divinæ virtuti quod ei non convenit: per hoc enim avertitur homo a virtute divinæ.

## ARTICULUS II. 111

Utrum presumptio sit peccatum.

I. Sent. prol. in expos. lit.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod presumptio non sit peccatum. Nullum enim peccatum est ratio quod homo exaudiat a Deo. Sed per presumptionem aliqui exaudiuntur a Deo: dicitur enim Judith ix. 17. *Exaudi me miseram deprecantem, & de tua misericordia presumentem*. Ergo presumptio de divina misericordia non est peccatum.

2. Præterea. Presumptio importat superexcessum spei. Sed in spe, quæ habetur de Deo non potest esse superexcessus; cum ejus potentia, & misericordia sint infinita. Ergo videtur quod presumptio non sit peccatum.

3. Præterea. Id quod est peccatum, non excusat a peccato. Sed presumptio excusat a peccato: dicit enim Magister xxxi. dist. II. Libri Sententiarum, quod *Adam minus peccavit, quia sui spe venit peccavit*; quod videtur ad presumptionem pertinere. Ergo presumptio non est peccatum.

Sed contra est quod ponitur species peccati in Spiritum Sanctum.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1.) circa desperationem, omnis motus appetitivus qui conformiter se habet ad intellectum falsum, secundum se malus est, & peccatum. Presumptio autem est motus quidam appetitivus, quia importat quandam spem inordinatam. Habet autem se conformiter intellectui falso, sicut & desperatio. Sicut enim falsum est quod Deus penitentibus non indulget, vel quod peccantes ad penitentiam non convertat; ita falsum est quod in peccato perseverantibus veniam concedat, & a bono cessantibus opere gloriam largiatur: cui existimationi conformiter se habet presumptio motus.

Et ideo presumptio est peccatum; minus tamen quam desperatio: quoniam magis proprium est Deo misereri, & parcere, quam punire, propter ejus infinitam bonitatem: illud enim secundum se Deo convenit; hoc autem secundum nostram peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod presumere ponitur aliquando pro sperare: quia ipsa spes recta quæ habetur de Deo, presumptio videtur, si mensuretur secundum conditionem humanam; non autem est presumptio, si attendatur immensitas divinæ bonitatis.

Ad secundum dicendum, quod presumptio

non importat superexcessum spei ex hoc quod aliquis nimis sperat de Deo, sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid quod Deo non convenit: quod etiam est (a) minus sperare de Deo, quia hoc est ejus virtutem quodammodo diminuire, ut dictum est (art. præc. ad 1.)

Ad tertium dicendum, quod peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniæ, ad presumptionem pertinet: & hoc non diminuit, sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniæ quandoque percipiendæ, cum proposito abstinendi a peccato, & penitendi de peccato, hoc non est presumptionis; sed hoc peccatum diminuit, quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum.

## ARTICULUS III. 112

Utrum presumptio magis opponatur timori quam spei.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod presumptio magis opponatur timori quam spei. Inordinatio enim timoris opponitur recto timori. Sed presumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere: dicitur enim Sap. xviii. 10. *Semper presumit spea perturbata conscientia*: & ibidem dicitur, quod *timor est presumptioni adiutorium*. Ergo presumptio opponitur timori magis quam spei.

2. Præterea. Contraria sunt quæ maxime distant. Sed presumptio magis distat a timore quam a spe; quia presumptio importat motum ad rem, sicut & spes; timor autem motum a re. Ergo presumptio magis contrariatur timori quam spei.

3. Præterea. Presumptio totaliter excludit timorem; non autem totaliter excludit spem, sed solum rectitudinem spei. Cum ergo opposita sint quæ se intermunt, videtur quod presumptio magis opponatur timori quam spei.

Sed contra est quod duo invicem opposita vicia contrariantur uni virtuti, sicut timiditas, & audacia fortitudini. Sed peccatum presumptionis contrariatur peccato desperationis, quod directe opponitur spei. Ergo videtur quod etiam presumptio directius spei opponatur.

Respondetur dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in IV. contra Julianum (cap. 111. cir. med.) *omnibus virtutibus non solum sunt vicia manifesta discretionis contraria, sicut prudentia temeritas; verum vicia quodammodo*

(a) Ita cum inf. Tarrac, & Jean. Nicolai & edit. Patav. no. 1698. Al. timoris. Edit. Rom. hic & supra minus, pro nimis.

## ARTICULUS II.

*Utrum caritas sit aliquid creatum in anima.*

*I. dist. xvii. quæst. 1. art. 1. & art. 4. quæst. 4. corp. & III. dist. xxvii. quæst. 11. art. 4. quæst. 4. corp. & ver. quæst. 1. art. 11. & quæst. 1. art. 1. & 12.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit aliquid creatum in anima. Dicit enim Augustinus in VIII. de Trin. (cap. viii. à med.) *Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligit. Deus autem dilectio est. Consequens est ergo ut præcipue Deum diligit. Et in XV. de Trin. (cap. xvii. paulo à princ.) dicit: Ita dictum est: Deus caritas est, sicut dictum est: Deus spiritus est. Ergo caritas non est aliquid increatum in anima, sed est ipse Deus.*

2. Præterea. Deus est spiritus vite anime, sicut anima vita corporis, secundum illud Deuter. xxx. 20. *Ipsi est vita tua.* Sed anima vivificat corpus per seipsum. Ergo Deus vivificat animam per seipsum. Vivificat autem eam per caritatem, secundum illud I. Joan. 1. 14. *Non fecimus quoniam translati sumus de morte ad vitam. Ipsi est vita tua.* Ergo Deus est ipsa caritas.

3. Præterea. Nihil creatum est infinite virtutis, sed magis omnis creatura est vanitas. Caritas autem non est vanitas, sed magis vanitati repugnat; & est infinite 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. christi. (cap. x. à med.) *Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsam.* Sed motus animi est aliquid creatum in anima. Ergo & caritas est aliquid creatum in anima.

Respondeo dicendum, quod Magister persecutus hanc questionem in xvii. distinct. I. Lib. Sentent. & ponit, quod caritas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus Sanctus inveniendi in anima. Nec est sua intentio quod iste motus dilectionis quo Deum diligimus, sit ipse Spiritus Sanctus; sed quod iste motus dilectionis est à Spiritu Sancto, non mediante aliquo habitu, sicut à Spiritu Sancto sunt alii actus virtuosos mandantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitus fidei, aut spei, aut alicujus 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 à Spiritu Sancto movente humanam mentem, quod humana mens sit mota tantum, & nullo modo sit principium hujus motus, sicut cum aliquid corpus movetur ab aliquo exteriori movente. Hoc enim est contra rationem voluntarii, cuius oportet principium in ipso esse, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. vii. art. 1.) 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 moveat Spiritus Sanctus voluntatem ad actum diligendi, sicut movetur instrumentum; quod est sit principium actus, non tamen est in ipso agere, vel non agere: sic enim etiam tolleretur ratio voluntarii, & excluderetur ratio meriti; cum tamen supra habitum sit (1. 2. quæst. cxvii. art. 1v.) quod dilectio caritatis est radix merendi. Sed oportet quod si voluntas moveatur à Spiritu Sancto ad diligendum, etiam ipsa sit efficiens hunc actum.

Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei conaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas, per quas inclinatur ad fines sui præfinitos à Deo: & secundum hoc *disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sap. vii. 1. Manifestum est autem quod actus caritatis excedit naturam potentie voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentie, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, esset actus iste imperfectior actibus naturalibus, & actibus aliarum virtutum; nec esset facilis, & 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 in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentie naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum, & faciens eam promptè, & delectabiliter operari.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa essentia divina caritas est, sicut & sapientia est, & bonitas est. Unde sicut dicitur boni bonitate, quæ est Deus, & sapientes sapientia, quæ est Deus (quia bonitas quæ formaliter boni sumus, est participatio quedam divine bonitatis; & sapientia quæ formaliter sapientes sumus, est participatio quedam divine sapientie) ita etiam caritas, quæ formaliter diligimus proximum, est quedam participatio divine caritatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonianos quorum doctrinis imbutus fuit Augustinus: quod

quod quidam non advertentes, ex verbis ejus sumplerunt occasionem errandi.

Ad secundum dicendum, quod Deus est vita effective & anime per caritatem, & corporis per animam; sed formaliter caritas est vita anime, sicut & anima corporis. Unde per hoc potest concludi, quod sicut anima immediate unitur corpori, ita caritas anime.

Ad tertium dicendum, quod caritas operatur formaliter. Efficacia autem formæ est secundum virtutem agentis, qui inducit formam: & ideo patet quod (a) caritas non est vanitas. Sed quia facit effectum infinitum, cum conjungit animam Deo, iustificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinitus, (b) quæ est caritatis auctor.

## ARTICULUS III.

*Utrum caritas sit virtus.*

*III. dist. xxvii. quæst. 11. art. 2. & ver. quæst. 1. art. 5. ad 7. & quæst. 2. art. 2.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod caritas non sit virtus. Caritas enim amicitia est quedam. Sed amicitia à Philosophis non ponitur virtus, ut in VIII. Lib. Ethicor. (cap. 1. princ.) patet: neque enim connumeratur inter virtutes morales, neque etiam inter intellectuales. Ergo etiam neque caritas est virtus.

2. Præterea. Virtus est ultimum potentie, ut dicitur in Lib. 1. de celo & mundo (text. 116.) Sed caritas non est ultimum, sed magis gaudium, & pax. Ergo videtur quod caritas non sit virtus, sed magis gaudium, & 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 subjecto. Ergo caritas non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de motibus Ecclesie (cap. xi. à med.) *Caritas est virtus, quæ, cum iustis affectis est rectissima, conjungit nos Deo, quæ eam diligimus.*

Respondeo dicendum, quod humani actus bonitatem habent, secundum quod regulantur debita regula, & mensura. Et ideo humana virtus, quæ est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum: quæ quidem est

*S. Th. Oper. Tom. III.*

(a) Ita codex Alcan. Tarrac. & Camer. nisi quod hi duo posteriores unittant quia, quod Nicolajus unittat in quoda. Edit. Rom. caritas non est infinita, sed quod facit &c. Edit. Patav. caritas non est vanitas, nec est infinita, sed quod facit effectum &c. (b) A. qui. (c) Ita nisi, & editi passim Edit. Rom. ratione beneficii cuiusdam &c. (d) Ita nisi, & editi plurimi. Cod. Tarrac. sed super virtutem divinam. Alcan. super bonitate divina.

duplex, ut supra dictum est (quæst. xvii. art. 1.) scilicet humana ratio, & ipse Deus.

Unde sicut virtus moralis definitur per hoc quod est secundum rationem, ut patet in II. Ethic. (cap. vi.) ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis, sicut etiam supra dictum est (quæst. xv. art. 5. & quæst. xvii. art. 1.) de fide, & spe. Unde cum caritas attingat Deum, quia conjungit nos Deo, ut patet per auctoritatem Augustini inductam (in arg. Sed con.) consequens est caritatem esse virtutem.

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 (c) sub ratione cuiusdam debiti amicitialis, & moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per Philosophum in VIII. Ethic. (cap. xi.) Potest tamen dici, quod non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis, & honesti, nisi ex objecto, secundum scilicet quod fundatur super honestatem virtutum: quod patet ex hoc quod non qualibet amicitia habet rationem laudabilis, & honesti; sicut patet in amicitia delectabilis, & utilis. Unde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutem, quam sit virtus. Nec est simile de caritate, quæ non fundatur principaliter super virtutem humanam, (d) sed super bonitatem divinam.

Ad secundum dicendum, quod eisdem virtutis est diligere alioquem, & gaudere de illo. Nam gaudium amorem consequitur, ut supra habitum est, (1. 2. quæst. xxv. art. 2.) cum de passionibus ageretur: & 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 excessus cuiusdam, sicut centum libræ excedunt quadraginta.

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 suam speciei, accidens quidem quod causatur ex principis subjecti est indignius subjecto, sicut effectus causa; accidens autem quod cau-

*O 2*

fatur ex participatione alicujus superioris nature, est dignius subiecto, inquantum est similitudo superioris nature, sicut lux diaphana. Et hoc modo caritas est dignior anima, inquantum est participatio quedam Spiritus Sancti.

ARTICULUS IV. 119

Utrum caritas sit virtus specialis.

Inf. quæst. LXVI. art. 6. III. dist. XXVII. quæst. 11. art. 4. quæst. 2. 3. et infra quæst. 11. art. 2. cor. 5. art. 5.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit virtus specialis. Dicit enim Hieronymus (ex quo non occurrat, sed habet quid simile August. epist. et XVII. olim XXIX. à med.) Ut breviter omnium virtutum definitionum complectar, virtus est caritas, qua diligitur Deus, et proximus. Et Augustinus dicit in Libro de moribus Ecclesie (implet. cap. xv. sed expet. Lib. XV de civ. Dei cap. XXXI. sub fin.) quod virtus est ordo amoris. Sed nulla virtus specialis ponitur in definitione virtutis communis. Ergo caritas non est specialis virtus.

2. Præterea. Id quod se extendit ad opera omnium virtutum, non potest esse specialis virtus. Sed caritas se extendit ad opera omnium virtutum, secundum illud I. ad Corinth. XI. 1. 4. Caritas patiens est, benigna est, et extendit etiam se ad omnia opera humana, secundum illud I. ad Cor. ult. 14. Omnia vestra in caritate fiant. Ergo caritas non est specialis virtus.

3. Præterea. Præcepta legis respondent actibus virtutum. Sed Augustinus in Lib. de perfectione humane justitie (cap. v. ante med.) dicit, quod generalis iustus est, Diliges, et generalis prohibitio, Non concupiscas. Ergo caritas est generalis virtus.

Sed contra. Nullum generale connumeratur specialis. Sed caritas connumeratur specialibus virtutibus, scilicet spei, et fidei, secundum illud I. ad Corinth. XI. 13. Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc. Ergo caritas est specialis virtus.

Respondeo dicendum, quod actus, et habitus specificantur per objecta, ut ex supra dictis patet (1. 2. quæst. LXVI. art. 2. & quæst. LII. art. 2.)

Proprium autem objectum amoris est bonum, ut supra habitum est (1. 2. quæst. XXVII. art. 1.) & ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum, inquantum est beatitudinis objectum, habet specialem rationem boni: & ideo amor caritatis, qui est amor huius boni, est spe-

cialis amor. Unde & caritas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia dependet ab ea aliquoties omnes virtutes, ut infra dicitur (art. 7. & 8. huj. quæst.) Sicut etiam prudentia ponitur in definitione virtutum moralium, ut patet in II. Ethic. (cap. vi.) & in VI. (cap. ult. circ. fin.) eo quod virtutes morales dependent à prudentia.

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 equestris, ut dicitur in I. Ethic. (cap. 1.) Et ideo quia caritas habet pro objecto ultimum finem humane vite, scilicet beatitudinem eternam, ideo extendit se ad actus totius humane vite per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum.

Ad tertium dicendum, quod præceptum de diligendo dicitur esse iusto generale, quia ad hoc reducuntur omnia alia præcepta sicut ad finem, secundum illud I. ad Timoch. 1. 5. Finis præcepti caritas est.

ARTICULUS V. 120

Utrum caritas sit una virtus.

Loquitur supra art. 4. indultis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit una virtus. Habitus enim distinguuntur secundum objecta. Sed duo sunt objecta caritatis, scilicet Deus, & proximus; quæ in infinitum ab invicem distant. Ergo caritas non est una virtus.

2. Præterea. Diverse rationes objecti diversificant habitum, etiam si objectum sit realiter idem, ut ex supra dictis patet (quæst. XVII. art. 6. & 1. 2. quæst. LII. art. 2. ad 1.) Sed multe sunt rationes diligendi Deum, quia ex singulis beneficiis ejus percipit debitorum sumus dilectionis ipsius. Ergo caritas non est una virtus.

3. Præterea. Sub caritate includitur amicitia ad proximum. Sed Philosophus in VIII. Ethic. (cap. XI. & XII.) ponit diversas species amicitie. Ergo caritas non est una virtus, sed multiplicatur in diversas species.

Sed contra. Sicut objectum fidei est Deus, ita & caritatis. Sed fides est una virtus propter unitatem divine veritatis, secundum illud ad Ephes. 1. 5. Una fides. Ergo etiam caritas est una virtus propter unitatem divine bonitatis.

Respondeo dicendum, quod caritas, sicut dictum est (art. 1. huj. quæst.) est quedam am-

amicitia hominis ad Deum. Diverse autem amicitiarum species accipiuntur uno quidem modo secundum diversitatem finis; & secundum hoc dicuntur tres species amicitie, scilicet amicitia utilis, delectabilis, & honesti: alio modo secundum diversitatem communicationum, in quibus amicitie fundantur, sicut alia species amicitie est consanguineorum, & alia concivium, aut peregrinantium; quarum una fundatur super communicatione naturali, alia super communicatione civili, vel peregrinationis, ut patet per Philosophum in VIII. Ethic. (cap. XI. & XII.)

Neutro autem istorum modorum caritas potest dividi in plura. Nam caritatis finis est unus, scilicet divina bonitas: est etiam una communicatio beatitudinis eternæ, super quam hæc amicitie fundantur. Unde relinquatur quod caritas est simpliciter una virtus, non distincta in plures species.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa recte procederet, si Deus, & proximus ex æquo essent caritatis objecta. Hoc autem non est verum; sed Deus est principale objectum caritatis, proximus autem ex caritate diligitur propter Deum.

Ad secundum dicendum, quod caritate diligitur Deus propter seipsum: unde una sola ratio diligendi attenditur principaliter ad caritatem, scilicet divina bonitas, quæ est ejus substantia, secundum illud Psalm. cv. 1. Cognovit Dominum, quantum bonitas. Aliæ autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundaria, & consequentes ex prima.

Ad tertium dicendum, quod amicitie humane, de qua Philosophus loquitur, est diversus finis, & diversa communicatio: quod in caritate locum non habet, ut dictum est (in cor. art.) Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS VI. 121

Utrum caritas sit excellentissima virtutum.

1. 2. quæst. LXVI. art. 6. III. dist. XXX. art. 4. III. dist. XXXVI. art. 4. corp. & 17. conu. cap. v. ad 13. Colos. 111.

1. 2. quæst. LXVI. art. 6. III. dist. XXX. art. 4. corp. & 17. conu. cap. v. ad 13. Colos. 111.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit excellentissima virtutum. Altiore enim potentia altiore est virtus, sicut & altiore operatio. Sed intellectus est altiore voluntate, quia dirigit ipsam. Ergo fides, quæ est in intellectu, est excellentior caritate, quæ est in voluntate.

2. Præterea. Illud per quod aliud operatur, videtur eo esse inferius, sicut minister, per quem domus aliquid operatur, est infe-

rior domino. Sed fides per dilectionem operatur, ut habetur ad Galat. v. 6. 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 objectum est bonum, spes autem objectum est bonum arduum. Ergo spes est excellentior caritate.

Sed contra est quod dicitur I. ad Corinth. XI. 13. Major bonum est caritas.

Respondeo dicendum, quod cum bonum in humanis actibus attendatur, secundum quod regulantur debita regula, necesse est quod virtus humana, quæ est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam. Est autem duplex regula humanorum actuum, ut supra dictum est (art. 3. huj. quæst.) scilicet ratio humana, & Deus; sed Deus est prima regula, à qua etiam humana ratio regulanda est. Et ideo virtutes theologice, quæ consistunt in attingendo illam regulam primam, eo quod eorum objectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus, vel intellectualibus, quæ consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod oportet quod etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quæ magis Deum attingit.

Semper autem id quod est per se, majus est eo quod est per aliud. Fides autem, & 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; & ideo caritas est excellentior fide, & spe, & per consequens omnibus aliis virtutibus; sicut etiam prudentia, quæ attingit rationem secundum se, est excellentior quam alia virtutes morales, quæ attingunt rationem, secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus, vel passionibus humanis.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio intellectus completur, secundum quod intellectum est in intelligente: & ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus. Operatio autem voluntatis, & cujuslibet virtutis appetitive perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum: & ideo dignitas operationis appetitive attenditur secundum rem quæ est objectum operationis. Ea autem quæ sunt infra animam, nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis: quia unumquodque est in aliquo per modum ejus in quo est, ut habetur in Lib. de causis (prop. 12. & 20.) Quæ vero sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis quam sint in anima. Et ideo eorum quæ sunt infra nos, nobilior est cog-

cognitio quam dilectio: propter quod Philosophus in VI. Ethic. (cap. vii. & xii.) prætulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quæ sunt supra nos, & præcipue Dei dilectio cognitioni præferretur. Et ideo caritas est excellentior fide.

Ad secundum dicendum, quod fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, ut dominus per servum; sed sicut per formam propriam: & ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod idem bonum est objectum caritatis, & 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 (a) unitum est, non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quod caritas est perfectior spe.

## ARTICULUS VII. 122

Utrum sine caritate possit esse aliqua vera virtus.  
1. 2. quæst. lxxv. art. 2. & 4. & ver. quæst. xlv. art. 6. & quod xxii. art. 1. 2. fin.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod sine caritate possit esse aliqua vera virtus. Virtutes enim proprium est bonum actum producere. Sed illi qui non habent caritatem, faciunt aliquos bonos actus; puta dum mudum vestiunt, famelicum pascunt, & similia operantur. Ergo sine caritate potest esse aliqua vera virtus.

2. Præterea. Caritas non potest esse sine fide; procedit enim ex fide non fide, ut Apostolus dicit I. ad Timoth. i. Sed in infidelibus potest esse vera caritas, dum concupiscentias cohibent; & vera iustitia, dum recte iudicant. Ergo vera virtus potest esse sine caritate.

3. Præterea. Scientia, & ars virtutes quadam sunt, ut patet in VI. Ethic. (cap. i. 11. & 12.) Sed huiusmodi inveniuntur in hominibus peccatoribus non habentibus caritatem. Ergo vera virtus potest esse sine caritate.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Corinth. xii. 3. Si distribueris in cibos pauperum omnes facultates meas, & si tradideris corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habentem, nihil mihi prodest. Sed virtus vera multum prodest, secundum illud Sapient. vi. 17. 7. Sobrietatem, & iustitiam docet, prudentiam, & virtutem; quibus in vita nihil est utilius hominibus. Ergo sine caritate vera virtus esse non potest.

(a) Et cum msa. Tarrac. & Alcan. editi possim. Al. unum.

Respondeo dicendum, quod virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lvi. art. 3.) 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, & alius proximus; ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum, & universale; & aliud proximum, & particulare. Ultimum quidem, & principale bonum hominis est Dei fructio, secundum illud Psalm. lxxxi. 27. *Mibi albaverunt Deo bonum est*; & ad hoc ordinatur homo per caritatem.

Bonum autem secundarium, & quasi particulare hominis potest esse duplex: una quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens, & verum, quia adducit ad finalem bono. Sic ergo patet quod virtus vera simpliciter est illa quæ ordinat ad principalem bonum hominis, sicut etiam Philosophus in VII. Physic. (text. 174.) dicit, quod virtus est dispositio profectiva ad optimum.

Et sic nulla vera virtus potest esse sine caritate. Sed si accipiamus 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, quæ excogitant diversa genera lucrorum; & avarorum iustitia, quæ gravium damnorum metu continentur aliena; & avarorum temperantia, quæ luxuriam, quæ sumptuosa est, cohibent appetitum; & avarorum fortitudo, quæ ut ait Horatius Lib. I. epist. 1.

*Per mare pauperem fugiant, per saxa, per ignis;*

ut Augustinus dicit in IV. Lib. contra Julianum (cap. 111. circ. med.) Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis, vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale, & perfectum bonum.

Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod actus alicujus caritate carentis potest esse duplex. Unus quidem secundum hoc quod caritate caret, utpote cum facit aliquid in ordine ad id per quod caret caritate: & talis actus semper est malus, sicut Augustinus dicit in IV. cont.

tra Julianum (cap. 111. a med.) quod actus infidelis, in quantum est infidelis, semper est peccatum, etiam si nudum operatur, vel quicquid aliud huiusmodi faciat, ordinans ad finem suæ infidelitatis. Alius autem potest esse actus caritate carentis, non secundum id quod caritate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem, vel spem, vel etiam naturæ bonum, quod non rotum per peccatum tollitur; ut supra dictum est (quæst. x. art. 4. & 1. 2. quæst. lxxxv. art. 1. & 2.) Et secundum hoc siue caritate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere, non tamen perfecte bonus, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

Ad secundum dicendum, quod cum finis se habeat in agibilibus, sicut principium in speculabilibus, sicut non potest esse simpliciter vera scientia, si desit recta æstimatio de primo, & 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.

Ad tertium dicendum, quod scientia, & ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ad ultimum finem humanæ vitæ, sicut virtutes morales, quæ simpliciter faciunt hominem bonum, ut supra dictum est (in corp. art. & 1. 2. quæst. lxxii. art. 1.) Et ideo non est similis ratio.

## ARTICULUS VIII. 123

Utrum caritas sit forma virtutum.

Sup. quæst. lv. art. 3. & III. dist. xxiii. quæst. 111. art. 1. quæst. 1. & dist. xxvii. quæst. 11. art. 4. quæst. 3. & ver. quæst. xiv. art. 3. & ver. quæst. 11. art. 3.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit forma virtutum. Forma enim alicujus rei vel est exemplaris, vel essentialis. Sed caritas non est forma exemplaris aliarum virtutum, quia sic oporteret quod alie virtutes essent ejusdem speciei cum ipsa: similiter etiam non est forma essentialis aliarum virtutum, quia non distingueretur ab aliis. Ergo nullo modo est forma virtutum.

2. Præterea. Caritas comparatur ad alias virtutes ut radix, & fundamentum, secundum illud Eph. iii. 17. *In caritate radicati, & 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, & finis, & efficiens non coincidunt in idem numero, ut patet in II. Physic. (text. 70.) Sed caritas dicitur finis, & mater virtutum. Ergo non debet dici forma virtutum.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (simple. in princ. comment. cap. viii. l. Cor.) caritatem esse formam virtutum.

Respondeo dicendum, quod in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis. Cujus ratio est, quia principium moralium actuum est voluntas; cuius objectum, & 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 & formam.

Manifestum est autem secundum prædicta (art. præc.) quod per caritatem ordinatur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem: & secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum; & pro tanto dicitur esse forma virtutum: nam & ipse virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas dicitur esse forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter, aut essentialiter, sed magis effective, in quantum scilicet omnibus formam imponit, secundum modum prædictum (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod caritas comparatur fundamento, & radici, in quantum ex ea sustentantur, & nutruntur omnes alie virtutes; & non secundum rationem, quia fundamentum, & radix habent rationem cause materialiæ.

Ad tertium dicendum, quod caritas dicitur finis aliarum virtutum, quia omnes alie virtutes ordinantur 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 XXIV.

De caritatis subiecto,

in duodecim articulis divisæ.

Deinde considerandum est de caritate in comparatione ad subiectum: & circa hoc quaeruntur duodecim.

Primo, utrum caritas sit in voluntate tantum in subiecto.

Secundo, utrum caritas causetur in homine ex actibus præcedentibus, vel ex infusione divina.

Tercio, utrum infundatur secundum capacitatem naturalium.

Quarto, utrum augeatur in habente ipsam.

Quin-

cognitio quam dilectio: propter quod Philosophus in VI. Ethic. (cap. vii. & xii.) prætulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quæ sunt supra nos, & præcipue Dei dilectio cognitioni præferretur. Et ideo caritas est excellentior fide.

Ad secundum dicendum, quod fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, ut dominus per servum; sed sicut per formam propriam: & ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod idem bonum est objectum caritatis, & 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 (a) unitum est, non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quod caritas est perfectior spe.

## ARTICULUS VII. 122

Utrum sine caritate possit esse aliqua vera virtus.  
1. 2. quæst. lxxv. art. 2. & 4. & ver. quæst. xlv. art. 6. & quod xxii. art. 1. 2. fin.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod sine caritate possit esse aliqua vera virtus. Virtutes enim proprium est bonum actum producere. Sed illi qui non habent caritatem, faciunt aliquos bonos actus; puta dum mudum vestiunt, famelicum pascunt, & similia operantur. Ergo sine caritate potest esse aliqua vera virtus.

2. Præterea. Caritas non potest esse sine fide; procedit enim ex fide non fide, ut Apostolus dicit I. ad Timoth. 1. Sed in infidelibus potest esse vera caritas, dum concupiscentias cohibent; & vera iustitia, dum recte iudicant. Ergo vera virtus potest esse sine caritate.

3. Præterea. Scientia, & ars virtutes quadam sunt, ut patet in VI. Ethic. (cap. 1. 1. & 10.) Sed huiusmodi inveniuntur in hominibus peccatoribus non habentibus caritatem. Ergo vera virtus potest esse sine caritate.

Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Corinth. xii. 3. Si distribueris in cibos pauperum omnes facultates meas, & si tradideris corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habentem, nihil mihi prodest. Sed virtus vera multum prodest, secundum illud Sapient. vii. 7. Sobrietatem, & iustitiam docet, prudentiam, & virtutem; quibus in vita nihil est utilius hominibus. Ergo sine caritate vera virtus esse non potest.

(a) Et cum msa. Tarraco. & Alcan. editi possim. Al. unum.

Respondeo dicendum, quod virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lvi. art. 3.) 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, & alius proximus; ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum, & universale; & aliud proximum, & particulare. Ultimum quidem, & principale bonum hominis est Dei fructio, secundum illud Psalm. lxxxi. 27. *Mibi albaverunt Deo bonum est*; & ad hoc ordinatur homo per caritatem.

Bonum autem secundarium, & quasi particulare hominis potest esse duplex: una quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens, & verum, quia adducit ad finalem bono. Sic ergo patet quod virtus vera simpliciter est illa quæ ordinat ad principalem bonum hominis, sicut etiam Philosophus in VII. Physic. (text. 174) dicit, quod virtus est dispositio profectiva ad optimum.

Et sic nulla vera virtus potest esse sine caritate. Sed si accipiamus 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, quæ excogitant diversa genera lucrorum; & avarorum iustitia, quæ gravium damnorum metu continentur aliena; & avarorum temperantia, quæ luxurie, quæ sumptuosa est, cohibent appetitum; & avarorum fortitudo, quæ ut ait Horatius Lib. I. epist. 1.

*Per mare pauperem fugiant, per saxa, per ignis;*

ut Augustinus dicit in IV. Lib. contra Julianum (cap. 111 circ. med.) Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis, vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale, & perfectum bonum.

Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest.

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: & talis actus semper est malus, sicut Augustinus dicit in IV. cont.

tra Julianum (cap. 111. a med.) quod actus infidelis, in quantum est infidelis, semper est peccatum, etiam si nudum operatur, vel quicquid aliud huiusmodi faciat, ordinans ad finem suæ infidelitatis. Alius autem potest esse actus caritate carentis, 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 (quæst. x. art. 4. & 1. 2. quæst. lxxxv. art. 1. & 2.) Et secundum hoc siue caritate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere, non tamen perfecte bonus, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

Ad secundum dicendum, quod cum finis se habeat in agibilibus, sicut principium in speculabilibus, sicut non potest esse simpliciter vera scientia, si desit recta æstimatio de primo, & 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.

Ad tertium dicendum, quod scientia, & ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ad ultimum finem humanæ vitæ, sicut virtutes morales, quæ simpliciter faciunt hominem bonum, ut supra dictum est (in corp. art. & 1. 2. quæst. lxxii. art. 1.) Et ideo non est similis ratio.

## ARTICULUS VIII. 123

Utrum caritas sit forma virtutum.

Sup. quæst. lv. art. 3. & III. dist. xxiii. quæst. 111. art. 1. quæst. 1. & dist. xxvii. quæst. 11. art. 4. quæst. 3. & ver. quæst. xiv. art. 3. & ver. quæst. 11. art. 3.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit forma virtutum. Forma enim alicuius rei vel est exemplaris, vel essentialis. Sed caritas non est forma exemplaris aliarum virtutum, quia sic oporteret quod alie virtutes essent ejusdem speciei cum ipsa: similiter etiam non est forma essentialis aliarum virtutum, quia non distingueretur ab aliis. Ergo nullo modo est forma virtutum.

2. Præterea. Caritas comparatur ad alias virtutes ut radix, & fundamentum, secundum illud Eph. iii. 17. *In caritate radicati, & 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, & finis, & efficiens non coincidunt in idem numero, ut patet in II. Physic. (text. 70.) Sed caritas dicitur finis, & mater virtutum. Ergo non debet dici forma virtutum.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (simple. in princ. comment. cap. viii. l. Cor.) caritatem esse formam virtutum.

Respondeo dicendum, quod in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis. Cujus ratio est, quia principium moralium actuum est voluntas; cuius objectum, & 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 & formam.

Manifestum est autem secundum prædicta (art. præc.) quod per caritatem ordinatur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem: & secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum; & pro tanto dicitur esse forma virtutum: nam & ipse virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas dicitur esse forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter, aut essentialiter, sed magis effective, in quantum scilicet omnibus formam imponit, secundum modum prædictum (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod caritas comparatur fundamento, & radici, in quantum ex ea sustentantur, & nutruntur omnes alie virtutes; & non secundum rationem, quia fundamentum, & radix habent rationem cause materialiæ.

Ad tertium dicendum, quod caritas dicitur finis aliarum virtutum, quia omnes alie virtutes ordinantur 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 XXIV.

De caritatis subiecto,

in duodecim articulis divisæ.

Deinde considerandum est de caritate in comparatione ad subiectum: & circa hoc quaeruntur duodecim.

Primo, utrum caritas sit in voluntate tantum in subiecto.

Secundo, utrum caritas causetur in homine ex actibus præcedentibus, vel ex infusione divina.

Tercio, utrum infundatur secundum capacitatem naturalium.

Quarto, utrum augeatur in habente ipsam.

Quin-

eo quod inest subiecto; & secundum hoc augetur in eo qui certius eadem se habita cognoscit nunc quam prius. Similiter etiam & caritas habet duplicem quantitatem; sed secundum eam quæ est ex parte obiecti, non augetur, ut dictum est (in corp.) Unde relinquatur quod per solam intentionem augetur.

Ad secundum dicendum, quod additio luminis ad lumen potest intelligi sic, quod intenditur in aere propter diversitatem luminarium causantium lumen; sed talis distinctio non habet locum in proposito: quia non est nisi unum luminare influens lumen caritatis.

Ad tertium dicendum, quod infusio caritatis importat quandam mutationem secundum habere caritatem, & non habere: & ideo oportet quod aliquid adveniat quod prius non infuit. Sed augmentatio caritatis importat mutationem secundum magis, & minus habere: & ideo non oportet quod aliquid infuit quod prius non infuit; sed quod magis infuit quod prius minus inerat. Et hoc est quod facit Deus, caritatem augendo, scilicet quod magis infuit, & quod perfectius similitudo Spiritus Sancti participetur in anima.

## ARTICULUS VI. 129

Utrum quilibet actu caritatis caritas augetur.

1. 2. quæst. 111. art. 3. & I. dist. XIX. quæst. 11. art. 3.

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod quolibet actu caritatis caritas augetur. Quod enim potest id quod majus est, potest id quod minus est. Sed quilibet actus caritatis potest mereri vitam æternam; quæ majus est quam simplex caritatis augmentum, quia vita æterna includit caritatis perfectionem. Ergo multo magis quilibet actus caritatis caritatem auget.

2. Præterea. Sicut habitus virtutum acquiruntur generatur ex actibus; ita etiam augmentum caritatis causatur per actum caritatis. Sed quilibet actus virtuosus operatur ad virtutis generationem. Ergo etiam quilibet actus caritatis operatur ad caritatis augmentum.

3. Præterea. Gregorius dicit (in Pastoral. P. III. cap. 1. admonit. 35. à med. & Bernard. epist. xci. & serm. 2. in fest. Purific. in fin.) quod in via Dei hæc retrocedere est. Sed nullus, dum movetur actu caritatis, retrocedit. Ergo quomodo movetur actu caritatis, procedit in via Dei. Ergo quolibet actu caritatis caritas augetur.

(a) A. tempore. (b) Ita ms. passim & s. l. Garcia, & Nicolajus si augetur tantum in tanto tempore. (c) Ita passim. Edit. Rom. pro quo habet. quousque. Cod. A. can. in affectum ferventiorum, quo conetur &c.

Sed contra est quod effectus non excedit virtutem causæ. Sed quandoque aliquis a diu caritatis cum aliquo (a) tempore, vel remissione committitur. Non ergo perducit ad excellentiorem caritatem, sed magis disponit ad minorem.

Respondeo dicendum, quod augmentum spirituale caritatis quodammodo simile est corporali augmento. Augmentum autem corporale in animalibus, & plantis non est motus continuus; ita scilicet quod (b) si aliquid tantum augetur in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis augetur, sicut contingit in motu locali: sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum, & nihil augens actu; & postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo ipsum 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; & habilitate crescente, homo prorsum (c) in actum ferventiorum dilectionis, quo conetur ad caritatis profectum: & tunc caritas augetur in actu.

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.

Ad secundum dicendum, quod etiam in generatione virtutis acquiritur non quilibet actus complet generationem virtutis; sed quilibet operatur ad eam ut disponens; & ultimus, qui est perfectior, agens in virtute omnium præcedentium reducit eam in actum; sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem.

Ad tertium dicendum, quod in via Dei procedit aliquis, non solum dum actu caritas eius augetur, sed etiam dum disponitur ad eius augmentum.

AR-

## ARTICULUS VII. 130

Utrum caritas augetur in infinitum.

III. dist. xxv. quæst. 2. art. 4. & vers. quæst. 11. art. 11. & quæst. 11. art. 2. ad 10.

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod caritas non augetur in infinitum. Omnis enim motus est ad aliquem finem, & terminum, ut dicitur in II. Metaph. (text. 8. & 9.) Sed augmentum caritatis est quidam motus. Ergo tendit ad aliquem finem, & terminum. Ergo caritas in infinitum non augetur.

2. Præterea. Nulla forma excedit capacitatem sui subiecti. Sed capacitas creaturæ rationalis, quæ est subiectum caritatis, est finita. Ergo caritas in infinitum augeti non potest.

3. Præterea. Omne finitum per continuum augmentum potest pertingere ad quantitatem alterius finiti quantumcumque majoris; nisi forte id quod accrescit per augmentum, semper sit minus & minus; sicut Philosophus dicit in III. Physic. (text. 17. & seq.) quod si unæ 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 diversis, ea scilicet ex qua additur, & ea cui additur quod ex alia subtrahitur. Quod in proposito non contingit. Non enim necesse est ut secundum caritatis augmentum sit minus quam primum; sed magis probabile est quod sit æquale, aut majus. Cum ergo caritas patriæ sit quiddam finitum, si caritas viæ in infinitum augeti potest, sequitur quod caritas viæ possit sibi adæquare caritatem patriæ: quod est inconveniens. Non ergo caritas viæ in infinitum potest augeti.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Philip. 111. 12. Non quod jam acceperim, aut jam perfectus sim; sequor autem, si quo modo comprehendam: ubi dicit Glossa (ord. Nicæ de Ly. ex Aug. enar. in Psalm. lxxv. versus fin.) „Nemo fidelium, etsi multum profecerit, dicat, Sufficit mihi. Qui enim hoc dicit, de via exit ante finem.“ Ergo semper caritas in via potest magis ac magis augeti.

Respondeo dicendum, quod terminus augmento alicujus forme potest præfigi tripliciter. Uno modo ex ratione ipsius forme, quæ habet terminatam mensuram, ad quam cum perventum fuerit, non potest ultra procedi in

(a) Vulgata acceperim Scilicet ut sup.

forma; sed si ultra processum fuerit, perveniet ad aliam formam; sicut patet in pallore, cujus terminus per continuum alterationem aliquis transit, vel ad albedinem, vel ad nigredinem perveniens. Alio modo ex parte agentis, cujus virtus non se extendit ad alterius augendum formam in subiecto. Tertio ex parte subiecti, quod non est capax ulterioris 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 agens caritatem est infinitæ virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subiecti terminus huius augmento præfigi non potest: quia semper caritate excrecente, superexcrecit habitus ad ulterioris augmentum. Unde relinquatur quod caritatis augmento nullus terminus præfigatur in hac vita.

Ad primum ergo dicendum, quod augmentum caritatis est ad aliquem finem; sed ille finis non est in hac vita, sed in futura.

Ad secundum dicendum, quod capacitas creaturæ rationalis per caritatem augetur: quia per ipsam cor dilatatur, secundum illud II. ad Corinth. vi. 11. Cor nostrum dilatatum est; & ideo adhuc ulterius manet habitus ad majus augmentum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in his quæ habent quantitatem ejusdem rationis, non autem in his quæ habent diversam rationem quantitatis; sicut lineæ, quantumcumque crecat, non attingit quantitatem superficiei. Non est autem eadem ratio quantitatis caritatis viæ, quæ sequitur cognitionem fidei, & caritatis patriæ, quæ sequitur visionem apertam. Unde non sequitur ratio.

## ARTICULUS VIII. 131

Utrum caritas in hac vita possit esse perfecta.

Inf. quæst. cxxxix. art. 2. & III. dist. xxvi. quæst. 111. art. 4. & dist. xxix. quæst. 1. art. 2. quæst. 1. & 2. & vers. quæst. 2. art. 10. & 11. & op. xxvii. cap. 9. v. 1.

**A**D octavum sic proceditur. Videtur quod caritas in hac vita non possit esse perfecta. Maxime enim hæc perfectio in Apostolis fuit. Sed in eis non fuit: dicit enim Apostolus ad Philip. 111. 12. Non quod jam (a) comprehenderim, aut perfectus sim. Ergo caritas in hac vita perfecta esse non potest.

Pra-

Unde & Apostolus dicit ad Coloss. 1. 12. *Qui dignos nos facit in partem sortis Sanctorum in luminis.*

Ad secundum dicendum, quod forma non excedit materiam proportionem, sed sunt ejusdem generis. Similiter etiam gratia, & gloria ad idem genus referuntur: quia gratia nihil est aliud quam quedam inchoatio gloriæ in nobis. Sed caritas, & natura non pertinent ad idem genus: & ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod Angelus est intellectualis naturæ; & secundum suam conditionem competit ei ut totaliter feratur in omne id in quod feratur, ut in I. habitum est (quæst. 111. art. 6.) Et ideo in superioribus Angelis fuit major conatus; & ad bonum in perleverantibus, & ad malum in cadentibus: & ideo superiorum Angelorum persistentes facti sunt meliores, & cadentes facti sunt peiores alii. Sed homo est naturæ rationalis, cui competit esse quandoque in potentia, & quandoque in actu: & ideo non oportet quod feratur totaliter in id quod feratur; sed ejus qui habet meliorem naturam, potest esse minor conatus, & è converso. Et ideo non est simile.

## ARTICULUS IV.

127

*Utrum caritas augetur possit.*

In 2. quæst. 111. art. 3. & quæst. LXXI. art. 1. & I. dist. XVII. quæst. 11. art. 1. & ver. quæst. 1. art. 11. & quæst. IX. art. 13.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod caritas augetur non possit. Nihil enim augetur nisi quantum. Duplex autem est quantitas, scilicet dimensiva, & virtualis: quarum prima caritati non convenit, cum sic quedam spiritualis perfectio; virtualis autem quantitas attenditur secundum objecta; secundum quæ caritas non crescit, quia minima caritas diligit omnia quæ sunt ex caritate diligenda. Ergo caritas non augetur.

2. Præterea. Id quod est in termino, non recipit augmentum. Sed caritas est in termino, quasi maxima virtutum existens, & 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 augetur essentialiter, nisi forte de novo generetur, vel corrumpatur: quod est inconveniens.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Joan. (implic. tract. LXXIV. parum ante med., & expl. epist. CLXXXV. ol. CVI. inter princ.

& med.) quod caritas meretur augetur, ut aucta mereatur & perfici.

Respondendo dicendum, quod caritas via potest augetur.

Ex hoc enim dicitur 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 via est ut possit augetur: si enim non posset augetur, jam cessaret via processus. Et ideo Apostolus caritatem viam nominat, dicens I. ad Corinth. XII. 31. *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstrabo.*

Ad primum ergo dicendum, quod caritati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas virtualis; quæ non solum attenditur secundum numerum objectorum, ut scilicet plura, vel pauciora diligantur; sed etiam secundum intensiorem actus, ut magis, vel minus aliquid diligatur: & hoc modo virtualis quantitas caritatis augetur.

Ad secundum dicendum, quod caritas est in summo ex parte objecti, in quantum scilicet eius objectum est summum bonum: & ex hoc sequitur quod ipsa sit excellentior aliis virtutibus. Sed non omnis caritas est in summo quantum ad intensiorem actus.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt, caritatem non augetur secundum suam essentiam, sed solum secundum radiationem in subiecto, vel secundum fervorem.

Sed hi propriam vocem ignoraverunt. Cum enim accidens sit, ejus esse est inesse. Unde nihil est aliud ipsam secundum essentiam augetur, quam eam magis inesse subiecto; quod est magis eam radicari in subiecto. Similiter etiam ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum. Unde idem est ipsam augetur secundum essentiam, & ipsam habere efficaciam ad producendum ferventioris dilectionis actum. Augetur ergo essentialiter, non quidem ita quod esse incipiat, vel esse desinat in subiecto, sicut objecto illa procedit; sed ita quod magis, ac magis in subiecto esse incipiat.

## ARTICULUS V.

128

*Utrum caritas augetur per additionem.*

In 2. quæst. 111. art. 2. & I. dist. XVII. quæst. 11. art. 2. & ver. quæst. 1. art. 11. cor. & ad 10. & 12.

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod caritas augetur per additionem. Sicut enim est augmentum secundum quantitatem

corporalem, ita secundum quantitatem virtutalem. Sed augmentum quantitatis corporalis fit per additionem: dicit enim Philosophus in I. de generat. (text. 31.) quod augmentum est processus magnitudinis additionem. Ergo etiam augmentum caritatis, quod est secundum virtutalem quantitatem, erit per additionem.

2. Præterea. Caritas in anima est quoddam spirituale lumen, secundum illud I. Joan. 1. 10. *Qui diligit fratrem suum, in lumine manet.* Sed lumen crescit in aere per additionem, sicut in domo lumen crescit, alia candela superaccensa. Ergo etiam caritas crescit in anima per additionem.

3. Præterea. Augetur caritatem ad Deum pertinet, sicut & ipsam creare, secundum illud II. ad Corinth. IX. 10. *Augeret incrementa frugum iustitie vestre.* 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 additum simplici non facit aliquid majus, ut probatur in III. Physic. (text. 39.) & III. Metaph. (text. 16.) Ergo caritas non augetur per additionem.

Respondendo dicendum, quod omnis additio est aliquid ad aliquid. Unde in omni additio oportet saltem præintelligere distinctionem eorum quorum unum additur alteri ante ipsam additionem. Si ergo caritas addatur caritati, oportet præsupponi caritatem additam, ut distinctam à caritate cui additur, non quidem ex necessitate secundum esse, sed saltem secundum intellectum. Posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augetur, addendo aliquam magnitudinem non prius existentem, sed tunc creatam: quæ quamvis prius non fuerit in rerum natura, habet tamen in se unde ejus distinctio intelligi possit à quantitate cui additur. Si ergo 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 objectorum diversitatem; distinctio vero secundum numerum est secundum diversitatem subiecti. Potest ergo contingere quod aliquis habitus per additionem augetur, dum extenditur ad quedam objecta ad quæ prius se non extendebat; & sic augetur scientia Geometriæ in eo qui de novo incipit scire aliqua geometricalia quæ prius nesciebat. Hoc autem non

— S. Th. Op. The. III.

(a) Ita cod. Alcan. & edit. Patav. 1712. nisi quod hæc habet consequuntur. Al. consequuntur esse ipsius forme, (item rei) formam &c.

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 additur.

Relinquitur ergo quod si fiat additio caritatis ad caritatem, hoc fiat præsupposita distinctione secundum numerum, quæ est secundum diversitatem subiectorum: sicut albedo augetur per hoc quod album additur albo, quamvis hoc augmento non fiat aliquid 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 majorem diligentem, non autem magis diligentem. Relinquitur ergo quod nullo modo caritas augetur potest per additionem caritatis ad caritatem, sicut quidam ponunt.

Sic ergo caritas augetur solum per hoc quod subiectum magis ac magis participat caritatem, id est secundum quod magis reducitur in actum illius, ac magis subditur illi. Hic enim est augmenti modus: propterea cuiuslibet forme quæ intenditur, eo quod est hujus forme totaliter consistit in eo quod inhaeret susceptibili. Et ideo cum magnitudo rei (a) consequitur esse ipsam, formam esse majorem; hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam adventive. Hoc enim esset, si forma haberet aliquam quantitatem ex se ipsa, non per comparisonem ad subiectum. Sic ergo & caritas augetur per hoc quod intenditur in subiecto; & hoc est ipsam augetur secundum essentiam: non autem per hoc quod caritas addatur caritati.

Ad primum ergo dicendum, quod quantitas corporalis habet aliquid, in quantum est quantitas, & aliquid, in quantum est forma accidentalis. In quantum est quantitas, habet quod sit distinguibilis secundum situm, vel secundum numerum; & ideo hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem, ut patet in animalibus. In quantum vero est forma accidentalis, est distinguibilis solum secundum subiectum; & secundum hoc habet proprium augmentum, sicut & alia forme accidentales, per modum intensiōnis ejus in subiecto; sicut patet in his quæ rarefiunt, ut probatur in IV. Physic. (text. 80. & seq.) Et similiter etiam scientia habet quantitatem, in quantum est habitus, ex parte objectorum; & sic augetur per additionem, in quantum aliquis plura cognoscit: habet etiam quantitatem, in quantum est quedam forma accidentalis, ex

P 2

®



Quinto, utrum augeatur per additionem.  
Sexto, utrum quolibet actu augeatur.  
Septimo, utrum augeatur in infinitum.  
Octavo, utrum caritas via 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 I. 124

Utrum voluntas sit subiectum caritatis.

III. dist. xxvii. quæst. 11. art. 3. & dist. xxx. art. 1. corp. & c. quæst. xiv. art. 3. corp. & ad 5. & 12.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit subiectum caritatis. Caritas enim amor quidam est. Sed amor secundum Philosophum (Lib. II. Top. 111. in explic. loci 25.) est in concupiscibili. Ergo & caritas est in concupiscibili, & non in voluntate.

2. Præterea. Caritas est principalissima virtutum, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 6.) Sed subiectum virtutis est ratio. Ergo videtur quod caritas sit in ratione, & non in voluntate.

3. Præterea. Caritas se extendit ad omnes actus humanos secundum illud I. ad Corinth. ult. 14. Omnia vestra in caritate fiunt. Sed principium humanorum actuum est liberum arbitrium. Ergo videtur quod caritas maxime sit in libero arbitrio sicut in subiecto, & 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, sensitivus scilicet, & intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in I. habitum est (quæst. lxxx. art. 2.) 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 aliquid bonum sensibile, sed bonum divinum, quod solo intellectu cognoscitur.

Et ideo caritatis subiectum non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, id est voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod concupiscibilis est pars appetitus sensitivi, non autem appetitus intellectivi, ut in I. ostensum

est (quæst. lxxx. art. 2.) 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.

Ad secundum dicendum, quod voluntas etiam secundum Philosophum in III. de Anima (text. 42.) in ratione est. Et ideo per hoc quod caritas est in voluntate, non est aliena à ratione. Tamen ratio non est regula caritatis, sicut humanarum virtutum; sed regulatur à Deo sapientia, & excedit regulam rationis humanæ, secundum illud Ephes. 111. 19. Supereminentem scientia caritatem Christi. Unde non est in ratione sicut in subiecto, sicut prudentia; neque sicut in regulato, sicut iustitia, vel temperantia; sed solum per quamdam affectionem voluntatis ad rationem.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium non est alia potentia à voluntate, ut in I. dictum est (quæst. lxxx. art. 4.) Et tamen caritas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cuius actus est eligere. Electio enim est eorum que sunt ad finem. Voluntas autem est ipsius finis, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 11. circ. med.) Unde caritas, cuius obiectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio.

## ARTICULUS II. 125

Utrum caritas causetur in nobis ex infusione.

I. dist. xvii. quæst. 11. art. 2. & 3. & III. cant. cap. cl. & opus. xv. cap. 111. & Rom. viii. lect. 5.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non causetur in nobis ex infusione. Illud enim quod est commune omnibus creaturis, naturaliter hominibus inest. Sed, sicut Dionysius dicit in iv. cap. de div. Nom. (par. 1. lect. 5.) amabile est diligibile, & amabile est bonum divinum, quod est obiectum caritatis. Ergo caritas inest nobis naturaliter, & 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 Timothei. 1. 5. Finis præcepti est caritas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta. Sed hæc tria pertinent ad actus humanos. Ergo caritas causatur in nobis ex actibus præ-

## ARTICULUS III. 126

Utrum caritas infundatur secundum capacitatem naturalium.

I. P. quæst. lxi. art. 6. & I. dist. xvii. quæst. 1. art. 3. & III. dist. xxxi. art. 4.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas infundatur secundum capacitatem naturalium. Dicitur enim Mach. xxv. 15. quod dedit unicuique secundum propriam virtutem. Sed caritatem nulla virtus præcedit in homine, nisi naturalis: quia sine caritate nulla est virtus, ut dictum est (quæst. præc. art. 7.) Ergo secundum quantitatem virtutis naturalis infunditur homini caritas à Deo.

2. Præterea. Omnium ordinationum ad invicem secundum proportionem primo; sicut videmus quod in rebus naturalibus forma proportionatur materie, & in donis gratiis gloria proportionatur gratiæ. Sed caritas, cum sit perfectio nature, comparatur ad capacitatem naturalem sicut secundum ad primum. Ergo videtur quod caritas infundatur secundum naturalium capacitatem.

3. Præterea. Homines, & Angeli secundum eandem rationem participant beatitudinem, quia in utroque est similitudo beatitudinis ratio, ut habetur Matth. xxii. & Luc. xxv. Sed in Angelis caritas, & alia dona gratiæ sunt data secundum capacitatem naturalium, ut Magister dicit II. dist. II. Lib. Sent. Ergo idem videtur esse in hominibus.

Sed contra est quod dicitur Joan. 111. 8. Spiritus, ubi vult spirat: & I. ad Cor. xii. 11. Hæc omnia operatur unus & idem Spiritus, dividens singulis prout vult. Ergo caritas datur non secundum capacitatem naturalium; sed secundum voluntatem Spiritus sui dona distribuentis.

Respondeo dicendum, quod unicuique rei quantitas dependet à propria causa rei, quia universalior causa effectum maiorem producit. Caritas autem, cum superexcedat proportionem nature humanæ, ut dictum est (art. præc.) non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia Spiritus Sancti cum infundentis. Et ideo quantitas caritatis non dependet ex conditione nature, vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate Spiritus Sancti distribuentis sua dona, prout vult. Unde & Apost. dicit ad Eph. 1. 7. Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod illa virtus secundum quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio, vel preparatio præcedens, sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem, vel conatum prævenit Spiritus Sanctus movens mentem hominis vel plus, vel minus, secundum suam voluntatem.

præcedentibus, & non ex infusione.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. v. 5. Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (quæst. præc. art. 1.) caritas est amicitia quædam hominis ad Deum, fundata super communicatione beatitudinis æternæ. Hæc autem communicatio non est secundum dona naturalia, sed secundum dona gratuita: quia, ut dicitur Rom. vi. 23. gratia Dei vita æterna. Unde & ipsa caritas facultatem nature excedit. Quod autem excedit nature 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 esse acquisita: sed per infusionem Spiritus Sancti, qui est amor Patris, & Filii, cuius participatio in nobis est ipsa caritas (a) creata, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.)

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de dilectione Dei, quæ fundatur super communicatione naturalium bonorum: & ideo naturaliter omnibus inest. Sed caritas fundatur super quadam communicatione supernaturali. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus secundum se est maxime cognoscibilis, non tamen à nobis propter defectum nostre cognitionis: quæ dependet à rebus sensibilibus; ita etiam Deus in se est maxime diligibilis, in quantum est obiectum beatitudinis. Sed hoc modo non est maxime diligibilis à nobis, propter inclinationem affectus nostre ad visibilia bona. Unde patet quod ad Deum maxime diligendum hoc modo necesse est quod nostris cordibus caritas infundatur.

Ad tertium dicendum, quod cum caritas dicitur in nobis procedere ex corde puro, & conscientia bona, & 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 (tract. 28. in epist. Joan. ante med.) quod timor introducit caritatem, & de hoc quod dicitur in Glossa (inter. in princ.) Matth. 1. quod fides generat spem, & spes caritatem.

2. Præterea Augustinus dicit in Lib. xxxiii. Qq. (quæst. xxxvi. circ. princ.) quod *nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis sed ubi est perfectio caritatis, nulla est cupiditas*. Sed hoc non potest esse in hac vita, in qua sine peccato vivere non possumus, secundum illud I. Joan. 1. 8. *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*. Omne autem peccatum ex aliqua inordinata cupiditate procedit. Ergo in hac vita caritas perfecta esse non potest.

3. Præterea illud quod jam perfectum est, non potest ulterius crescere. Sed caritas in hac vita semper potest augeri, ut dictum est (art. præc.) Ergo caritas in hac vita non potest esse perfecta.

Sed contra est quod Augustinus dicit super I. Canon. Joan. (tract. v. ante med.) *Caritas, cum fuerit roborata, perficitur; cum autem ad perfectionem venerit, dicitur, Capito dissolvi, & 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 ejus est infinita: unde infinite diligibilis est. Nulla autem creatura potest eum diligere infinite, cum qualibet virtus creata sit finita. Unde per hunc modum nullius creaturae caritas potest esse perfecta, sed solum caritas Dei, qua seipsum diligit.

Ex parte vero diligentis tunc est caritas perfecta, quando diligit tantum, quantum potest. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo sic quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum: & hæc est perfectio caritatis patrie, que non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est, propter humanam vite infirmitatem, semper actu cogitare de Deo, & moveri dilectione ad ipsum. Alio modo ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo, & rebus divinis, prætermittis aliis, nisi quantum necessitas præteritis vite requirit: & ista est perfectio caritatis, que est possibilis in via; non tamen est communis omnibus habentibus caritatem. Tertio modo ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet, vel velit quod divina dilectioni sit contrarium: & hæc perfectio est communis omnibus caritatem habentibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus negat de se perfectionem patrie: unde Glossa (August. Lib. II. de peccator. mer. & remis. cap. xiiii. ad fin.) ibidem dicit, quod

*perfectus erat viator, sed nondum ipsius lineis perfectione pervenit.*

Ad secundum dicendum, quod hoc dicitur propter peccata venialia, que non contrariantur habitui caritatis, sed actui; & ita non repugnant perfectioni vie, sed perfectioni patrie.

Ad tertium dicendum, quod perfectio vie non est perfectio simpliciter: & ideo semper habet quod crescat.

## ARTICULUS IX. 132

*Utrum convenienter distinguantur tres gradus caritatis, incipientis, proficiens, & perfecta.*

*Inf. quæst. clxxxiiii. art. 4. & quæst. clxxxiv. art. 2. & ill. dist. xxxix. quæst. 1. art. 8. & op. lxi. cap. 1. & p. lxxiv.*

AD nonum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres gradus caritatis, scilicet caritas incipiens, proficiens, & perfecta. Inter principium enim caritatis, & ejus ultimam perfectionem sunt multi gradus medii. Non ergo unum solum medium debet poni.

2. Præterea. Statim cum caritas incipit esse, incipit etiam proficere. Non ergo debet distingui caritas proficiens à caritate incipiente.

3. Præterea. Quantumcumque aliquis habeat in hoc mundo caritatem perfectam, potest ejus caritas augeri, ut dictum est (art. 7. huj. quæst.) Sed caritatem augeri est ipsam proficere. Ergo caritas perfecta non debet distingui à caritate proficiente. Inconvenienter ergo prædicuntur tres gradus caritatis assignantur.

Sed contra est quod Augustinus dicit super I. Canon. Joan. (tract. v. post med.) *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 distingui possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones, vel studia, ad que homo perducitur per augmentum: sicut infantilis ætas dicitur, antequam habeat usum rationis; postea autem distinguitur alius status hominis, quando jam incipit loqui, & ratione uti; iterum tertius status ejus est pueritas, cum jam incipit posse generare; & sic deinde, quousque pervenitur ad perfectum.

Ira

## ARTICULUS X. 133

*Utrum caritas possit diminui.*

*I. dist. xviii. quæst. 11. art. 5. & mal. quæst. vii. art. 2.*

AD decimum sic proceditur. Videtur quod caritas possit diminui. Contraria enim nata sunt fieri circa idem. Sed augmentatio, & diminutio sunt contraria. Cum ergo caritas augeatur, ut dictum est supra (art. 4. hujus quæst.) videtur etiam quod possit diminui.

2. Præterea Augustinus X. Confess. (cap. xxxi.) ad Deum loquens, dicit: *Minus te amat qui tecum aliquid amat: & in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. xxxvi. circ. princ.) dicit, quod nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis*. Ex quo videtur quod etiam è 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 Genes. ad lit. (cap. xi. circ. med.) *non ita Deus operatur hominem justum, justificando eum, ut, si abcesserit, maneat in absente quod fecit*. Ex quo potest accipi quod eodem modo Deus operatur in homine, caritatem ejus conservando, quo operatur primo ejus caritatem infundendo. Sed in prima caritatis infusione minus se preparant Deum minorem caritatem infundit. Ergo etiam in conservatione caritatis minus se preparant minorem caritatem conservat. Potest ergo caritas diminui.

Sed contra est quod caritas in Scriptura igni comparatur, secundum illud Cant. viii. 6. *Lampades ejus, scilicet caritatis, lampades ignis, atque flammarum*. Sed ignis, quamdiu manet, semper ascendit. Ergo caritas, quamdiu manet, ascendere potest; sed descendere, id est diminui, non potest.

Respondeo dicendum, quod quantitas caritatis, quam habet in comparatione ad objectum proprium, minui non potest, sicut nec augeri, ut supra dictum est (art. 4. huj. quæst. ad 2.)

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 diminuantur virtutes ex actibus acquisitæ, & quandoque etiam corrumpuntur, ut supra dictum est (1. 2. quæst. 1. 11. art. 3.) Unde de amicitia Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. v. parum à princ.) quod *multas amicitias inappellatio solvit, id est non*

non appellare amicum, vel non colloqui ei. Sed hoc ideo est, quia conservatio uniuscujusque rei dependet ex sua causa. Causa autem virtutis acquiritur est actus humanus. Unde, cessantibus humanis actibus, virtus acquisita diminuitur: & tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in caritate locum non habet, quia caritas non causatur ab humanis actibus, sed solum à Deo, ut supra dictum est (art. 2. hu. quæst.) Unde relinquatur quod etiam cessante actu, propter hoc nec diminuitur, nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione.

Relinquatur ergo quod diminutio caritatis non possit causari nisi vel à Deo, vel ab aliquo peccato. A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis nisi per modum poenæ, secundum quod subtrahit gratiam in poenam peccati. Unde nec ei competit diminueri caritatem nisi per modum poenæ. Poena autem debetur peccato.

Unde relinquatur quod si caritas diminuat, causa diminutionis ejus sit peccatum vel effective, vel meritorie. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit caritatem, sed totaliter corrumpit ipsam & effective, quia omne peccatum mortale contrariatur caritati, ut infra dicitur (art. 12. hu. quæst.) & etiam meritorie, quia cum peccando mortaliter aliquis 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 que sunt ad finem: non autem diminuitur amor finis ex hoc quod aliquis inordinatorem aliquam committit circa ea que sunt ad finem; sicut aliquando contingit quod aliqui infirmi multum amantes sanitatem, inordinate tamen se habent circa diætam observationem; sicut etiam in specialitatis scientiis falsæ opinionis circa ea que deducuntur ex principis non diminuant certitudinem principiorum. Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem caritatis: cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in majori. Deus enim non plus se avertit ab homine quam homo avertit se ab ipso. Unde qui inordinate se habet circa ea que 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; po-

test tamen indirecte dici diminutio caritatis dispositio ad corruptionem ipsius: que sit vel per peccata venialia, vel etiam per cessationem ab exercitio operum caritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod contraria sunt circa idem, quando subiectum æqualiter se habet ad utrumque contrarium. Sed caritas non eodem modo se habet ad augmentum, & diminutionem: potest enim habere causam (a) augentem, sed non potest habere causam minuentem, sicut dictum est (in corp.) Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod duplex est cupiditas. Una quidem, qua finis in creaturis constituitur; & hæc mortificat totaliter caritatem, cum sit venenum ipsius, ut Augustinus dicit ibid. Et hoc facit quod Deus minus amatur, scilicet quam debet amari ex caritate, non quidem caritatem diminuendo, sed eam totaliter tollendo. Et sic intelligendum est quod dicitur: *Minus te amas qui tecum aliquid amas*: subditur enim: *Quod non propter te amas*. 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, (b) que semper diminuitur per caritatem. Sed tamen talis cupiditas caritatem diminueri non potest, ratione jam dicta (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod in infusione caritatis requiritur motus liberi arbitrii, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. cxlxi. art. 3.) Et ideo illud quod diminuit intentionem liberi arbitrii, dispositive operatur ad hoc quod caritas infundenda sit minor. Sed ad conservatorem caritatis non requiritur motus liberi arbitrii: alioquin non remaneret in dormientibus. Unde per impedimentum intentionis motus liberi arbitrii non diminuitur caritas.

## ARTICULUS XI. 134

*Verum caritas semel habita possit amitti.*

III. dist. xxxi. quæst. 1. art. 2. & IV. dist. xiv. quæst. 2. art. 4. quæst. 1. cor. & V. cont. cap. lxxix. & ver. quæst. 11. art. 12.

**A**D undecimum sic proceditur. Videtur quod caritas semel habita non possit amitti. Si enim amitteretur, non amitteretur nisi propter peccatum. Sed ille qui habet caritatem, non potest peccare: dicitur enim I. Joannis 111. 9. *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quia semen ipsius in eo manet*.

(a) Agentem.

(b) Ita cum cod. Alcan. edit. pasim. Theologi non semper.

net; & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est. Caritatem autem non habent nisi filii Dei: ipsa enim est que distinguit inter filios regni, & filios peccationis, ut Augustinus dicit in XV. de Trinit. (cap. xviii. in princ.) Ergo ille qui habet caritatem, non potest eam amittere.

2. Præterea. Augustinus dicit in VIII. de Trinit. (cap. viii. in princ.) quod *dilectio, si non est vera, dilectio dicenda non est*. Sed, sicut ipse (alius Auctor) dicit in epist. ad Julianum Comitem, seu Lib. de salutarib. docum. (cap. viii.) *caritas que deficit potest, nunquam vero a suis*. Ergo neque caritas fuit. Si ergo caritas semel habeatur, nunquam amittitur.

3. Præterea. Gregorius dicit in homil. Pentecostes (xxx. in Evang. paulo à princ.) quod *amor Dei magna operatur, si est; si deficit operari, caritas non est*. Sed nullus magna operando amittit caritatem. Ergo si caritas inest, amitti non potest.

4. Præterea. Liberum arbitrium non inclinatur ad peccandum nisi per aliquid motuum ad peccandum. Sed caritas excludit omnia motiva ad peccandum, & amorem sui, & cupiditatem, & quicquid hujusmodi est. Ergo caritas amitti non potest.

Sed contra est quod dicitur Apocal. 11. 4. *Habeo adversum te pauca, quod primam caritatem reliquisti*.

Respondendo dicendum, quod per caritatem Spiritus Sanctus in nobis habitat, ut ex supra dictis patet (art. 2. quæst. xxi. & xxiv.) Tripliciter ergo possumus considerare caritatem. Uno modo ex parte Spiritus Sancti moventis animam ad diligendum Deum: & 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 velit aliquem movere ad actum caritatis, & quod ipse caritatem amittat peccando. Nam donum perseverantiæ computatur inter beneficia Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur, ut Augustinus dicit in Lib. II. de predestinat. sanctorum (qui est de dono persever. cap. xiv. paulo à princ.)

Alio modo potest considerari caritas secundum propriam rationem: & sic caritas non potest aliquid nisi id quod pertinet ad caritatis rationem. Unde caritas nullo modo potest peccare, sicut nec calor potest infrigidare, & sicut etiam injustitia non potest bonum facere, ut Augustinus dicit in Lib. II. S. Th. Op. Tom. III.

(a) Ita cum cod. Alcan. &amp; Paris. Nicolajns. ipsa essentia divinæ bonitatis. Edit. Rom. ipsa essentia Dei, bonitatis esse essentia, potest amitti.

de fern. Domini in monte (cap. xxiv. paulo à princ.)

Tertio modo potest considerari caritas ex parte subiecti, quod est veritatis secundum arbitrii libertatem. Potest autem argui comparatio caritatis ad hoc subiectum & secundum universalem rationem, qua comparatur forma ad materiam, & secundum specialem rationem, qua comparatur habitus ad potentiam. Est autem de ratione forme quod sit in subiecto amissibiliter, quando non replet totam potentialitatem materie; sicut patet in formis generabilium, & corruptibilium: quia materia horum sic recipit unam formam quod remanet in ea potentia ad aliam formam, quasi non repleta tota materia potentialitate per unam formam; & ideo una forma potest amitti per accceptionem alterius; sed forma corporis celestis, quia replet totam materiam potentialitatem, ita quod non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamissibiliter inest. Sic ergo caritas patrie, quia replet totam potentialitatem rationalis mentis, inquantum scilicet omnis actualis motus ejus fertur in Deum, inamissibiliter habeatur. 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 judicat saporis secundum suam dispositionem; ita mens hominis judicat de aliquo faciendo secundum suam habitualem dispositionem. Unde & Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. v. à med.) quod *qualis unusquisque est, talis sui videtur*. Ibi ergo caritas inamissibiliter habeatur, 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 patrie amitti non potest; caritas autem viæ, in cuius statu non videtur (a) ipsa Dei essentia, quæ est essentia bonitatis, potest amitti.

Ad primum ergo dicendum, quod antequam illa loquitur secundum potentiam Spiritus Sancti, cuius conservatione à peccato immunes redduntur, quos ipse movet, quantum ipse voluerit.

Ad secundum dicendum, quod caritas quæ deficere potest ex ipsa ratione caritatis, vera caritas non est: hoc enim esset, si hoc

Q

hoc in suo amore haberet quoad ad tenentis adhereret, & postea amare desineret: quod non esset vera dilectionis. Sed si caritas amittitur ex mutabilitate subiecti contra propositum exitatis, quod in suo actu includitur, hoc non repugnat veritati caritatis.

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.

Ad quartum dicendum, quod caritas secundum rationem sui actus excludit omnem rationem ad peccandum. Sed quandoque contingit quod caritas actu non agit, & tunc potest intervenire aliquid motivum ad peccandum, cui se concitatur, caritas amittitur.

## ARTICULUS XII.

*Utrum caritas amittatur per unum actum peccati mortalis.*

**A**D duodecimum sic proceditur. Videtur quod caritas non amittatur per unum actum peccati mortalis. Dicit enim Origenes in l. Petri arch. (cap. 111. in fin.) *Si (a) aliquando scietas capere aliquem ex his qui in summo perfectorum consistunt gradu, non videtur quod ad subitum qui evadatur, aut decidat, sed paulatim, & ac nitum 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 (qui est 1x. in fin.) alloquens Petrum: *Vidit in te Dominus non fidem (b) vultam, non dilectionem averam, sed christianitatem sibi turbatam. Aliquid autem scitur, ubi non defuit effectus, & sunt caritatis laus verba formidini.* Et ex hoc, incepte Bernardus (colligitur ex Lib. II. de amore Dei cap. vi. ante med.) quod dicit: *in Petro caritatem non fuisse extinguit, sed sapientiam.* 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, & proximi. Sed aliquis committens aliquod peccatum mortale reinet dilectionem Dei, & proximi, ut videtur: inordinatio enim affectionis circa ea quæ sunt ad finem,

non tollit amorem finis, ut supra dictum est (art. 10. huj. quæst.) Ergo potest remanere caritas ad Deum, existente peccato mortali per inordinatam affectionem circa aliquid temporale bonum.

5. Præterea, Virtutes theologice obiectum est ultimum finis. Sed alie virtutes theologice, scilicet fides, & spes, non excluduntur per unum actum peccati mortalis, immo remanent informes. Ergo etiam caritas potest remanere informis, etiam uno peccato mortali peccato.

Sed contra. Per peccatum mortale fit homo dignus morte æterna, secundum illud Rom. vi. 23. *Suspensio peccati mors.* Sed quis liber habens caritatem habet meritum vite æternæ: dicitur enim Joan. xv. 21. *Si quis diligit me, diligat & Patrem meum; & ego diligam eum, & manifestabo ei meritum suum: in qua quidem manifestatione vita æterna consistit, secundum illud Joan. xviii. 3. *Hæc est vita æterna ut cognoscant te (c) verum Deum, & quem misisti Jesum Christum.* Nullus autem potest esse simul dignus vite æternæ, & morte æterna. Ergo impossibile est quod aliquis habeat caritatem cum peccato mortali. Tollitur ergo caritas per unum actum peccati mortalis.*

Respondetur 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, & quod homo totaliter sit se subiciat, omnia sua referendo in ipsum. Est ergo de ratione caritatis ut sic diligat Deum quod in omnibus velit se ei subicere, & præceptorum ejus regulam in omnibus sequi: quicquid enim contrariatur præceptis ejus, manifeste contrariatur caritati, unde de se habet quod caritatem excludere possit.

Et si quidem caritas esset habitus acquisitus ex virtute subiecti dependens, non opereretur quod statim per unum actum contrarium tolleretur: actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui. Continuatio autem habitus in subiecto non requirit continuationem 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, & conservatione caritatis, sicut Sol in illuminatione aeris, ut dictum est (art. 10. huj. quæst. arg. 3.) Et ideo sicut lumen statim cessaret esse in aere per hoc quod aliquid obstaculum poneretur illuminationi Solis; ita etiam caritas statim de-

(a) *Al.* Si autem scietas. (b) *Ita cod. Alcar. aliique multi.* *Al.* fidem. (c) *Valgata solum Deum verum.*

deficit (a) esse in anima per hoc quod aliquid obstaculum ponitur influentia caritatis à 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 amicitiae, quæ requiritur ut Dei voluntatem sequamur, conlequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus caritatis perdat. Unde & Augustinus dicit VIII. super Gen. ad lit. (cap. 111. in med.) quod homo Deo sibi præfert illuminatur, absque autem continuo tenebratur: à quo non lecorum intervallo, sed voluntatis aversione descendit.

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 precedentem: unde & peccata venialia dicuntur esse dispositio ad mortale, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxxvi. art. 3.) Sed tamen per unum actum peccati mortalis, si eum commiserit, decidit, caritate amissa.

Sed quia ipse subdit, *Si aliquis brevis lapsus acciderit, & cito resipiscat, non penitus evare videtur, potest aliter dici, quod ipse intelligit, eum penitus evacuati, & decidere qui sic decidit, ut ex malitia peccet; quod non statim in viro perfecto à principio contingit.*

Ad secundum dicendum, quod caritas amittitur dupliciter. Uno modo directe per actuale contemptum: & hoc modo Petrus caritatem non amittit. Alio modo indirecte, quando committitur aliquid contrarium caritati, propter aliquam passionem concupiscentiæ, vel timoris: & hoc modo Petrus caritatem faciens caritatem amisit, sed eam cito recuperavit.

Ad tertium patet responsio ex dictis (in corp.)

Ad quartum dicendum, quod non quilibet 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: & hæc inordinatio directe contrariatur caritati, ut dictum est (in corp. & quæst. xx. art. 3.)

Ad quintum dicendum, quod caritas importat unionem quamdam ad Deum, non autem fides, neque spes. Omne autem peccatum mortale constituit in aversione à Deo, ut supra dictum est (ibid.) & ideo omne pec-

catum mortale contrariatur caritati. Non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei, vel spei, sed quædam determinata peccata, per quæ habitus fidei, vel spei tollitur; sicut & per omne peccatum mortale habitus caritatis tollitur. 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 (quæst. xxi. art. 8.)

## QUÆSTIO XXV.

*De objecto caritatis,*

*in duodecim articulis divisâ.*

**D**Einde considerandum est de objecto caritatis.

Circa quod duo consideranda occurrunt. Primo quidem de his quæ sunt ex caritate diligenda. Secundo de ordine diligendorum.

Circa primum quærentur duodecim.

Primo, utrum Solus Deus sit ex caritate diligendus, vel etiam proximus.

Secundo, utrum caritas sit ex caritate diligenda.

Tertio, utrum creature irrationales sint ex caritate diligende.

Quarto, utrum aliquis possit ex caritate seipsum diligere.

Quinto, utrum corpus proprium.

Sexto, utrum peccatores sint ex caritate diligendi.

Septimo, utrum peccatores seipsum diligant.

Octavo, utrum inimici sint ex caritate diligendi.

Nono, utrum sint eis signa amicitiae exhibenda.

Decimo, utrum Angeli sint ex caritate diligendi.

Undecimo, utrum demones.

Duodecimo de enumeratione diligendorum ex caritate.

Q 1

AR-

*Th. Op. Tom. III.*  
(a) *Ita msi. & edit. passim. Nicolaus cum Theologis definit, ut legitur in quæst. de carit. art. 11. Ad 11.*

hoc in suo amore haberet quoad ad tenentis adherere, & postea amare desineret: quod non esset vera dilectionis. Sed si caritas amittitur ex mutabilitate subiecti contra propositum exitatis, quod in suo actu includitur, hoc non repugnat veritati caritatis.

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.

Ad quartum dicendum, quod caritas secundum rationem sui actus excludit omnem rationem ad peccandum. Sed quandoque contingit quod caritas actu non agit, & tunc potest intervenire aliquid motivum ad peccandum, cui se concitatur, caritas amittitur.

## ARTICULUS XII.

Utrum caritas amittatur per unum actum peccati mortalis.

**A**D duodecimum sic proceditur. Videtur quod caritas non amittatur per unum actum peccati mortalis. Dicit enim Origenes in l. Petri arch. (cap. 111. in fin.) Si (a) aliquando scietas capere aliquem ex his qui in summo perfidie gradu, non in ubi non quod ad subitum qui evadit, aut decidat, sed paulatim, hoc enim per partes cum 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 (qui est 1x. in fin.) alloquens Petrum: *Vidit in te Dominus non fidem (b) vestram, non dilectionem averam, sed christianitatem fuisse turbatam. Aliquid autem scietas, ubi non defuit effectus, & sunt caritatis laici verba formidini.* Et ex hoc, incepte Bernardus (colligitur ex Lib. II. de amore Dei cap. vi. ante med.) quod dicit, in Petro caritatem non fuisse extinguitam, sed sapientiam. 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, & proximi. Sed aliquis committens aliquod peccatum mortale reinet dilectionem Dei, & proximi, ut videtur: inordinatio enim affectionis circa ea quæ sunt ad finem,

non tollit amorem finis, ut supra dictum est (art. 10. huj. quæst.) Ergo potest remanere caritas ad Deum, existente peccato mortali per inordinatam affectionem circa aliquid temporale bonum.

5. Præterea, Virtutes theologice obiectum est ultimum finis. Sed alie virtutes theologice, scilicet fides, & spes, non excluduntur per unum actum peccati mortalis, immo remanent informes. Ergo etiam caritas potest remanere informis, etiam uno peccato mortali peccato.

Sed contra. Per peccatum mortale fit homo dignus morte æterna, secundum illud Rom. vi. 23. *Suspensio peccati mors.* Sed quis liber habens caritatem habet meritum vite æternæ: dicitur enim Joan. xv. 21. *Si quis diligit me, diligat & Patrem meum; & ego diligam eum, & manifestabo ei meritum suum:* in qua quidem manifestatione vita æterna consistit, secundum illud Joan. xviii. 36. *Hæc est vita æterna ut cognoscant te (c) verum Deum, & quem misisti Jesum Christum.* Nullus autem potest esse simul dignus vite æternæ, & morte æterna. Ergo impossibile est quod aliquis habeat caritatem cum peccato mortali. Tollitur ergo caritas per unum actum peccati mortalis.

Respondetur 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, & quod homo totaliter sit se subiciat, omnia sua referendo in ipsum. Est ergo de ratione caritatis ut sic diligat Deum quod in omnibus velit se ei subicere, & præceptorum ejus regulam in omnibus sequi: quicquid enim contrariatur præceptis ejus, manifeste contrariatur caritati, unde de se habet quod caritatem excludere possit.

Et si quidem caritas esset habitus acquisitus ex virtute subiecti dependens, non opereretur quod statim per unum actum contrarium tolleretur: actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui. Continuatio autem habitus in subiecto non requirit continuationem 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, & conservatione caritatis, sicut Sol in illuminatione aeris, ut dictum est (art. 10. huj. quæst. arg. 3.) Et ideo sicut lumen statim cessaret esse in aere per hoc quod aliquid obstaculum poneretur illuminationi Solis; ita etiam caritas statim de-

(a) *Al.* Si autem scietas. (b) *Ita cod. Alcar. aliique multi.* *Al.* fidem. (c) *Valgata* solum Deum verum.

deficit (a) esse in anima per hoc quod aliquid obstaculum ponitur influentia caritatis à Deo in animam.

Manifestum est autem quod per quodlibet mortale peccatum, quod divinis præceptis contrariatur, ponitur prædictæ infusio obstaculum: quia ex hoc ipso quod homo eligendo præfert peccatum divinæ amicitiae, quæ requiritur ut Dei voluntatem sequamur, conlequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus caritatis perdat. Unde & Augustinus dicit VIII. super Gen. ad lit. (cap. 111. in med.) quod homo Deo sibi præfert illuminatur, absque autem continuo tenebratur: à quo non lecorum intervallo, sed voluntatis aversione descendit.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Origenes 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 precedentem: unde & peccata venialia dicuntur esse dispositio ad mortale, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxxvi. art. 3.) Sed tamen per unum actum peccati mortalis, si eum commiserit, decidit, caritate amissa.

Sed quia ipse subdit, *Si aliquis brevis lapsus acciderit, & cito resipiscat, non penitus evare videtur*, potest aliter dici, quod ipse intelligit, eum penitus evacuati, & decidere qui sic decidit, ut ex malitia peccet; quod non statim in viro perfecto à principio contingit.

Ad secundum dicendum, quod caritas amittitur dupliciter. Uno modo directe per actuale contemptum: & hoc modo Petrus caritatem non amittit. Alio modo indirecte, quando committitur aliquid contrarium caritati, propter aliquam passionem concupiscentiæ, vel timoris: & hoc modo Petrus caritatem faciens caritatem amittit, sed eam cito recuperavit.

Ad tertium patet responsio ex dictis (in corp.)

Ad quartum dicendum, quod non quilibet 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: & hæc inordinatio directe contrariatur caritati, ut dictum est (in corp. & quæst. xx. art. 3.)

Ad quintum dicendum, quod caritas importat unionem quamdam ad Deum, non autem fides, neque spes. Omne autem peccatum mortale consistit in aversione à Deo, ut supra dictum est (ibid.) & ideo omne pec-

catum mortale contrariatur caritati. Non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei, vel spei, sed quædam determinata peccata, per quæ habitus fidei, vel spei tollitur; sicut & per omne peccatum mortale habitus caritatis tollitur. 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 (quæst. xxi. art. 8.)

## QUÆSTIO XXV.

De objecto caritatis,

in duodecim articulis divisâ.

**D**Einde considerandum est de objecto caritatis.

Circa quod duo consideranda occurrunt. Primo quidem de his quæ sunt ex caritate diligenda. Secundo de ordine diligendorum.

Circa primum quærentur duodecim.

Primo, utrum solus Deus sit ex caritate diligendus, vel etiam proximus.

Secundo, utrum caritas sit ex caritate diligenda.

Tertio, utrum creature irrationales sint ex caritate diligende.

Quarto, utrum aliquis possit ex caritate seipsum diligere.

Quinto, utrum corpus proprium.

Sexto, utrum peccatores sint ex caritate diligendi.

Septimo, utrum peccatores seipso diligant.

Octavo, utrum inimici sint ex caritate diligendi.

Nono, utrum sint eis signa amicitiae exhibenda.

Decimo, utrum Angeli sint ex caritate diligendi.

Undecimo, utrum demones.

Duodecimo de enumeratione diligendorum ex caritate.

Q 1

AR-

*Th. Op. Tom. III.*  
(a) *Ita msi. & edit. passim. Nicolaus cum Theologis definit, ut legitur in quæst. de carit. art. 11. Ad 11.*

male contingere, nisi secundum similitudinem. Secundo quia omnis amicitia fundatur super aliquam communicationem vite: nihil enim ita proprium est amicitie, sicut bona vita, ut patet per Philosophum VIII. Ethic. (cap. 1111. & 14.) Creaturæ autem irrationales non possunt communicationem habere in vita humana, quæ est secundum rationem. Unde nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi forte secundum metaphoram. Tertia ratio est propria caritati: quia caritas fundatur super communicationem beatitudinis æternæ, cuius creatura irrationalis capax non est. Unde amicitia caritatis non potest haberi ad creaturam irrationalem.

Possunt tamen ex caritate diligere creaturæ irrationales, sicut bona quæ illis volumus, in quantum scilicet ex caritate volumus eas conservari ad honorem Dei, & utilitatem hominum: & sic etiam ex caritate Deus eas diligit.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod similitudo vestigi non dat capacitatem vite æternæ, sed similitudo imaginis: unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod fides se potest extendere ad omnia quocumque modo vera; sed amicitia caritatis se extendit ad illa sola quæ nata sunt habere bonum vite æternæ: unde non est simile.

#### ARTICULUS IV. 139

*Utrum homo debeat seipsum ex caritate diligere.*

*I. dist. xxxi. quest. 1. art. 2. ad 3. & III. dist. xxvi. quest. 11. art. 7. cor. & ad 10.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod homo non diligit seipsum ex caritate. Dicit enim Gregorius in quadam hom. (xviii. in Evang. in princ.) quod caritas minus quam inter deos haberi non potest. Ergo ad seipsum nullus aliquid caritatem habere non potest.

2. Præterea. Amicitia de sui ratione importat reamtionem, & æqualitatem, ut patet in VIII. Ethic. (cap. 111. & 1111.) quæ quidem non possunt esse homini ad seipsum. Sed caritas amicitia quedam est, ut supra dictum est (quest. xxiii. art. 1.) 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 Corinth. xiii. 4. Sed amare seipsum vituperabile est: dicitur enim II. ad Timoth. i. 1. In novissimis diebus inflantibus tempora periculosa, & erunt homines amantes seipsos. Ergo homo non potest seipsum diligere ex caritate.

Sed contra est quod dicitur Levit. xix. 18. Dilige amicum tuum sicut teipsum. Sed amicum ex caritate diligimus. Ergo & nos ipsos debemus ex caritate diligere.

Respondeo dicendum, quod cum caritas sit quedam amicitia, sicut dictum est (quest. xxiii. art. 1.) dupliciter possumus de caritate loqui. Uno modo sub communi ratione amicitie; & secundum hoc dicendum est, quod amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid majus amicitia: quia amicitia unionem quandam importat. Dicit enim Dionysius (cap. iv. de div. Nom. lect. 9.) quod non est virtus unitiva. Unicuique autem ad seipsum est unitas, quæ est potior unione ad alium. Unde sicut unitas est principium unionis; ita amor quo quis diligit seipsum, est forma, & radix amicitie. In hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nosipsos: dicitur enim in IX. Ethic. (cap. iv. & viii. circ. princ.) quod amicitia que sunt ad alterum, veniunt ex his que sunt ad seipsum: sicut etiam de principia non habetur scientia, sed aliquid majus, scilicet intellectus.

Alio modo possumus loqui de caritate secundum propriam rationem ipsius prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, & ex consequenti ad ea quæ sunt Deo inter quæ etiam est ipse homo, qui caritatem habet: & sic inter cetera quæ ex caritate diliguntur quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex caritate diligit.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de caritate secundum communem amicitie rationem.

Et secundum hoc etiam procedit ratio secunda.

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 velint ea bona quæ pertinent ad perfectionem rationis: & hoc modo præcipue ad caritatem pertinet diligere seipsum.

#### ARTICULUS V. 140

*Utrum homo debeat corpus suum ex caritate diligere.*

*III. dist. xxviii. quest. 1. art. 7. & ver. quest. 11. art. 7. cor. ad 14. & 15.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod homo non debeat corpus suum ex caritate diligere. Non enim diligimus illum cui convivere non volumus. Sed homines caritatem habentes refugunt corporis convictum, secundum illud Rom. vii. 24. Quis me liberabit de corpore mortis huius? & Philipp. 1. 23. Dissidium habeo inter vos, & esse cum Christo. Ergo corpus nostrum non est ex caritate diligendum.

2. Præterea. Amicitia caritatis fundatur super communicationem divine fruitionis. Sed huiusmodi fruitionis corpus particeps esse non potest. Ergo corpus non est ex caritate diligendum.

3. Præterea. Caritas, cum sit amicitia quedam, 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 doctrin. christi. (cap. xxviii. & xxvi.) ponit quatuor ex caritate diligenda: inter quæ unum est corpus proprium.

Respondeo dicendum, quod corpus nostrum secundum eum potest considerari: uno modo secundum ejus naturam; alio modo secundum corruptionem culpæ, & 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. 13. Exhibete... membra vestra arma justitiae Deo.

Et ideo ex dilectione caritatis, qua diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum diligere; sed inflectionem culpæ, & corruptionem pænæ in corpore nostro diligere non debemus, sed potius ad ejus remotionem anhelare desiderio caritatis.

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 Corinth. v. 4. Nilum expoliari, sed sustinere. Sed volebat carere inflectione concupiscentiæ, quæ remanet in corpore, & corruptione ipsius, quæ aggravat animam, ne possit Deum videre. Unde signanter dixit: De corpore mortis huius.

Ad secundum dicendum, quod quamvis

corpus nostrum Deo frui non possit cognoscendo, & amando ipsum; tamen per opera quæ per corpus agimus, ad perfectionem Dei fruitionem possumus venire. Unde ex fruitione anime redundat quedam beatitudo ad corpus, scilicet sanitas, & incorruptio, ut Augustinus dicit in epist. ad Diocet. (cap. 111. olm. lvi. ante med.) Et ideo, quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione caritatis amari.

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 VI. 141

*Utrum peccatores sint ex caritate diligendi.*

*III. dist. xxviii. art. 4. & ver. quest. 11. art. 8. ad 8. & 9.*

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod peccatores non sint ex caritate diligendi. Dicitur enim in Psalm. cxviii. 113. Iniquis odio habuit. Sed David caritatem peritiam habebat. Ergo ex caritate magis sunt odendi peccatores quam diligendi.

2. Præterea. Provatio dilectionis exhibitio est operis, ut Gregorius dicit in hom. Pent. (xxx. in Evang. parum à princ.) Sed peccatoribus justis non exhibentur opera dilectionis, sed magis opera quæ videntur esse odii, secundum illud Psalm. c. 8. In manibus interfectorum, nec peccatores terræ: & Dominus præcepit. Exod. xxiii. 18. Maledictus homo patenti vitæ. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

3. Præterea. Ad amicitiam pertinet ut amice optemus, & velimus bona. Sed sancti ex caritate optant peccatoribus mala, secundum illud Psalm. 118. Convertantur peccatores in infernum. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

4. Præterea. Proprium est amicorum de eisdem gaudere, & 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. (cap. v. ante med.) Sed cum peccatoribus non est convivendum, secundum illud II. ad Corinth. vi. 17. Evite de medio eorum. Ergo peccatores non sunt ex caritate diligendi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de doctr. christi. (cap. xxx. circ. med.) quod cum dicitur, Dilige proximum tuum, manifestum est amicum hominem proximum esse deprecandum. Sed peccatores non desunt esse homi-

## ARTICULUS I. 136

*Utrum dilectio caritatis fiat in Deo, an se extendat etiam ad proximum.*

*Inf. quest. cxviii. art. 2. & ver. quest. 1. art. 4.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod dilectio caritatis fiat in Deo, & non se extendat ad proximum. Sicut enim Deo debemus amorem, ita & timorem, secundum illud Deuter. x. 12. *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi ut timeas... & diligas eum?* Sed alius est timor quo timeatur homo, qui dicitur timor humanus, & alius timor quo timeatur Deus, qui est vel servilis, vel filialis, ut ex supradictis patet (quest. xix. art. 2.) Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, & alius est amor quo diligitur proximus.

2. Præterea, Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. viii. circ. princ.) quod *amari est honorari*. Sed alius est honor qui debetur Deo, qui est honor lætitiæ, & alius est honor qui debetur creature, qui est honor dulciæ. Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, & alius quo diligitur proximus.

3. Præterea, Spes generat caritatem, ut habetur in Glossa (interl. in princ. Math. 1. Sed spes ita habetur de Deo quod reprehenduntur sperantes in homine, secundum illud Hierem. xvi. 1. *Maledictus homo qui confidit in homine*. Ergo caritas ita debetur Deo quod ad proximum se non extendat.

Sed contra est quod dicitur I. Joan. iv. 21. *Hoc mandatum habemus à Deo ut qui diligit Deum, diligit & fratrem suum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quest. xvii. art. 6. & quest. xix. art. 3. & 1. 2. quest. lxxv. art. 2.) habitus non diversificantur nisi ex hoc quod variat speciem actus. Omnis enim actus unius speciei ad eundem habitum pertinet. Cum autem species actus ex objecto sumatur, secundum formalem rationem ipsius, necesse est quod idem species sit actus qui fertur in rationem objecti, & qui fertur in objectum sub tali ratione; sicut eadem est specie visio qua videtur lumen, & 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 species actus est quo diligitur Deus, & quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.

Ad primum ergo dicendum, quod proximus timeri potest dupliciter, sicut & amari,

Uno modo propter id quod est proprium sibi; puta cum aliquis timet tyrannum propter ejus crudelitatem, vel cum amat ipsum propter cupiditatem acquirendi aliquid ab eo: & talis timor humanus distinguitur à timore Dei, & similiter amor. Alio modo timetur homo, & amatur propter id quod est Dei in ipso; sicut cum secularis potestas timeatur propter ministerium divinum, quod habet ad vindictam malefactorum, & amatur propter justitiam: & talis timor hominis non distinguitur à timore Dei, sicut nec amor.

Ad secundum dicendum, quod amor respicit bonum in communi; sed honor respicit proprium bonum honorati; deseritur enim illi cui in testimonium proprie virtutis. Et ideo amor non diversificatur specie propter diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referantur ad aliquod unum bonum commune; sed honor diversificatur secundum propria bona singulorum. Unde eodem amore caritatis diliguntur omnes proximi, in quantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus; sed diversos honores diversis deserimus, secundum propriam virtutem singulorum: & similiter Deo singularem honorem lætitiæ exhibemus propter ejus singularem virtutem.

Ad tertium dicendum, quod vituperantur qui sperant in homine sicut in principali auctore salutis: non autem qui sperant in homine sicut adiuvante ministerialiter sub Deo: & similiter reprehensibile esset, si quis proximum diligeret tanquam principalem finem, non autem si quis proximum diligit propter Deum; quod pertinet ad caritatem.

## ARTICULUS II. 137

*Utrum caritas sit ex caritate diligenda.*

*I. dist. xviii. quest. 1. art. 5. & dist. xxviii. art. 1. ad 3.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit ex caritate diligenda. Ea enim que 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 communicationem beatitudinis, ut supra dictum est (quest. xxviii. art. 1.) Sed caritas non potest esse particeps beatitudinis. Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

3. Præterea, Caritas est amicitia quedam, ut supra dictum est (ibid.) Sed nullus potest habere amicitiam ad caritatem; vel aliquod

## ARTICULUS III. 138

*Utrum etiam creature irrationales fiat ex caritate diligenda.*

*III. dist. xxviii. art. 2. & 3. & ver. quest. 1. art. 7.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod etiam creature irrationales sint ex caritate diligende. Per caritatem enim maxime conformamur Deo. Sed Deus diligit creaturas irrationales ex caritate: diligit enim omnia que sunt, ut habetur Sap. 11. 25. & omne quod diligit, seipso diligit, qui est caritas. Ergo & nos debemus creaturas irrationales ex caritate diligere.

2. Præterea, Caritas principaliter fertur in Deum, ad alia autem se extendit, secundum quod ad Deum pertinent. Sed sicut creatura rationalis pertinet ad Deum, in quantum habet similitudinem imaginis; ita etiam creatura irrationalis, in quantum habet similitudinem vestigiū. Ergo caritas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

3. Præterea, Sicut caritatis objectum est Deus, ita & fides. Sed fides se extendit ad creaturas irrationales, in quantum credimus, cælum, & terram esse creata à Deo, & pisces, & aves esse productos ex aquis, & gressibilia animalia, & plantas ex terra. Ergo caritas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

Sed contra est quod dilectio caritatis solum se extendit ad Deum, & ad 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 (art. præc. & quest. xxi. art. 1.) est amicitia quedam. Per amicitiam autem amatur uno modo amicus ad quem amicitia habetur; ac alio modo bona que amico optantur. Primo ergo modo nulla creatura irrationalis potest ex caritate amari; & hoc triplici ratione: quarum due pertinent communiter ad amicitiam, que ad creaturas irrationales haberi non potest. Primo quidem quia amicitia ad eum habetur cui volumus bonum. Sed non proprie possumus bonum velle creature irrationali, quia non est ejus proprie habere bonum, sed solum creature rationalis, que est dominia utendi bono quod habet, per liberum arbitrium. Et ideo Philosophus dicit in II. Physic. (text. 38. & 39.) quod *hujusmodi rebus non dicimus aliquid bene, vel male.*

accidens, quia hujusmodi reamare non possunt, quod est de ratione amicitie, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. 11.) Ergo caritas non est ex caritate diligenda.

Sed contra est quod Augustinus dicit VIII. de Trinit. (cap. viii. à med.) *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 potentie cuius est actus, habet quod possit supra seipsum reflecti. Quia enim voluntatis objectum est bonum universale, quicquid sub ratione boni continetur, potest cadere sub actu voluntatis: & quia ipsum velle est quoddam bonum, potest velle se velle; sicut & intellectus, cuius objectum est verum, intelligit se intelligere, quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriæ 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 simpliciter amor, sed habet rationem amicitie, ut supra dictum est (quest. xxii. art. 1.) Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter: uno modo sicut ipse amicus, ad quem amicitiam habemus, & cui bona volumus; alio modo sicut bonum quod amico volumus; & hoc modo caritas per caritatem amatur, & non primo: quia caritas est illud bonum quod optamus omnibus quos ex caritate diligimus. Et eadem ratio est de beatitudine, & aliis virtutibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, & proximus sunt illi ad quos amicitiam habemus; sed in illoem dilectione includitur dilectio caritatis: diligimus enim proximum, & Deum, in quantum habet amamus ut nos, & proximus Deum diligamus; quod est caritatem (a) diligere.

Ad secundum dicendum, quod caritas est ipsa communicatio spiritualis vite, per quam ad beatitudinem pervenitur; & ideo amatur sicut bonum desideratum omnibus quos ex caritate diligimus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod per amicitiam amatur illi ad quos amicitiam habemus.

(a) Ita Theologi, Nicolajus, & recentiores edit. Edit. Romæ cum cod. Alean. aliisque habetur.

mitas, quia peccatum non tollit naturam. Ergo peccatores sunt ex caritate diligendi.

Respondeo dicendum, quod in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura, & culpa. Secundum naturam quidem, quam ad Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cujus communicatione caritas fundatur, ut supra dictum est (art. 3. huj. quæst. & quæst. xxv. art. 1. & 2.) & ideo secundum naturam suam sunt ex caritate diligendi.

Sed culpa eorum Deo contrariatur, & est beatitudinis impedimentum. Unde secundum culpam, qua Deo adversatur, sunt odicendi quæcumque peccatores, etiam pater, & mater, & propinquus, ut habetur Luc. xiv. Debemus enim in peccatoribus odire quod peccatores sunt, & diligere quod homines sunt, beatitudinis capaces: & hoc est eos vero ex caritate diligere propter Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod iniquos propheta odio habuit, in quantum iniqui sunt, habens odio iniquitatem ipsorum, quod est ipsorum malum: & hoc est perfectum odium, de quo ipse dicit (Psalm. cxxxv. 11, 22.) *Perfecta odium odierunt illi.* Eisdem autem rationis est odire malum alicujus, & diligere bonum ejus. Unde etiam illud odium perfectum ad caritatem pertinet.

Ad secundum dicendum, quod amicis peccatoribus, sicut Philoſophus dicit in IX. Ethicorum (cap. 111. circa med.) non sunt subtrahenda amicitie beneficia, (a) quotiesque habetur spes sanationis eorum; sed magis est eis auxilium dandum ad recuperationem virtutis, quam ad recuperationem pecunie, si eam amisissent, quanto viccius est magis amicitie affinis quam pecunia. Sed quando in maximam malitiam incidunt, & incurabiles sunt, tunc non est eis amicitie familiaritas exhibenda. Et ideo hujusmodi peccatores, de quibus magis præsumitur nocuum aliorum quam eorum emendatio, secundum legem divinam, & humanam præcipitur occidi. Et tamen hoc facit iudex non ex odio eorum, sed ex amore caritatis, quo bonum publicum præferit vitæ singularis persone. Et tamen mors per iudicem iniuncta peccatori prodest, (b) si convertatur, ad culpæ expiationem; si vero non convertatur, ad culpæ terminationem, quia per hoc tollitur ei potentia amplius peccandi.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi (c) imprecationes quæ in sacra Scriptura inveniuntur, tripliciter possunt intelligi. Uno

(a) Ita inſi. et editi veteri passim cum Nicolaj. Editi. Rom. quotiesque habetur. A. quædam habetur. Sicut quotiesque non habetur. (b) Ita Garcia ex cod. Tarra. et editi. passim. Cod. Alen. seu convertatur, ad culpæ expiationem, seu non convertatur, ad culpæ terminationem. Editi. Rom. live convertatur ad culpæ expiationem, live etiam convertatur ad culpæ terminationem. (c) Ita cum Garcia posteriores editiones. Editi. Rom. cum cod. Alen. in recuperationem.

modo per modum præmunitationis, non per modum orationis, ut sit sensus: *Convertentur peccatores a infernum, id est convertentur.* Alio modo per modum orationis, ut tamen desiderium operantis non referatur ad peccatum hominum, sed ad iustitiam punientis, secundum illud Psalm. lvi. 1. *Letabitur iustus, cum viderit vindictam:* quia nec ipse Deus puniens lætatur in perditione impiorum, ut dicitur Sap. 1. sed in sua iustitia: quia *justus Dominus, & iustitiam dilexit* (Psalm. x. 8.) Tertio ut desiderium referatur ad remotionem culpæ, non ad ipsam penam, ut scilicet peccata destruantur, & homines remaneant.

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 vel quod volumus, & gaudere de his de quibus gaudemus. Unde dicitur Hier. xv. 19. *Ipsi convertentur ad te, & tu non converteris ad eos.*

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 convertentur, ut eos convertant. Sic enim Dominus cum peccatoribus manducabat, & bibebat, ut dicitur Matth. ix. Convivimus tamen peccatorum quantum ad consorcium peccati vitandum est omnibus: & sic dicitur II. ad Corinth. vi. 17. *Ecce de modo vivendi, & immundum ne contingatis,* scilicet secundum peccati consorcium.

#### ARTICULUS VII. 142

Utrum peccatores diligant seipſos.

III. dist. xxix. quæst. 1. art. 5. et veter. quæst. 114 art. 12. ad 6. et Psalm. x.

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod peccatores seipſos diligant. Illud enim quod est principium peccati, maxime in peccatoribus invenitur. Sed amor sui est principium peccati: dicit enim Augustinus XIV. de civit. Dei (cap. ult. in princip.) quod *facit civitatem Babilonis.* Ergo peccatores maxime amant seipſos.

2. Præterea, peccatum non tollit naturam. Sed hoc naturaliter convenit ex sua natura quod diligat seipſum, unde etiam creatura irrationalis naturaliter appetunt proprium bonum, puta con-

conservationem sui esse, & alia hujusmodi. Ergo peccatores diligunt seipſos.

3. Præterea, omnibus est diligibile bonum ut Dionysius dicit in iv. cap. de div. Nom. (part. 1. lect. 5.) Sed multi peccatores reputant se bonos. Ergo multi peccatores seipſos diligunt.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. x. 6. *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, & naturam: & secundum hoc (a) omnes æstimant se esse id quod sunt, scilicet ex anima, & corpore compositos; & sic etiam omnes homines boni, & mali diligunt seipſos, in quantum diligunt sui ipsorum conservationem.

Alio modo dicitur homo esse 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, & corporalis: quorum primum Apostolus nominat *interiorem hominem*, secundum *exteriores*, ut patet II. ad Corinth. iv. Boni autem æstimant principale in seipſis rationalem naturam, five interiorem hominem: unde secundum hoc æstimant se esse quod sunt. Mali autem æstimant principale in seipſis naturam sensitivam & corporalem, scilicet *exteriores 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. (cap. iv.) per quatuor, quæ sunt amicitie proprietates. Unusquisque enim amicus primo quidem vult suum amicum esse, & vivere; secundo vult ei bona; tertio operatur bona ad ipsum; quarto convivit ei delectabiliter; quinto concordat cum ipſo: (b) quasi in eisdem delectatur, & contristatur. Et secundum hoc boni diligunt seipſos, quantum ad interiorem hominem: quia volunt ipsum servari in sua integritate; & operari ei bona; quæ sunt bona spiritualia, & etiam (c) ad ea assequenda operam impendunt; & delectabiliter ad

cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt bonas cogitationes in presenti, & memoriam præteritorum bonorum, & spem futurorum bonorum, ex quibus delectatio causatur. Similiter etiam non patiuntur in seipſis voluntatis dissonantiam, quia tota anima eorum tendit in unum.

E contrario autem mali non volunt conservari in integritate interioris hominis; neque appetunt ei spiritualia bona; neque ad hoc operantur; neque delectabile est eis secum convivere, redeundo ad cor, quia inveniunt ibi mala, & præterita, & futura, quæ abhorrent; neque etiam sibi ipsi concordant propter conscientiam remordentem, secundum illud Psalm. cxix. 21. *Arguam te, & statuum contra faciem tuam.*

Et per eadem probari potest, quod mali amant seipſos secundum corruptionem exterioris hominis; sic autem boni non amant seipſos.

Ad primum ergo dicendum, quod amor sui, qui est principium peccati, est ille qui est proprius malorum; perveniens usque ad contemptum Dei; ut ibidem dicitur: quia mali etiam sic cupiunt exteriora bona quod spiritualia continentur.

Ad secundum dicendum, quod naturalis amor, est non totaliter tollitur a malis; tamen in eis pervertitur per modum jam dictum (in corp art.)

Ad tertium dicendum, quod mali, in quantum æstimant se bonos, sic aliquid participant de amore sui. Nec tamen ista est vera sui dilectio, sed apparet; quæ etiam non est possibilis in his qui valde sunt mali.

#### ARTICULUS VIII. 143

Utrum si de necessitate caritatis ut inimici diligantur.

II. dist. xx. art. 1. et veter. quæst. 114. art. 8. et opus. iv. cap. viii. et opus. xviii. cap. xv. et Rom. xi. lect. 3.

**A**D octavum sic proceditur. Videtur quod non sit de necessitate caritatis ut inimici diligantur. Dicit enim Augustinus in Finchie. (cap. lxxxi.) quod *hoc tam magnum bonum, scilicet diligere inimicos non est tanta multitudinis, quantum credimus excusari, cum in oratione dicitur. Dimitte nobis debita nostra.* Sed nulli dimititur peccatum sine caritate: quia, ut dicitur Proverb. x. 12. *inimicus dilectus.*

R. ad hoc dicitur sic. (a) Ita cum Garcia posteriores omnes editiones. Editi. Rom. cum plurimis codicibus: omnes æstimant bonum esse commune se esse id quod sunt. (b) Ita cum cod. Tarra. et Alen. et Paris. Nicolaj. A. quasi eisdem. Editi. Rom. quasi cum eodem delectatur. Sicut. (c) Ita editi. passim. Cod. Tarra. et Alen. ad assequenda.



delicta operis caritatis. Ergo non est de necessitate caritatis diligere inimicos.

2. Præterea. Caritas non tollit naturam. Sed unaquaque res etiam irrationalis naturaliter odit suum contrarium, sicut ovis lupum, & aqua ignem. Ergo caritas non facit quod inimici diligantur.

3. Præterea. Caritas non agit peperam (I. Cor. xiiii. 4.) Sed hoc videtur esse perversum quod aliquis diligit inimicos, sicut & quod aliquis odio habeat amicos: unde II. Reg. xix. 6. exprobrando dicit Joab ad David: Diligis adentes te, & odio habes diligentes te. Ergo caritas non facit ut inimici diligantur.

Sed contra est quod Dominus dicit. Matth. v. 44. Diligite inimicos vestros.

Respondendo dicendum, quod dilectio inimicorum tripliciter potest considerari. Uno modo, ut inimici diligantur, in quantum sunt inimici; & hoc est perversum, & caritati repugnans, quia hoc est diligere malum alterius.

Alio modo potest accipi dilectio inimicorum quantum ad naturam, (a) sed in universali; & sic dilectio inimicorum est de necessitate caritatis, ut scilicet aliquis diligens Deum, & 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: & 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 preparationem animi, ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quod in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret.

Sed quod absolute articulo necessitatis homo etiam (b) 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 ejus amaret, etiam inimicos sibi. Et secundum hunc modum loquitur Augustinus (loc. cit. in arg. 1.)

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod unaquaque res naturaliter odio habet id quod est sibi contrarium, in quantum est sibi contrarium.

(a) Ita cum eod. Alcan. & Terrac. edit. passim. Ab. scilicet in universali. (b) Ita passim Col. Alcan. hoc impleat ut actu diligit.

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 nobis sunt contrarii, in quantum inimici sunt, & beatitudinis capaces; & secundum hoc debemus eos diligere.

Ad tertium dicendum, quod diligere inimicos, in quantum sunt inimici, hoc est vituperabile: & hoc non facit caritas, ut dictum est (in corp. art.)

#### ARTICULUS IX. 144

Utrum sit de necessitate salutis quod aliquis signa, & effectus dilectionis inimico exhibeat.

III. dist. xxx. art. 1. ad 1. & art. 2. & Rom. xiv. lect. 3.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod de necessitate caritatis sit quod aliquis homo signa, vel effectus dilectionis inimico exhibeat. Dicitur enim I. Joan. 111. 18. Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere, & veritate. Sed opere diligit aliquis exhibendo ad eum quem diligit, signa, & effectus dilectionis. Ergo de necessitate caritatis est ut aliquis hujusmodi signa, & effectus inimico exhibeat.

1. Præterea. Matth. v. 44. Dominus simul dicit, Diligite inimicos vestros, & Benefacite hiis qui oderunt vos. Sed diligere inimicos est de necessitate caritatis. Ergo etiam benefacere inimicis.

2. Præterea. Caritate amatur non solum Deus, sed etiam proximus. Sed Gregorius dicit in homil. Pentec. (xxx. in Evang. parum à princ.) quod amor Dei non potest esse otiosus: magna enim operatur, si est; si desinit operari non est amor. Ergo caritas que 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, & effectus dilectionis ostendamus.

Sed contra est quod Matth. v. super illud, Benefacite hiis qui oderunt vos, dicit Glossa (ord. sup. illud, Estate ergo vos perfecti, & Augustinus in Enchir. cap. lxxviii.) 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, & effectus dilectionis inimicis exhibeat.

Respondendo dicendum, quod effectus, & signa caritatis ex interiori dilectione procedunt, & ei proportionantur. Dilectio au-

autem interior ad inimicum in communi quidem est de necessitate precepti absolute, in speciali autem est non absolute; sed secundum preparationem animi, ut supra dictum est (art. præc.)

Sic ergo dicendum est de effectu, & signo dilectionis exteriori exhibendo. Sunt enim quedam signa, vel beneficia dilectionis que exhibentur proximis in communi; puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus, vel pro toto populo, aut cum aliquid beneficium impendit aliqui toti communitati: & talia beneficia, vel dilectionis signa inimicis exhibere est de necessitate precepti. Si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad livorem virulicem, contra id quod dicitur Lev. xix. 18. Non queret ultionem, & non eris invidiosus injuria ceteram tuam.

Alia vero sunt beneficia, vel dilectionis signa, que quis exhibet particulariter aliquibus personis: & talia beneficia, vel dilectionis signa inimicis exhibere non est de necessitate salutis, nisi secundum preparationem animi, ut scilicet subveniatur eis in articulo necessitatis, secundum illud Proverb. xxv. 21. Si fuerit inimicus tuus, ciba illum; (a) si sitis, da illi potum.

Sed quod præter articulum necessitatis hujusmodi beneficia aliquis 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 injuriam sibi illatam pertrahi ad odium, sed etiam propter sua beneficia intendit inimicum pertrahere ad suum amorem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

#### ARTICULUS X. 145

Utrum debeamus Angelos ex caritate diligere.

III. dist. xxviii. art. 3. & art. quæst. 11. art. 7. cor. & ad 7. & 8.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod Angelos ex caritate non debeamus diligere. Ut enim Augustinus dicit in Lib. E. de doctr. christ. (cap. xxv.) gemina est dilectio caritatis, scilicet Dei, & proximi. Sed dilectio Angelorum non continetur sub dilectione Dei, cum sint substantia create; 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, & S. Tr. Op. Tom. III.

(a) Vulgata: si sitierit, da ei aquam bibere,

bruta animalia sumus in eodem genere propinquo. Sed ad bruta animalia non habemus caritatem, ut supra dictum est (art. 5. hujus quæst.) Ergo etiam neque ad Angelos.

3. Præterea. Nihil est ita proprium amicorum, sicut convivere, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. v. ante med.) Sed Angeli non convivunt nobiscum, nec etiam eos videre possumus. Ergo ad eos caritatis amicitiam habere non valeamus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de doctr. christ. (cap. xxx. a med.) Item vero si vel cui præbenda in a nobis est, vel a quo nobis præbendum est officium misericordie, recte proximus dicitur; manifestum est, præcepto quo jubetur diligere proximum, etiam Sanctos Angelos contineri, & quibus multa nobis misericordie impendantur officia.

Respondendo dicendum, quod amicitia caritatis, sicut supra dictum est (quæst. xxiii. art. 1.) fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, in cujus participatione communicant cum Angelis homines: dicitur enim Math. xxiii. 38. quod in resurrectione evanescant homines sicut Angeli in celo. Et ideo manifestum est quod amicitia caritatis etiam ad Angelos se extendit.

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.

Ad secundum dicendum, quod bruta animalia conveniunt nobiscum in genere propinquo ratione nature sensitivæ, secundum quam non sumus participes æternæ beatitudinis, sed secundum mentem rationalem, in qua communicamus cum Angelis.

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 & supra dictum est (quæst. xxiii. art. 1. ad 1.)

#### ARTICULUS XI. 146

Utrum debeamus demones ex caritate diligere.

III. dist. xxviii. quæst. 1. art. 5. & dist. xxxi. quæst. 11. art. 2. quæst. 1. & Rom. xiii. lect. 2. fin.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod demones ex caritate debeamus diligere. Angeli enim sunt nobis proximi, in quantum communicamus cum eis in rationali mente. Sed etiam demones sic no-

R.

bifcum communicant, quia data naturalia in eis manent integra, scilicet esse, vivere, & intelligere, ut dicit Dionysius in 1v. cap. de div. Nom. (part. 1v. lect. 19.) Ergo debemus demones ex caritate diligere.

2. Præterea. Demones differunt à beatis Angelis differentia peccati, sicut & peccatores homines à iustis. Sed iusti homines ex caritate diligunt peccatores. Ergo etiam ex caritate debent diligere demones.

3. Præterea. Illi à quibus beneficia nobis impenduntur, debent à nobis ex caritate diligere, tanquam proximi, sicut pater ex auctoritate Augustini supra inducta (art. præc. in arg. Sed. cont.) Sed demones nobis in multis sunt utiles, dum nos tenendo habet coronam fabricant, sicut Augustinus dicit XI. de civit. Dei (cap. xxvii.) Ergo demones sunt ex caritate diligendi.

Sed contra est quod dicitur Iſa. xxviii. 19. *Deliquit sedes vestrum cum morte, & pacium vestrum cum inferno non stabit.* Sed perfectio pacis, & fœderis est per caritatem. Ergo ad demones, qui sunt inferni scolæ, & mortis procuratores, caritatem habere non debemus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 6. huj. quæst.) in peccatoribus ex caritate debemus diligere naturam, peccatum autem odire. In nomine autem demonis significatur natura peccato deformata: & ideo demones ex caritate non sunt diligendi.

Et si non fiat vis in nomine, & quæstio referatur ad illos spiritus qui demones dicuntur, utrum sint ex caritate diligendi, respondendum est secundum præmissa (art. 2. & 3. huj. quæst.) quod aliquid ex caritate diligitur dupliciter. Uno modo sicut ad quem amicitia habetur; & sic ad illos spiritus caritatis amicitiam habere non possumus: pertinet enim ad rationem amicitie ut amicus nostris bonum velimus, illud autem bonum vite æternæ, quod respicit caritas, spiritibus illis à Deo æternaliter damnatis ex caritate velle non possumus: hoc enim repugnaret caritati Dei, per quam ejus justitiam approbamus.

Alio modo diligitur aliquid sicut quod volumus permanere ut bonum alterius: per quem modum ex caritate diligimus irrationales creaturas, in quantum volumus eas permanere ad gloriam Dei, & utilitatem hominum, ut supra dictum est (art. 3. huj. quæst.) & per hunc modum naturam demonum etiam ex caritate diligere possumus, in quantum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod mens Angelorum non habet impossibilitatem ad æternam beatitudinem habendam, sicut habet mens demonum: & ideo amicitia caritatis,

quæ fundatur super communicatione vite æternæ magis quam super communicatione naturæ, habetur ad Angelos, non autem ad demones.

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 & de demonibus.

Ad tertium dicendum, quod utilitas quæ nobis ex demonibus provenit, non est ex eorum intentione, sed ex ordinatione divinæ providentiæ: & ideo ex hoc non inducimur ad habendum amicitiam eorum, sed ad hoc quod sumus Deo amici, qui eorum perverfam intentionem convertit in nostram utilitatem.

## ARTICULUS XII. 147

*Utrum convenienter enumerentur quatuor ex caritate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum, & nosipsum.*

III. dist. xxxviii. quæst. 1. art. 7. & vers. quæst. 11. art. 7.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter enumerentur quatuor ex caritate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum, & nosipsum. Ut enim Augustinus dicit super Joan. (tract. lxxxviii. ad fin.) *qui non diligit Deum, nec seipsum diligit.* In Dei ergo dilectione includitur dilectio sui ipsius. Non ergo est alia dilectio sui ipsius, & 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 à nobisipsum.

3. Præterea. Sicut nos habemus corpus, ita etiam proximus. Sicut ergo dilectio qua quis diligit proximum, distinguitur à dilectione qua quis diligit seipsum; ita dilectio, qua quis diligit corpus proximi, debet distingui à dilectione qua quis diligit corpus suum. Non ergo convenienter distinguuntur quatuor ex caritate diligenda.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de doctr. christ. (cap. xxxiii. in princ.) *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 (quæst. xxxiii. art. 1. & 5.) amicitia caritatis super communicatione beatitudinis fundatur. In qua quidem communicatione unum est quod consideratur ut principium

plum influens beatitudinem, scilicet Deus; aliud est beatitudinem directe participans, scilicet homo, & Angelus; tertium autem est id ad quod per quamdam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum.

Id quidem quod est beatitudinem influens, est ex 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: & secundum hoc sumuntur duo ex caritate diligibilia, prout scilicet homo diligit & seipsum, & proximum.

Ad primum ergo dicendum, quod diversa habitudo diligentis ad diversa diligibilia facit diversam rationem diligibilitatis. Et secundum hoc quia est alia habitudo hominis diligentis ad Deum, & ad seipsum, propter hoc ponuntur duo diligibilia: cum dilectio unius sit causa dilectionis alterius: unde, ea remota, alia removetur.

Ad secundum dicendum, quod subiectum caritatis est mens rationalis, quæ potest esse beatitudinis capax; ad quam corpus directe non attingit, sed solum per quamdam redundantiam: & ideo homo secundum rationalem mentem, quæ est principalis in homine alio modo se diligit secundum caritatem, & alio modo corpus proprium.

Ad tertium dicendum, quod homo diligit proximum & secundum animam, & secundum corpus, ratione cujusdam consociationis in beatitudine. Et ideo ex parte proximi est una tantum ratio dilectionis: unde corpus proximi non ponitur speciale diligibile.

## QUÆSTIO XXVI.

*De ordine caritatis,*

*in tredecim articulis divisa.*

Ad hunc considerandum est de ordine caritatis: & circa hoc quaruntur 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 conjunctum.

Octavo, utrum plus conjunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines.

Nono, utrum ex caritate plus debeat diligere filium quam patrem.

Decimo, utrum plus debeat diligere matrem quam patrem.

Undecimo, utrum plus uxorem quam patrem vel matrem.

Duodecimo, utrum magis benefactorem quam beneficium.

Decimotertio, utrum ordo caritatis maneat in patria.

## ARTICULUS I. 148

*Utrum in caritate sit ordo.*

III. dist. xxxix. quæst. 1. & vers. quæst. 11. art. 9.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in caritate non sit aliquis ordo. Caritas enim est quædam virtus. Sed in aliis virtutibus non assignatur aliquis ordo. Ergo neque in caritate aliquis ordo assignari debet.

2. Præterea. Sicut fidei objectum est prima veritas, ita caritatis objectum 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. 11. 4. *Introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me caritatem.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V. Metaph. (text. 166. primus & posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris, & posterioris. Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. Dicitur autem est supra (quæst. præc. art. 12. & quæst. xxi. art. 1.) 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 hujus dilectionis, quod est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi; quod non convenit alicui alii virtuti, ut supra dictum est (quæst. xxiii. art. 7.) Finis autem habet rationem principii in appetibilibus, & in agendis, ut ex supra dictis patet (quæst. xxiii. art. 7. ad 2. & 1. quæst. 7. art. 1. ad 1.) Et ideo caritas maxime imponitur comparationem ad primum principium: & ideo in ea maxime consideratur ordo secundum relationem ad primum principium.

Ad

bifcum communicant, quia data naturalia in eis manent integra, scilicet esse, vivere, & intelligere, ut dicit Dionysius in 1v. cap. de div. Nom. (part. 1v. lect. 19.) Ergo debemus demones ex caritate diligere.

2. Præterea. Demones differunt à beatis Angelis differentia peccati, sicut & peccatores homines à iustis. Sed iusti homines ex caritate diligunt peccatores. Ergo etiam ex caritate debent diligere demones.

3. Præterea. Illi à quibus beneficia nobis impenduntur, debent à nobis ex caritate diligere, tanquam proximi, sicut pater ex auctoritate Augustini supra inducta (art. præc. in arg. Sed. cont.) Sed demones nobis in multis sunt utiles, dum nos tenendo habet coronam fabricant, sicut Augustinus dicit XI. de civit. Dei (cap. xvi. 11.) Ergo demones sunt ex caritate diligendi.

Sed contra est quod dicitur Iſa. xxviii. 19. *Delictum vestrum cum morte, & pacem vestram cum inferno non stabit.* Sed perfectio pacis, & fœderis est per caritatem. Ergo ad demones, qui sunt inferni scolaræ, & mortis procuratores, caritatem habere non debemus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 6. huj. quæst.) in peccatoribus ex caritate debemus diligere naturam, peccatum autem odire. In nomine autem demonis significatur natura peccato deformata: & ideo demones ex caritate non sunt diligendi.

Et si non fiat vis in nomine, & quæstio referatur ad illos spiritus qui demones dicuntur, utrum sint ex caritate diligendi, respondendum est secundum præmissa (art. 2. & 3. huj. quæst.) quod aliquid ex caritate diligitur dupliciter. Uno modo sicut ad quem amicitia habetur; & sic ad illos spiritus caritatis amicitiam habere non possumus: pertinet enim ad rationem amicitiam ut amicus nostris bonum velimus, illud autem bonum vite æternæ, quod respicit caritas, spiritibus illis à Deo æternaliter damnatis ex caritate velle non possumus: hoc enim repugnaret caritati Dei, per quam ejus justitiam approbamus.

Alio modo diligitur aliquid sicut quod volumus permanere ut bonum alterius: per quem modum ex caritate diligimus irrationales creaturas, in quantum volumus eas permanere ad gloriam Dei, & utilitatem hominum, ut supra dictum est (art. 3. huj. quæst.) & per hunc modum naturam demonum etiam ex caritate diligere possumus, in quantum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod mens Angelorum non habet impossibilitatem ad æternam beatitudinem habendam, sicut habet mens demonum: & ideo amicitia caritatis,

quæ fundatur super communicatione vite æternæ magis quam super communicatione naturæ, habetur ad Angelos, non autem ad demones.

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 & de demonibus.

Ad tertium dicendum, quod utilitas quæ nobis ex demonibus provenit, non est ex eorum intentione, sed ex ordinatione divinæ providentiæ: & ideo ex hoc non inducimur ad habendum amicitiam eorum, sed ad hoc quod sumus Deo amici, qui eorum perverfam intentionem convertit in nostram utilitatem.

## ARTICULUS XII. 147

*Utrum convenienter enumerentur quatuor ex caritate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum, & nosipsum.*

III. dist. xxxviii. quæst. 1. art. 7. & vers. quæst. 11. art. 7.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter enumerentur quatuor ex caritate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum, & nosipsum. Ut enim Augustinus dicit super Joan. (tract. lxxxiii. ad fin.) *qui non diligit Deum, nec seipsum diligit.* In Dei ergo dilectione includitur dilectio sui ipsius. Non ergo est alia dilectio sui ipsius, & 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 à nobisipsum.

3. Præterea. Sicut nos habemus corpus, ita etiam proximus. Sicut ergo dilectio qua quis diligit proximum, distinguitur à dilectione qua quis diligit seipsum; ita dilectio, qua quis diligit corpus proximi, debet distingui à dilectione qua quis diligit corpus suum. Non ergo convenienter distinguuntur quatuor ex caritate diligenda.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de doctr. christ. (cap. xxxiii. in princ.) *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 (quæst. xxi. art. 1. & 5.) amicitia caritatis super communicatione beatitudinis fundatur. In qua quidem communicatione unum est quod consideratur ut principium

plum influens beatitudinem, scilicet Deus; aliud est beatitudinem directe participans, scilicet homo, & Angelus; tertium autem est id ad quod per quamdam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum.

Id quidem quod est beatitudinem influens, est ex 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: & secundum hoc sumuntur duo ex caritate diligibilia, prout scilicet homo diligit & seipsum, & proximum.

Ad primum ergo dicendum, quod diversa habitudo diligentis ad diversa diligibilia facit diversam rationem diligibilitatis. Et secundum hoc quia est alia habitudo hominis diligentis ad Deum, & ad seipsum, propter hoc ponuntur duo diligibilia: cum dilectio unius sit causa dilectionis alterius: unde, ea remota, alia removetur.

Ad secundum dicendum, quod subiectum caritatis est mens rationalis, quæ potest esse beatitudinis capax; ad quam corpus directe non attingit, sed solum per quamdam redundantiam: & ideo homo secundum rationalem mentem, quæ est principalis in homine alio modo se diligit secundum caritatem, & alio modo corpus proprium.

Ad tertium dicendum, quod homo diligit proximum & secundum animam, & secundum corpus, ratione cujusdam consociationis in beatitudine. Et ideo ex parte proximi est una tantum ratio dilectionis: unde corpus proximi non ponitur speciale diligibile.

## QUÆSTIO XXVI.

*De ordine caritatis,*

*in tredecim articulis divisa.*

Ad primum ergo dicendum, quod 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 conjunctum.

Octavo, utrum plus conjunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines.

Nono, utrum ex caritate plus debeat diligere filium quam patrem.

Decimo, utrum plus debeat diligere matrem quam patrem.

Undecimo, utrum plus uxorem quam patrem vel matrem.

Duodecimo, utrum magis benefactorem quam beneficiatum.

Decimotertio, utrum ordo caritatis maneat in patria.

## ARTICULUS I. 148

*Utrum in caritate sit ordo.*

III. dist. xxxix. quæst. 1. & vers. quæst. 11. art. 9.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in caritate non sit aliquis ordo. Caritas enim est quædam virtus. Sed in aliis virtutibus non assignatur aliquis ordo. Ergo neque in caritate aliquis ordo assignari debet.

2. Præterea. Sicut fidei objectum est prima veritas, ita caritatis objectum 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. 11. 4. *Introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me caritatem.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V. Metaph. (text. 16.) *primo & posteriori dicitur secundum relationem ad aliquod principium.* Ordo autem includit in se aliquem modum prioris, & posterioris. Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. Dicitur autem est supra (quæst. præc. art. 12. & quæst. xxi. art. 1.) 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 hujus dilectionis, quod est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi; quod non convenit alicui alii virtuti, ut supra dictum est (quæst. xxiii. art. 7.) Finis autem habet rationem principii in appetibilibus, & in agendis, ut ex supra dictis patet (quæst. xxiii. art. 7. ad 2. & 1. 2. quæst. 7. art. 1. ad 1.) Et ideo caritas maxime imponitur comparationem ad primum principium: & ideo in ea maxime consideratur ordo secundum relationem ad primum principium.

Ad

## ARTICULUS VII. 134

*Utrum magis debeamus diligere meliores quam nobis conjunctiores.*

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod magis debeamus diligere meliores quam nobis conjunctiores. Illud enim videtur esse magis diligendum quod nulla ratione debet odio haberi, quam illud quod aliquo ratione est odiandum; sicut & albus est quod est nigro impermixtus. Sed persone nobis conjuncte sunt secundum aliquam rationem odienda, secundum illud Luc. xiv. 26. *Si quis venit ad me, & non odit patrem &c.* Homines autem boni nulla ratione sunt odiendi. Ergo videtur quod meliores sunt magis amandi quam conjunctiores.

1. Præterea. Per caritatem homo maxime Deo assimilatur. Sed Deus diligit magis meliorem. Ergo & homo per caritatem magis debet meliorem diligere quam sibi conjunctiorem.

2. 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 nobis magis secundum naturam conjuncti, puta parentes, vel filios. Sed amicitia caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, ad quam magis pertinent meliores quam nobis conjunctiores. Ergo ex caritate magis debemus diligere meliores quam nobis conjunctiores.

Sed contra est quod dicitur I. ad Tim. v. 8. *Si quis suorum, & maxime domesticorum, curam non habet, fidem negavit, & est infideli deterior.* Sed interior caritatis affectio debet respondere exteriori effectui. Ergo caritas magis debet haberi ad propinquiores quam ad meliores.

Respondet dicendum, quod omnis actus oportet quod proportionetur & objecto, & agenti. Sed ex objecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet (a) modum, sive intentionis; sicut motus habet speciem ex termino ad quem est, sed intentionem velocitatis habet ex dispositione mobilis, & virtute moventis. Sic ergo dilectio speciem habet ex objecto, sed intentionem habet ex parte ipsius diligentis.

Objectum autem caritative dilectionis Deus est; homo autem diligens est. Diversitas ergo dilectionis quæ est secundum caritatem, quantum ad speciem, est attendenda in proximis diligendis secundum comparationem ad

(a) Ita cum eod. Tarrac. Alcan. aliique editi possum. Al. motum. (b) Ita eod. Alcan. & Tarrac. optime. Al. omnes.

Deum, ut scilicet ei qui est Deo propinquior, majus 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: & hoc ad caritatem pertinet ut velit justitiam 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 intentio dilectionis est attendenda per comparationem ad ipsum hominem qui diligit: & secundum hoc illos qui sunt sibi propinquiores, intensiori affectu diligit homo ad illud bonitas virtutis, secundum quam aliqui propinquant Deo, potest accedere, & recedere, augeri, & minui; ut ex supra dictis patet (quæst. xxiv. art. 4. 10. & 11.) & ideo possum ex caritate velle quod iste qui est mihi conjunctus, sit melior alio, & sic ad majorem beatitudinis gradum pervenire possit.

Est autem & alius modus quo plus diligimus ex caritate magis nobis conjunctos, quia pluribus modis diligimus. Ad eos enim qui non sunt nobis conjuncti, non habemus nisi amicitiam caritatis; ad eos vero qui sunt nobis conjuncti, habemus aliquas alias amicitias secundum modum conjunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum super quod fundatur quælibet alia amicitia honesta, ordinatur sicut ad finem ad bonum super quod fundatur caritas, consequens est ut caritas impetret actum cujuslibet alterius amicitie; 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 conjunctus est, vel quia concivis, vel propter quodcumque hujusmodi aliud licitum ordinabile in finem caritatis, potest à caritate imperari: & ita ex caritate tam efficiente, quam imperante pluribus modis diligimus magis nobis conjunctos.

Ad primum ergo dicendum, quod in propinquis nostris non precipitur odire quod propinqui nostri sunt, sed hoc solum quod impediunt nos à Deo: & in hoc non sunt propinqui, sed inimici, secundum illud Michæ v. 1. 6. *Inimici hominis domesticus ejus.*

Ad

Ad secundum dicendum, quod caritas facit hominem conformari Deo secundum proportionem, ut scilicet ita se habeat homo ad id quod sum 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 (1. 2. quæst. xix. art. 10.) cum de bonitate voluntatis ageretur.

Ad tertium dicendum, quod caritas non solum elicit actum dilectionis secundum rationem objecti, sed etiam secundum rationem diligentis, ut dictum est (in corp. art.) Ex quo contingit quod magis diligatur magis amatur.

## ARTICULUS VIII. 135

*Utrum sit magis diligendus ille qui nobis est magis conjunctus secundum carnalem originem.*

*Inf. quæst. xxxix. art. 9. & III. dist. xxviii. quæst. 1. art. 6. & ver. quæst. 11. art. 9. ad 13. & 14.*

**A**D octavum sic proceditur. Videtur quod non sit magis diligendus ille qui est magis nobis conjunctus secundum carnalem originem. Dicitur enim Proverb. xviii. 24. *Vir amabilis ad societatem magis erit amicus quam frater.* Et Valerius Maximus dicit (Lib. IV. cap. vii. in princ.) quod *amicitia vinculum preæquale est, neque illa ex parte sanguinis viribus inferius. Hoc etiam certum, & exploratum, quod illud ascendit fors fornicum opus dedit; hoc unicusque salido iudicio incoacta voluntas contrahit.* Ergo illi qui sunt conjuncti sanguine, non sunt magis diligendi quam alii.

1. Præterea. Ambrosius in I. de Offic. (cap. vii. à med.) *Non minus vos diligo, quos in Evangelio genui, quam si in conjugio suscepissem: non enim vehementer est natura ad diligendum quam gratia. Plus certe diligere debemus quos perperam nobiscum putamus facturos, quam quos tantum in hoc seculo. Non ergo consanguinei sunt magis diligendi his qui sunt alteri nobis conjuncti.*

2. Præterea. Probatio dilectionis est exhibitio operis, ut Gregorius dicit in homil. (xxx. in Evang. cir. princ.) Sed quibusdam magis debemus impendere dilectionis opera quam etiam consanguineis; sicut magis est obediendum in exercitu duci quam patri. Ergo illi qui sunt sanguine conjuncti, non sunt maxime diligendi.

Sed contra est quod specialiter in præceptis Decalogi mandatur de honoratione parentum, ut patet Exod. xx. Ergo illi qui sunt nobis

(a) Al & nutrimento.

conjuncti secundum carnalem originem, sunt à nobis specialius diligendi.

Respondet dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) illi qui sunt nobis magis conjuncti, sunt ex caritate magis diligendi: rum quia intensius diliguntur, tum etiam quia pluribus rationibus diliguntur. Intentio autem dilectionis est ex conjunctione dilecti ad diligentem. Et ideo diversorum dilectio est mensuranda secundum diversam rationem conjunctionis, ut scilicet unumquodque diligatur magis in eo quod pertinet ad illam conjunctionem secundum quam diligitur. Et ulterius comparanda est dilectio dilectioni secundum comparationem conjunctionis ad conjunctionem.

Sic ergo dicendum est, quod amicitia consanguineorum fundatur in conjunctione naturalis originis, amicitia autem concivium in communione civili, & 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, & in bellicis plus commilitones. Unde & Philosophus dicit in IX. Ethicor. (cap. 11. à med.) quod *singulis propriis, & consanguineis sunt attribuentia. Sic autem & facere videtur ad nuptias enim vocant cognatos: videlicet utique (a) & nutrimenta parentibus oportere maxime sufficere, & honorare. Et simile est etiam in aliis.*

Si autem comparemus etiam conjunctionem ad conjunctionem, constat quod conjunctio naturalis originis est prior, & immobilior, quia est secundum id quod pertinet ad substantiam; alie autem conjunctiones sunt supervenientes, & removendi potius. Et ideo amicitia consanguineorum est stabilior; sed alie amicitie possunt esse potiores secundum illud quod est proprium uniuscuique amicitie.

Ad primum ergo dicendum, quod quia amicitia sociorum propria electione contrahitur in his que sub nostra electione cadunt, puta in agendis, præponderat hac dilectio dilectioni consanguineorum, ut scilicet magis cum illis consentiamus in agendis. Amicitia tamen consanguineorum est stabilior, utpote naturalior existens; & prævalet in his que ad naturam spectant: unde magis eis tenetur in provisionem necessarium.

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius loquitur de dilectione quantum ad beneficia que pertinent ad communicationem gratie, scilicet de instructione morum. In hoc enim magis debet homo subvenire filiis spiritualibus, quos spiritualiter genuit, quam filiis corporalibus, quibus tenetur magis providere in corporalibus subsidiis.

Ad

Ad

sicut seipsum. 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.

Respondendo dicendum, quod in homine duo sunt, scilicet natura spiritalis, & natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere seipsum quod diligit se secundum naturam spiritalem: ut supra dictum est (quæst. xxv. art. 7). 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 (quæst. xxv. art. 1. & 2.) Deus diligitur ut principium boni, super quo fundatur dilectio caritatis; homo autem seipsum diligit ex caritate secundum rationem, quæ est participatio prædicti boni; proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono. Consoctio autem est ratio dilectionis secundum quamdam 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; & huius signum est quod homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet à peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio caritatis non solum habet quantitatem ex parte objecti, quod est Deus, sed ex parte diligents, qui est ipse homo caritatem habens; sicut & 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.

Ad secundum dicendum, quod detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum; & in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spirituales mentem: quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis; quæ est bonum mentis. Sed in spiritualibus non debet homo pati detrimentum peccando, ut proximum liberet à peccato, sicut dictum est (in cor. art. 1).

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Regula (scilicet epist. cxx. nunc cxxxi. à med.) cum dicitur, *Caritas non querit que sua sunt, sic intelligitur quod communia proximis anteponeat*. Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium; sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum parziale sui ipsius; ut dictum est (art. præc.)

## ARTICULUS V. 134

Utrum homo magis debeat diligere proximum quam corpus proprium.

1. 2. quæst. lxxxi. art. 5. corp. & ep. xlviii. cap. xvi.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo non magis debeat diligere proximum quam corpus proprium. In proximo enim intelligitur corpus nostri proximi. Si ergo debet homo diligere proximum plus quam corpus proprium, sequitur quod plus debet diligere corpus proximi quam corpus proprium.

2. Præterea. Homo plus debet diligere animam propriam quam animam proximi, ut dictum est (art. præc.) Sed corpus proprium propinquius est animæ nostræ quam proximum. 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 Joan. xv. 13. *Ad operem 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 de doctrina christi. (Lib. I. cap. xxvii.) quod *plus debemus diligere proximum quam corpus proprium*.

Respondendo dicendum, quod illud magis est ex caritate diligendum quod habet plenior rationem diligibilis ex caritate, ut dictum est (art. 2. huj. quæst. & quæst. xxv. art. 12.) Consoctio autem in plena participatione beatitudinis, quæ est ratio diligendi proximum, est major 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.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in IX. Ethicor. (cap. vi. circ. med.) *unusquisque videtur esse id quod est precipuum in ipso*. Unde cum dicitur proximum magis esse diligendum quam corpus proprium, intelligitur hoc quantum ad animam, quæ est potior pars ejus.

Ad secundum dicendum, quod corpus nostrum est propinquius animæ nostræ quam proximum, quantum ad constitutionem propriæ naturæ; sed quantum ad participationem beatitudinis, major est consoctio animæ proximi ad animam nostram quam etiam corporis proprii.

Ad

Ad tertium dicendum, quod cum liber homini imminet cura proprii corporis; non autem imminet curæ homini cura de salute proximi, nisi forte in casu necessitatis; & ideo non est de necessitate caritatis quod homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quo tenetur ejus salutem providere; sed quod aliquis sponte ad hoc se offerat, pertinet ad perfectionem caritatis.

## ARTICULUS VI. 133

Utrum unus proximus sit magis diligendus quam alius.

III. dist. xxix. art. 6. & vtr. quæst. 11. art. 9.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod unus proximus non sit magis diligendus quam alius. Dicit enim Augustinus in I. de Doctr. Christ. (cap. xxviii. in princ.) *Omnes homines æque diligendi sunt. Sed cum unus prodest non possit, his potissimum consulendum est qui pro locorum & temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, consilium tibi quasi quædam forte junguntur*. Ergo proximorum unus non est magis diligendus quam alius.

2. Præterea. Ubi una & eadem est ratio diligendi diversis, non debet esse inæqualis dilectio. Sed una est ratio diligendi omnes proximos, scilicet Deus, ut patet per Augustinum in I. de Doctr. Christ. (cap. xxviii. in fin.) Ergo omnes proximos æqualiter diligere debemus.

3. Præterea. Amare est velle bonum alicui, ut patet per Philosophum in II. Rethor. (cap. iv. in princ.) Sed omnibus proximis æquale bonum volumus, scilicet vitam æternam. Ergo omnes proximos æqualiter debemus diligere.

Sed contra est quod tanto unusquisque magis debet diligi, quanto gravius peccat qui contra ejus dilectionem operatur. Sed gravius peccat qui agit contra dilectionem aliquorum proximorum, quam qui agit contra dilectionem aliquorum aliorum: unde Levit. xx. 9. præcipitur, *quod qui maledixerit patri, aut matri, morte morietur*; quod non præcipitur de his qui alios homines maledicunt. Ergo quosdam proximorum debemus magis diligere quam alios.

Respondendo dicendum, quod duplex opinio circa hoc fuit. 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

S. Th. Op. Tom. III.

[2] Ita cum codicibus, Tarraco. & Alcano editis, passim. Edit. Rom. alique & alique diligunt.

impendere proximis quam alienis; non autem secundum interiorum affectum, quem æqualiter debemus impendere omnibus etiam inimicis.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. Non enim minus est inordinatus affectus caritatis, qui est inclinatio gratiæ, quam appetitus naturalis, qui est inclinatio nature; utriusque enim inclinatio ex divina sapientia procedit. Videmus autem in naturalibus quod inclinatio naturalis proportionatur actui, vel motui qui convenit nature uniuscujusque; sicut terra habet majorem inclinationem gravitatis quam aqua, quia comperit ei esse sub aqua. Oportet ergo quod etiam inclinatio gratiæ, quæ est affectus caritatis proportionetur his quæ sunt exteriora 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, & ipse diligens; necesse est quod secundum propinquitatem majorem ad alterum istorum principiorum major sit dilectionis affectus. Sicut enim supra dictum est (art. 1. huj. quæst.) in omnibus in quibus invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparationem ad illud principium.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio potest esse inæqualis dupliciter. Uno modo ex parte ejus boni quod amico optamus; & quantum ad hoc omnes homines æque diligimus ex caritate; quia omnibus optamus bonum idem in genere, scilicet beatitudinem æternam. Alio modo dicitur major dilectio proprie intensiorem actum dilectionis; & sic non oportet omnes æque diligere.

Vel aliter dicendum, quod dilectio inæqualis potest ad aliquos haberi dupliciter. Uno modo ex eo quod quidam diliguntur; & alii non diliguntur; & hanc etiam 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 extendere inæqualitatem, sed primam, ut patet ex his quæ de beneficentia dicitur.

Ad secundum dicendum, quod non omnes proximi equaliter se habent ad Deum; sed quidam sunt ei propinquiores per majorem bonitatem, qui sunt magis diligendi ex caritate quam alii qui sunt ei minus propinqui.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de quantitate dilectionis ex parte boni quod amicis optamus.

AR-

Ad secundum dicendum, quod fides pertinet ad vim cognoscitivam; cuius operatio est, secundum quod res cognita sunt in cognoscere. Caritas autem est in vi affectivas, cuius operatio consistit in hoc quod anima tendit in ipsas res. Ordo autem principaliter invenitur in ipsis rebus, & ex eis derivatur ad cognitionem nostram: & ideo ordo magis appropriatur caritati quam fidei.

Licet etiam in fide sit aliquis ordo, secundum quod est principaliter de Deo, secundario autem de aliis que referuntur ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod ordo pertinet ad rationem sicut ad ordinantem, sed ad vim appetitivam pertinet sicut ad ordinatam: & hoc modo ordo in caritate ponitur.

ARTICULUS II. 149

Utrum Deus sit magis diligendus quam proximus.

III. dist. 11. q. 1. art. 3. & ad 5. & ver. quest. 11. art. 7. cor. & ad 7. & 8.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit magis diligendus quam proximus. Dicitur enim I. Joan. IV. 20. 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 & visio est principium amoris, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. ult.) Sed Deus est minus visibilem quam proximus. Ergo etiam est minus ex caritate diligibilis.

2. Præterea. Similitudo est causa dilectionis, secundum illud Eccl. XII. 19. Omne animal diligit similitudinem. 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 doctrina christi. (cap. XXI. & XXV. 3.) 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 abducent, secundum illud Luc. XII. 26. Si quis venit ad me, & non odit patrem, & matrem, & uxorem, & filios, & fratres, & sorores, non potest meus esse discipulus. Ergo Deus est magis ex caritate diligendus quam proximus.

Respondeo dicendum, quod unaquaque amicitia respicit principaliter id 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 & ei maxime debetur fides, & obedientia a civibus. Amicitia autem caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, que consistit in Deo essentialiter sicut in primo principio a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces.

Et ideo principaliter, & maxime Deus est ex caritate diligendus: ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem sicut beatitudinem ab eo simul nobiscum participans.

Ad primum ergo dicendum, quod dupliciter est aliquid causa dilectionis. Uno modo sicut id quod est ratio diligendi, & hoc modo bonum est causa diligendi, quia unumquodque diligitur, in quantum habet rationem boni. Alio modo quia est via quedam ad acquirendum dilectionem; & hoc modo visio est causa dilectionis, non quidem ita quod ratio sit aliquid diligibile, quia est visibile, sed quia per visionem perducitur ad dilectionem. Ergo non oportet quod illud quod est magis visibile, sit magis diligibile; sed quod prius occurrat nobis ad diligendum. Et hoc modo argumentatur Apostolus. Proximus enim quia est nobis magis visibile, primo occurrat nobis diligendus, ex his enim que sunt visibilia, dicitur incognita amare, ut Gregorius dicit in quadam hom. (XI. in Evang. in princ. Unde si quis aliquid proximum non diligit, arguitur quod nec Deum diligit, non propter hoc quod proximus sit magis diligibilis, sed quia prius diligendus occurrat; Deus autem est magis diligibilis propter maiorem bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod similitudo quam habemus ad Deum, est prior, & causa similitudinis quam habemus ad proximum. Ex hoc enim quod participamus a Deo id quod ab ipso etiam proximus habet, similes proximo efficiuntur. Et ideo ratione similitudinis magis debemus Deum quam proximum diligere.

Ad tertium dicendum, quod Deus secundum substantiam suam consideratus, in quocumque sit, equalis est in aliquo. Sed tamen non equaliter habet proximus bonitatem Dei, sicut habet ipsam Deus: nam Deus habet ipsam essentialiter, proximus autem participative.

communicatione fundatur: sicut amicitia politica principaliter respicit principem civitatis, a quo totum bonum commune civitatis dependet: unde & ei maxime debetur fides, & obedientia a civibus. Amicitia autem caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, que consistit in Deo essentialiter sicut in primo principio a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces.

ARTICULUS III. 150

Utrum homo debeat ex caritate plus Deum diligere quam seipsum.

Inf. quest. XLV. art. 8. & III. dist. XXIX. quest. 1. art. 3. & ver. quest. 11. art. 4. ad 2. & art. 9. ad 9. & quest. 1. art. 9. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo non debeat ex caritate plus Deum diligere quam seipsum. Dicit enim Philosophus in IX. Ethic. (cap. VII. à princ.) quod amicitia que sunt ad alterum, veniunt ex amicitia que sunt ad seipsum. Sed causa est posterior effectu. Ergo major 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, que sunt ratio cognoscendi, magis cognoscuntur. Ergo homo diligit magis seipsum quam quodecumque 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 vale potest. Ergo homo non plus debet ex caritate Deum diligere quam seipsum.

Sed contra est quod dicit Augustinus in I. de doctrina christi. (cap. XXI. cit. med.) Si seipsum non propter te delectat diligere, sed propter ipsum, ubi dilectionis tua rectissimus finis est, non succedat aliquis alius homo, si & ipsam propter Deum diligit. 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 nature, & bonum gratie. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis a Deo facta fundatur amor naturalis; quo non solum homo in se integritate nature super omnia diligit Deum, plus quam seipsum, sed etiam qualibet creatura suo modo, id est vel intellectuali, vel rationali, vel animali, vel saltem naturali amore; sicut lapides, & alia que cognitione carent: quia unaquaque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium: quod manifestatur ex opere: qualibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus secundum quas civis pro bono communi dependit & proprium forum, & personarum interdu sustinet. Un-

de multo magis hoc verificatur in amicitia caritatis, que fundatur super communicatione donorum gratie.

Et ideo ex caritate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum: quia beatitudo est in Deo sicut in communi, & fontali principio omnium qui beatitudinem participare possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de amicitiaibus que sunt ad alterum in quo bonum, quod est obiectum amicitie, invenitur secundum aliquem particularem modum; non autem de amicitiaibus que sunt ad alterum in quo bonum predicatum invenitur secundum rationem totius.

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 seipsum referat in bonum totius.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem qui Deus amatur amore concupiscentie. Magis autem amamus Deum amore amicitie quam amore concupiscentie: quia majus est in se bonum Dei, quam bonum quod participare possumus fruendo ipso. Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex caritate quam seipsum.

ARTICULUS IV. 151

Utrum homo ex caritate magis debeat diligere seipsum quam proximum.

III. dist. XXIX. art. 5. & IV. dist. XXVIII. quest. 11. art. 4. quest. 1. cor. & quest. VII. art. 8. cor. 2.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo ex caritate non magis debeat diligere seipsum quam proximum. Principale enim obiectum caritatis est Deus, ut supra dictum est (art. 2. hujus quest. & quest. XXV. art. 1. & 12.) Sed quandoque homo habet proximum magis Deo conjunctum quam sit ipse. Ergo magis debet aliquis talem diligere quam seipsum.

2. Præterea. Detrimentum illius quem magis diligimus, magis vitamus. Sed homo ex caritate sustinet detrimentum pro proximo, secundum illud Proverb. XVII. 26. Qui negligit damnum propter amicum, justus est. Ergo homo debet ex caritate magis alium diligere quam seipsum.

3. Præterea. I. ad Cor. XIII. 5. dicitur quod caritas non querit que sua sunt. Sed illud maxime amamus cuius bonum maxime querimus. Ergo per caritatem aliquis non amat seipsum magis quam proximum.

Sed contra est quod dicitur Levit. XIX. & Matth. XXII. 39. Dilige proximum tuum sicut

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod dicitur exercitio magis debet in bello quam patri, non probatur quod simpliciter pater minus diligatur, sed quod minus diligatur secundum quid, id est secundum dilectionem felicitate communicationis.

## ARTICULUS IX. 156

Utrum homo ex caritate magis debeat diligere filium quam patrem.

III. dist. xxix. quæst. 1. art. 7. ad 3. & 4. & 5. & 6. & 7. & 8. & 9. & 10.

**A**D nonum sic proceditur. Videtur quod homo ex caritate magis debeat diligere filium quam patrem. Illum enim magis debemus diligere cui magis deobemus beneficere. Sed magis debemus beneficere filiis quam parentibus: dicit enim Apostolus II. ad Cor. xii. 14. *Non debent filii tributum dare parentibus, sed parentes filii.* Ergo magis sunt diligendi filii quam parentes.

2. Præterea. Gratiæ perficit naturam. Sed naturaliter parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur, ut Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. xii. parum a princ.) Ergo magis debemus diligere filios quam parentes.

3. Præterea. Per caritatem affectus hominis Deo conformatur. Sed Deus magis diligit filios quam diligatur ab eis. Ergo etiam et nos magis debemus diligere filios quam parentes.

Sed contra est quod Ambrosius dicit: (habet in Glossa ord. sup. illud Cant. 2. Ordinarium in me caritatem: & est Orig. hom. 111. in Cant.) *Primo Deus diligendus est, secundo parentes, tunc filii, post domestici.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 4. huj. quæst. ad 1. & art. 7.) gradus dilectionis ex duobus pensari potest. Uno modo ex parte objecti: & secundum hoc id quod habet majorem rationem boni, est magis diligendum, & quod est Deo similis: & sic pater est magis diligendus quam filius, quia scilicet pater diligens sub ratione principii, quod habet rationem eminentioris boni, & Deo similioris.

Alio modo computatur gradus dilectionis ex parte ipsius diligentis, & sic magis diligitur quod est conjunctus: & secundum hoc filius est magis diligendus quam pater, ut Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. xii. a princ.) *Primo quidem quia parentes diligunt filios ut aliquid sui existentes. Pater autem non est aliquid filii: & ideo dilectio secundum quam pater diligit filium, similior est dilectioni qua quis diligit seipsum. Secundum quia parentes magis iuncti 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 distans amaverunt: nam statim pater incipit diligere filium; filius autem tempore procedente incipit diligere patrem. Dilectio autem quanto est diuturnior, tanto est fortior, secundum illud Eccl. ix. 14. *Non deservitur amicum antiquum; novus enim non erit similis illi.*

Ad primum ergo dicendum, quod principii debetur subjectio, reverentia, & honor; effectui autem proportionaliter competit recipere influentiam principii, & provisionem ipsius, & propter hoc parentibus à filiis magis debetur honor, filiis autem magis debetur cura provisionis.

Ad secundum dicendum, quod pater naturaliter plus diligit filium secundum rationem conjunctionis ad seipsum; sed secundum rationem eminentioris boni filius naturaliter plus diligit patrem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in I. de doctr. christ. (cap. xxxi. l.) *Deus diligit nos ad utilitatem nostram, & suam honorem.* Et ideo quia pater comparatur ad nos in habitudine principii, sicut & Deus, ad patrem proprie pertinet ut ei à filio honor impendatur; ad filium autem ut ejus utilitati à parentibus provideatur. Quamvis in articulo necessitatis filius obligatus sit ex beneficiis susceptis ut parentibus maxime provideat.

## ARTICULUS X. 157

Utrum homo magis debeat diligere matrem quam patrem.

III. dist. xxix. quæst. 1. art. 7. ad 4. & 5. & 6. & 7. & 8. & 9. & 10.

**A**D decimum sic proceditur. Videtur quod homo magis debeat diligere matrem quam patrem. Ut enim Philosophus dicit in I. de generat. animalium (cap. xix. & Lib. II. cap. iv. à med.) *Species in generatione dat corpus.* Sed homo non habet animam à patre, sed per creationem à Deo, ut in I. dictum est (art. 2. quæst. xc. & quæst. cxviii.). Ergo homo plus habet à matre quam à patre. Plus ergo debet diligere matrem quam patrem.

2. Præterea. Magis amantem debet magis diligere. Sed mater plus diligit filium quam pater: dicit enim Philosophus in IX. Ethic. (cap. vii. in fi. & Lib. VIII. cap. xii.) quod *matres magis sunt amantes filiorum. Laboriosior enim est generatio matrum, & magis sciunt qui ipsarum sunt filii, quam patres.* Ergo mater est magis diligenda quam pater.

3. Præterea. Ei debetur major dilectionis affectus qui pro nobis plus laboravit, secundum

## ARTICULUS XI. 158

Utrum homo plus debeat diligere uxorem quam patrem, & matrem.

III. dist. xxix. quæst. 1. art. 7. ad 3. & 4. & 5. & 6. & 7. & 8. & 9. & 10.

**A**D undecimum sic proceditur. Videtur quod homo plus debeat diligere uxorem quam patrem, & matrem. Nullus enim dimittit rem aliquam nisi pro re magis dilecta. Sed Gen. 11. 24. dicitur, quod *propter uxorem relinquit homo patrem, & matrem.* Ergo magis debet diligere uxorem quam patrem, & matrem.

2. Præterea. Apostolus dicit Eph. v. quod *viri debent diligere uxores sicut seipsum.* Sed homo debet magis diligere seipsum quam parentes. Ergo etiam magis debet diligere uxorem quam parentes.

3. Præterea. Ubi sunt plures rationes dilectionis, ibi debet esse major dilectio. Sed in amicitia que est ad uxorem, sunt plures rationes dilectionis: dicit enim Philosophus in VIII. Ethic. (cap. xii. ad fin.) quod *in hac amicitia videtur esse visus, & delectabile, & propter virtutem, si virtuosus sit conjuges.* Ergo major debet esse dilectio ad uxorem quam ad parentes.

4. Sed contra est quod *vir debet diligere uxorem suam sicut carnem suam*, ut dicitur ad Ephes. v. Sed corpus suum minus homo debet diligere quam proximum, ut supra dictum est (art. 5. huj. quæst.) Inter proximis autem magis debemus parentes diligere. Ergo magis debemus diligere parentes quam uxorem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 9. huj. quæst.) gradus dilectionis attendi potest & secundum rationem boni, & secundum conjunctionem ad diligentem. Secundum ergo rationem boni, quod est objectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes quam uxor: quia diliguntur sub ratione principii, & eminentioris cuiusdam boni.

Secundum autem rationem conjunctionis magis diligenda est uxor: quia uxor conjungitur viro ut una caro existens, secundum illud Matth. xix. 6. *Itaque jam non sunt duo, sed una caro.*

Et ideo intensius diligitur uxor, sed major reverentia est parentibus exhibenda.

Ad primum ergo dicendum, quod non quantum ad omnia deseritur pater, & mater propter uxorem: in quibusdam enim magis de-

dum illud Rom. ult. 6. *Salutate Mariam, que multum in vobis laboravit.* Sed mater plus laborat in generatione, & educatione, quam pater: unde dicitur Eccl. vii. 29. *Gemitum matris tue ut obliviscaris.* Ergo plus debet homo diligere matrem quam patrem.

Sed contra est quod dicit Hieronymus super Ezech. (sup. illud cap. xli. v. *Sabbata mea sanctificabunt*) quod *nost Deum omnium Patrem diligendum est pater: & postea addit de matre.*

Respondeo dicendum, quod in fitis comparationibus id quod dicitur, est intelligendum per se, ut videlicet intelligatur esse questum de patre, in quantum est pater, an sit plus diligendus matre, in quantum est mater. Potest enim in omnibus hujusmodi tanta esse distantia virtutis, & malitie, ut amicitia solvatur, vel minuat, ut Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. vii.). Et ideo, ut Ambrosius dicit, (habet in Glossa ord. sup. illud, *Ordinatio in me caritatem: & est Orig. hom. 111. in Cant.) Boni dumtaxat sunt mali filii propensissimi.*

Sed per se loquendo, pater magis est amandus quam mater. Amantur enim pater, & mater ut principia quedam naturalis originis. Pater autem habet excellentiorem rationem principii quam mater: quia pater est principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis, & materis. Et ideo, per se loquendo, pater magis est diligendus.

Ad primum ergo dicendum, quod in generatione hominis mater ministrat materiam corporis informem; formatur autem per virtutem formativam, que est in semine patris. Et quamvis hujusmodi virtus non possit creare animam rationalem, disponit tamen materiam corporalem ad hujusmodi formam susceptionem.

Ad secundum dicendum, quod hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis. Alia enim est species amicitie qua diligimus amantem, & qua diligimus generantem. Nunc autem loquimur de amicitia que debetur patri, & matri secundum generationis rationem.

(a) Ad tertium solutio patet.

(a) *Ita exempla omnia, præter Patavios. In mss. deest solutio ad tertium. Edit. autem Patav. sic ex Cojerani Commentariis habent.* Ad tertium dicendum, quod major excellentia principii in patre præponderat majori labori matris in generatione: quoniam ratio boni magis attenditur in obiecto per se dilectionis, quam ratio difficultatis, seu laboriositatis.

debet homo assiliter parentibus quam uxori: sed quantum ad unionem carnalis copulae, & cohabitacionis, telidatis omnibus parentibus, homo adhaeret uxori.

Ad secundum dicendum, quod in verbis Apostoli non est intelligendum quod homo debeat diligere uxorem suam æqualiter sibiipsum; sed quia dilectio quam aliquis habet ad seipsum, est ratio dilectionis quam quis habet ad uxorem sibi conjunctam.

Ad tertium dicendum, quod etiam in affectiva paternitas inveniuntur multae rationes dilectionis; & quantum ad aliquid præponderant rationi dilectionis que habetur ad uxorem; secundum scilicet rationem boni; quamvis illæ præponderent secundum conjunctionis rationem.

Ad quartum dicendum, quod illud etiam non est sic intelligendum, quod ly *sicut* importat æqualitatem, sed rationem dilectionis. Diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis conjunctionis.

## ARTICULUS XII. 159

Quomodo debet magis diligere benefactorem quam beneficum suum.

1. q. 11. art. 7. ad 2. & IX. Ethic. lect. 7.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod homo magis debeat diligere benefactorem quam beneficum. Dicit enim Augustinus in Libro de catechizandis rudibus (cap. 14. cir. princ.) Nulla major est provocatio ad amandum quam provocare amando: nimis enim durus est animus qui dilectionem est non vult impendere, nisi respondeat. 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 desinat, vel contra eum agat. Sed gravius peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quam si diligere desinat eum cui hæcenus benefecit. Ergo magis sunt amandi benefactores quam hi quibus benefecimus.

3. Præterea. Inter omnia diligenda maxime diligendus est Deus, & post eum pater, ut Hieronymus dicit (sup. illud Ezech. xlii. Sabina mea sanctificabitur). Sed isti sunt maxime benefactores. Ergo benefactor est maxime diligendus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IX. Ethic. (cap. vii. in princ.) quod benefactori magis videtur amare beneficiatam quam à converso.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 9. & 11. huj. quest.) aliquid

diligitur magis dupliciter: uno modo quia habet rationem excellentioris boni; alio modo ratione majoris conjunctionis. Primo quomodo benefactor est magis diligendus: quia cum sit principium boni in beneficiario, habet excellentioris boni rationem, sicut & de patre dictum est (art. 9. huj. quest.)

Secundo autem modo magis diligimus beneficiatam, ut Philosophus probat in IX. Ethic. (cap. vii.) per quatuor rationes. Primo quidem quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris: unde consuevit dici de aliquo: *Iste est factura illius*. Naturale est autem cuiuslibet ut diligat opus suum; sicut videmus quod Poetae diligunt poemata sua: & hoc ideo quia unumquodque diligit suum esse, & suum vivere, quod maxime manifestatur in suo agere. Secundo quia unusquisque naturaliter diligit illud in quo inspicit suum bonum. Habet quidem & benefactor in beneficiario aliquid bonum, & converso; sed benefactor inspicit in beneficiario 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, & delectatio memorie non est sicut delectatio rei presentis: tum etiam quia bona honesta magis cum delectatione recolimus quam utilitates quæ nobis ab aliis proveniunt. Tertio quia ad amantem pertinet agere, vult enim, & operatur bonum amato; ad amatum autem pertinet bonum pati: & ideo excellentius est amare: & propter hoc ad benefactorem pertinet ut plus amet. Quarto quia difficillius est beneficia impendere quam recipere. Ea vero in quibus laboramus, plus diligimus; quæ vero nobis de facili proveniunt, quodammodo contemnimus.

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 ex se est, potius est eo quod est per aliud.

Ad secundum dicendum, quod amor benefactor ad benefactorem est magis debitus; & ideo contrarium habet rationem majoris peccati. Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus; & ideo habet majorem promptitudinem.

Ad tertium dicendum, quod Deus etiam plus nos diligit quam nos eum diligamus: & parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur.

Nec tamen oportet quod quilibet beneficiatus plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim in quibus maxima beneficia recepimus, scilicet Deum, & parentes, præferimus hi quibus aliqua minora beneficia impendimus.

AR-

## ARTICULUS XIII. 160

Utrum ordo caritatis remaneat in patria.

III. dist. xxxi. quest. 11. art. 3. quest. 1. & 12. & vtr. quest. 11. art. 9. ad 12.

Ad tertiumdecimum sic proceditur. Videtur quod ordo caritatis non remaneat in patria. Dicit enim Augustinus in Lib. de vera religione (cap. xlviii. cir. princ.) *Perfecta caritas est ut plus priora bona, & minus minus diligamus*. Sed in patria erit perfecta caritas. Ergo plus diligit aliquis meliorem quam vel seipsum, vel sibi conjunctum.

2. Præterea. Ille magis amatur cui majus bonum volumus. Sed quilibet in patria existens vult majus bonum ei qui plus bonum habet; alioquin voluntas ejus non per omnia divina voluntati conformaretur: ibi autem plus bonum habet qui melior est. Ergo in patria quilibet magis diligit meliorem; & ita magis alium quam seipsum, & extraneum quam propinquum.

3. Præterea. Tota ratio dilectionis in patria Deus erit: tunc enim implebitur quod dicitur I. ad Cor. xv. 28. *Ut sit Deus omnia in omnibus*. Ergo magis diligitur qui est Deo propinquior: & ita aliquis magis diligit meliorem quam seipsum, & ita extraneum quam conjunctum.

Sed contra est quod natura non tollitur per gloriam, sed periclitatur. Ordo autem caritatis supra positus (art. 2. 3. & 4. huj. quest.) ex ipsa natura procedit. Omnia autem naturaliter plus se quam alia amant. Ergo iste ordo caritatis remanebit in patria.

Respondetur 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 fructur.

Sed de ordine suiipsius ad alios distinguendum videtur; quia, sicut supra dictum est (art. 7. & 9. huj. quest.) dilectionis gradus distingui potest vel secundum differentiam boni quod quis alii exoptat, vel secundum intentionem dilectionis. Primo quidem modo plus diligit meliores quam seipsum, minus vero minus bonos. Vult enim quilibet beatus unumquemque habere quod sibi debetur secundum divinam justitiam, propter conformitatem voluntatis humane ad divinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad majus præmium; sicut nunc accidit, quando potest homo (a) melioris & virtutem, & præmium desiderare; sed tunc

voluntas uniuscujusque infra hoc sicut quod est determinatum divinitus.

Secundo vero modo aliquis plus seipsum diligit quam proximum etiam meliorem: quia intensio actus dilectionis provenit ex parte subjecti diligenti, ut supra dictum est (art. 7. & 9. huj. quest.) Et ad hoc etiam donum caritatis uniuscujusque confertur à Deo ut primo quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem suiipsius; 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, & propinquior sibi habeatur ab unoquoque qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc provisio, quæ est in presenti vita necessaria, qua necesse est ut unusquisque magis sibi conjuncto secundum quantumque necessitudinem provideat magis quam alieno; ratione cujus in hac vita ex ipsa inclinatione caritatis homo diligit magis sibi conjunctum, cui magis debet impendere caritatis effectum. Continget tamen in patria quod aliquis sibi conjunctum pluribus modis diligit: non enim cessabunt ab animo beati honeste dilectionis causas. Tamen omnibus istis rationibus præferretur incomparabiliter ratio dilectionis quæ sumitur ex propinquitate ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad conjunctos sibi ratio illa concedenda est; sed quantum ad seipsum, oportet quod aliquis plus se quam alios diligit, tanto magis, quanto perfectior est caritas: quia (b) perfectio caritatis ordinat hominem perfecte in Deum, quod pertinet (c) ad dilectionem suiipsius, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de ordine dilectionis secundum gradum boni quod aliquis vult amare.

Ad tertium dicendum, quod unicusquisque 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 diligat seipsum.

QUÆST.

(a) Ita Nicolaus, & edit. Patav. cum inf. Al. meliorem. (b) Al. perfectior caritas. (c) Ita vtr. & editi passim. Cod. Camera. ad perfectionem sui ipsius.



debet homo assiliter parentibus quam uxori: sed quantum ad unionem carnalis copulae, & cohabitacionis, telidatis omnibus parentibus, homo adhaeret uxori.

Ad secundum dicendum, quod in verbis Apostoli non est intelligendum quod homo debeat diligere uxorem suam equaliter sibiipsum; sed quia dilectio quam aliquis habet ad seipsum, est ratio dilectionis quam quis habet ad uxorem sibi conjunctam.

Ad tertium dicendum, quod etiam in affectiva paternitas inveniuntur multae rationes dilectionis; & quantum ad aliquid præponderant rationi dilectionis que habetur ad uxorem; secundum scilicet rationem boni; quamvis illæ præponderent secundum conjunctionis rationem.

Ad quartum dicendum, quod illud etiam non est sic intelligendum, quod ly sicut imparet equalitatem, sed rationem dilectionis. Diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis conjunctionis.

## ARTICULUS XII. 159

Quomodo homo debet magis diligere benefactorem quam beneficum suum.

1. q. 11. art. 7. ad 2. & IX. Ethic. lect. 7.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod homo magis debeat diligere benefactorem quam beneficum. Dicit enim Augustinus in Libro de catechizandis rudibus (cap. 14. cir. princ.) Nulla major est provocatio ad amandum quam provocare amando: nimis enim durus est animus qui dilectionem est non vult impendere, nisi respondeat. 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 desinat, vel contra eum agat. Sed gravius peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quam si diligere desinat eum cui hæcenus benefecit. Ergo magis sunt amandi benefactores quam hi quibus benefecimus.

3. Præterea. Inter omnia diligenda maxime diligendus est Deus, & post eum pater, ut Hieronymus dicit (sup. illud Ezech. xlii. Sabina mea sanctificabitur). Sed isti sunt maxime benefactores. Ergo benefactor est maxime diligendus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IX. Ethic. (cap. vii. in princ.) quod benefactori magis videtur amare beneficiatus quam à converso.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 9. & 11. huj. quest.) aliquid

diligitur magis dupliciter: uno modo quia habet rationem excellentioris boni; alio modo ratione majoris conjunctionis. Primo quomodo benefactor est magis diligendus: quia cum sit principium boni in beneficiato, habet excellentioris boni rationem, sicut & de patre dictum est (art. 9. huj. quest.)

Secundo autem modo magis diligimus beneficiatus, ut Philosophus probat in IX. Ethic. (cap. vii.) per quatuor rationes. Primo quidem quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris: unde consuevit dici de aliquo: *Iste est factura illius*. Naturale est autem cuiuslibet ut diligat opus suum; sicut videmus quod Poetae diligunt poemata sua: & hoc ideo quia unumquodque diligit suum esse, & suum vivere, quod maxime manifestatur in suo agere. Secundo quia unusquisque naturaliter diligit illud in quo inspicit suum bonum. Habet quidem & benefactor in beneficiato aliquid bonum, & 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, & delectatio memorie non est sicut delectatio rei presentis: tum etiam quia bona honesta magis cum delectatione recolimus quam utilitates quæ nobis ab aliis proveniunt. Tertio quia ad amantem pertinet agere, vult enim, & operatur bonum amato; ad amatum autem pertinet bonum pati: & ideo excellentius est amare: & propter hoc ad benefactorem pertinet ut plus amet. Quarto quia difficillius est beneficia impendere quam recipere. Ea vero in quibus laboramus, plus diligimus; quæ vero nobis de facili proveniunt, quodammodo contemnimus.

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 ex se est, potius est eo quod est per aliud.

Ad secundum dicendum, quod amor benefactori ad benefactorem est magis debitus; & ideo contrarium habet rationem majoris peccati. Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus; & ideo habet majorem promptitudinem.

Ad tertium dicendum, quod Deus etiam plus nos diligit quam nos eum diligamus: & parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur.

Nec tamen oportet quod quilibet beneficiatus plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim in quibus maxima beneficia recepimus, scilicet Deum, & parentes, præferimus hi quibus aliqua minora beneficia impendimus.

AR-

## ARTICULUS XIII. 160

Utrum ordo caritatis remaneat in patria.

III. dist. xxxi. quest. 11. art. 3. quest. 1. & 12. & vtr. quest. 11. art. 9. ad 12.

Ad tertiumdecimum sic proceditur. Videtur quod ordo caritatis non remaneat in patria. Dicit enim Augustinus in Lib. de vera religione (cap. xlviii. cir. princ.) *Perfecta caritas est ut plus priora bona, & minus minus diligamus*. Sed in patria erit perfecta caritas. Ergo plus diligit aliquis meliorem quam vel seipsum, vel sibi conjunctum.

2. Præterea. Ille magis amatur cui majus bonum volumus. Sed quilibet in patria existens vult majus bonum ei qui plus bonum habet; alioquin voluntas ejus non per omnia divina voluntati conformaretur: ibi autem plus bonum habet qui melior est. Ergo in patria quilibet magis diligit meliorem; & ita magis alium quam seipsum, & extraneum quam propinquum.

3. Præterea. Tota ratio dilectionis in patria Deus erit: tunc enim implebitur quod dicitur L ad Cor. xv. 28. *Ut sit Deus omnia in omnibus*. Ergo magis diligitur qui est Deo propinquior: & ita aliquis magis diligit meliorem quam seipsum, & ita extraneum quam conjunctum.

Sed contra est quod natura non tollitur per gloriam, sed perficitur. Ordo autem caritatis supra positus (art. 2. 3. & 4. huj. quest.) ex ipsa natura procedit. Omnia autem naturaliter plus se quam alia amant. Ergo iste ordo caritatis remanebit in patria.

Respondetur 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 fructur.

Sed de ordine suiipsius ad alios distinguendum videtur; quia, sicut supra dictum est (art. 7. & 9. huj. quest.) dilectionis gradus distingui potest vel secundum differentiam boni quod quis alii exoptat, vel secundum intentionem dilectionis. Primo quidem modo plus diligit meliores quam seipsum, minus vero minus bonos. Vult enim quilibet beatus unumquemque habere quod sibi debetur secundum divinam justitiam, propter conformitatem voluntatis humane ad divinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad majus præmium; sicut nunc accidit, quando potest homo (a) melioris & virtutem, & præmium desiderare; sed tunc

voluntas uniuscujusque infra hoc sicut quod est determinatum divinitus.

Secundo vero modo aliquis plus seipsum diligit quam proximum etiam meliorem: quia intensio actus dilectionis provenit ex parte subjecti diligenti, ut supra dictum est (art. 7. & 9. huj. quest.) Et ad hoc etiam donum caritatis unicusque confertur à Deo ut primo quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem suiipsius; 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, & propinquior sibi habeatur ab unoquoque qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc provisio, quæ est in presenti vita necessaria, qua necesse est ut unusquisque magis sibi conjuncto secundum quantumque necessitudinem provideat magis quam alieno; ratione cujus in hac vita ex ipsa inclinatione caritatis homo diligit magis sibi conjunctum, cui magis debet impendere caritatis effectum. Continget tamen in patria quod aliquis sibi conjunctum pluribus modis diligit: non enim cessabunt ab animo beati honeste dilectionis causas. Tamen omnibus istis rationibus præferretur incomparabiliter ratio dilectionis quæ sumitur ex propinquitate ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad conjunctos sibi ratio illa concedenda est; sed quantum ad seipsum, oportet quod aliquis plus se quam alios diligit, tanto magis, quanto perfectior est caritas: quia (b) perfectio caritatis ordinat hominem perfecte in Deum, quod pertinet (c) ad dilectionem suiipsius, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de ordine dilectionis secundum gradum boni quod aliquis vult amare.

Ad tertium dicendum, quod unicusque 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 diligat seipsum.

QUÆST.

(a) Ita Nicolaus, & edit. Patav. cum inf. Al. meliorem. (b) Al. perfectior caritas. (c) Ita vsf. & editi passim. Cod. Camer. ad perfectionem sui ipsius.

moribus Eccles. (cap. vii. parum à princ.)  
*Dicitur: quæso est, qui se diligendi modus. Ve-  
 reor enim ne plus, minusve quam oportet, dis-  
 amet desiderio, & amore Domini mei.* Frustra au-  
 tem quæretur modum, nisi esset aliquis divi-  
 næ dilectionis modus. Ergo est aliquis modus  
 divinæ dilectionis.

3. Præterea. Sicut Augustinus dicit IV.  
 super Genes. ad lit. (cap. 111. circa med.) *me-  
 dia est quædam virtus propria mensura præfij.*  
 Sed mensura voluntatis humanæ, sicut & ac-  
 tionis exterioris est ratio. Ergo sicut in exte-  
 riori effectu caritatis oportet habere modum  
 à ratione præfixum, secundum illud Rom.  
 xxi. 16. *Rationale obsequium vestrum;* ita etiam  
 interior dilectio Dei debet modum habere.

Sed contra est quod Bernardus dicit in Li-  
 bro de diligendo Deum (cap. 1. in princip.)  
*quod causa diligendi Deum Deus est, modus sine  
 modo diligere.*

Respondeo dicendum, quod, sicut patet  
 ex iudicia auctoritate Augustini (in arg. 3.)  
 modus importat quandam mensuræ determi-  
 nationem. Hoc autem determinatio invenitur  
 & in mensura, & in mensurato; aliter ta-  
 men, & aliter: in mensura enim invenitur  
 essentialiter, quia mensura secundum se ipsam  
 est determinativa, & modificativa aliorum;  
 in mensuratis autem invenitur (a) secundum  
 alium, id est in quantum attingunt mensuram.  
 Et ideo in mensura nihil potest accipi immo-  
 dificatum; sed res mensurata est immodifica-  
 ta, nisi mensuram attingat, sive deficiat, si-  
 ve excedat.

In omnibus autem appetibilibus, & agi-  
 bilibus mensura est finis; quia eorum quæ ap-  
 petimus, & agimus, oportet propriam rati-  
 onem ex fine accipere, ut patet per Phi-  
 losophum in II. Physic. (text. 89.) Et ideo fi-  
 nis secundum se ipsum habet modum: ea ve-  
 ro quæ sunt ad finem, habent modum ex eo  
 quod sunt fini proportionata. Et ideo, sicut  
 Philosophus dicit in I. Polit. (cap. vi. à med.)  
*appetitus finis in omnibus virtutibus est, & que finis,  
 & terminus;* eorum autem quæ sunt ad finem,  
 est aliquis terminus: non enim Medicus im-  
 ponit aliquem terminum sanitati, sed facit  
 eam perfectam quantumcumque potest; sed  
 medicinæ imponit terminum, non enim dat  
 tantum de medicinâ, quantum potest, sed se-  
 cundum proportionem ad sanitatem: quam  
 quidem proportionem si medicinâ excederet,  
 vel ab ea deficeret esset immoderata.

Finis autem omnium actionum huma-  
 narum, & affectionum est dilectio Dei, per  
 quam maxime attingimus ultimum finem, ut  
 supra dictum est (quæst. xxi. art. 6.) & ideo  
 in dilectione Dei non potest accipi mo-  
 dus, sicut in re mensurata, ut sic in ea acci-

(a) Ita ms. & edi. passim. Al. secundum aliquid.

pere plus, & minus; sed sicut invenitur mo-  
 dus in mensura; in qua non potest esse exce-  
 ssus, sed quanto plus attingitur regula, tan-  
 to melius est: & ita quanto Deus plus diligitur,  
 tanto est dilectio melior.

Ad primum ergo dicendum, quod illud  
 quod est per se, potius est eo quod est per  
 aliud: & ideo bonitas mensuræ, quæ per se  
 habet modum, potior est quam bonitas men-  
 surati, quæ habet modum per aliud; & sic  
 etiam caritas, quæ habet modum sicut men-  
 sura, præeminet aliis virtutibus, quæ habent  
 modum sicut mensurata.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Au-  
 gustinus ibidem subiungit (cap. vi. 11.) *modus  
 diligendi Deum est ut ex toto corde diligatur,* id  
 est ut diligatur quantumcumque potest diligi:  
 & hoc pertinet ad modum qui convenit men-  
 suræ.

Ad tertium dicendum, quod affectio illa  
 cuius obiectum subiacet iudicio rationis, est  
 ratione mensuranda. Sed obiectum divinæ di-  
 lectionis, quod est Deus, excedit iudicium  
 rationis: & ideo non mensuratur ratione, sed  
 rationem excedit. Nec est simile de interiori  
 actu caritatis, & exterioribus actibus. Nam in-  
 terior actus caritatis habet rationem finis, quia  
 ultimum bonum hominis consistit in hoc quod  
 anima Deo inhereat, secundum illud Psalm.  
 lxxxi. 27. *Alibi habitare Deo bonum est:* ex-  
 teriores autem actus sunt sicut ad finem; &  
 ideo sunt commensurandi & secundum cari-  
 tatem, & secundum rationem.

#### ARTICULUS VII. 167

*Utrum sit magis meritorium diligere inimicum  
 quam amicum.*

*Inf. art. 8. ad 7. & III. dist. xxx. quæst. 16.  
 art. 3. & art. 4. ad 3. & v. quæst. 11.  
 art. 8. cor. fin. & ad 17.*

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod  
 magis meritorium sit diligere inimicum  
 quam amicum. Dicitur enim Math. v. 46. *Si  
 diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?*  
 Diligere ergo amicum non meretur mer-  
 cedem. Sed diligere inimicum meretur mer-  
 cedem, ut ibidem ostenditur. Ergo magis est  
 meritorium diligere inimicos quam amicos.

2. Præterea. Tanto aliquid est magis me-  
 ritorium, quanto ex majori caritate procedit.  
 Sed diligere inimicum est perfectiorum filiorum  
 Dei, ut Augustinus dicit in Enchir. (cap.  
 lxxxi. 11.) diligere autem amicum est etiam  
 caritatis imperfectæ. Ergo majoris meriti est  
 diligere inimicum quam amicum.

3. Præterea. Ubi est maior conatus ad

bo-

bonum, ibi videtur esse majus meritum: quia  
*unusquisque propriam mercedem accipiet secundum  
 suum laborem,* ut dicitur I. Corinth. 111. 8.  
 Sed majori conatu indiget homo ad hoc quod  
 diligit inimicum, quam ad hoc quod diligit  
 amicum, quia difficilius est. Ergo videtur  
 quod diligere inimicum sit magis meritorium  
 quam diligere amicum.

4. Sed contra est quia illud quod est me-  
 lius, est magis meritorium. Sed melius est di-  
 ligere amicum: quia melius est diligere me-  
 liorem; amicus autem, qui amat, est melior  
 quam inimicus, qui odit. Ergo diligere ami-  
 cum est magis meritorium quam diligere ini-  
 micum.

Respondeo dicendum, quod ratio dili-  
 gendi proximum ex caritate Deus est, sicut  
 supra dictum est (quæst. xxv. art. 1.) Cum  
 ergo quæritur, quid sit melius, vel magis me-  
 ritorium, utrum diligere amicum, vel ini-  
 micum, dupliciter istæ dilectiones comparari  
 possunt: uno modo ex parte proximi qui di-  
 ligitur; alio modo ex parte rationis propter  
 quam diligitur.

Primo quidem modo dilectio amici præ-  
 eminere dilectioni inimici: quia amicus & me-  
 lior est, & magis conjunctus, unde est mate-  
 ria magis conveniens dilectioni; & propter  
 hoc actus dilectionis super hanc materiam  
 transiens melior est: unde & ejus oppositum  
 est deterius, pejus enim est odire amicum  
 quam inimicum.

Secundo autem modo dilectio inimici præ-  
 eminere propter duo. Primo quidem quia  
 dilectionis amici potest esse alia ratio quam  
 Deus; sed dilectionis inimici solus Deus est  
 ratio. Secundo quia præsupposito quod uter-  
 que propter Deum diligitur, fortior ostendit  
 esse Dei dilectio quæ animam hominis  
 ad remotiora extendit, scilicet usque ad dilec-  
 tionem inimicorum; sicut virtus ignis tanto  
 ostenditur esse fortior, quanto ad remotiora  
 diffundit suum calorem. Tanto ergo ostendi-  
 tur divina dilectio esse fortior, quanto propter  
 ipsam difficilius impletur; sicut & vir-  
 tus ignis tanto est fortior, quanto comburere  
 potest materiam minus combustibilem.

Sed sic idem ignis in propinquiora for-  
 tius agit quam in remotiora; ita etiam caritas  
 ferventius diligit conjunctos quam remotos;  
 & quantum ad hoc dilectio amicorum secun-  
 dum se considerata est ferventior, & melior  
 quam dilectio inimicorum.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum  
 Domini est per se intelligendum. Tunc enim  
 dilectio amicorum apud Deum mercedem non  
 habet, quanto propter hoc solum amantur,  
 quia amici; & hoc videtur accidere, quando  
 sic amantur amici, quod inimici non diligen-  
 tur. Est tamen meritoria amicorum dilectio,

si propter Deum diligantur, & non solum  
 quia amici sunt.

Ad alia patet responso per ea quæ dicta  
 sunt (in corp. art.) Nam duæ rationes se-  
 quentes procedunt ex parte rationis diligen-  
 di; ultima vero ex parte eorum quæ dili-  
 guntur.

#### ARTICULUS VIII. 168

*Utrum sit magis meritorium diligere proximum  
 quam diligere Deum.*

*Inf. quæst. clxxxiii. art. 2. corp. & III. dist.  
 xxx. quæst. 1. art. 4. & quæst. vi.  
 art. 11. corp.*

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod  
 magis sit meritorium diligere proximum  
 quam diligere Deum. Illud enim videtur esse  
 magis meritorium quod Apostolus magis ele-  
 git. Sed Apostolus prælegit dilectionem pro-  
 ximi dilectioni Dei secundum illud ad Rom.  
 ix. 3. *Optabam anathema esse à Christo pro  
 fratribus meis.* Ergo magis est meritorium dil-  
 gere proximum quam diligere Deum.

2. Præterea. Minus videtur esse merito-  
 rium aliquo modo diligere amicum, ut dic-  
 tum est (art. præc.) Sed Deus maxime est  
 amicus, qui prior dilecti mei, ut dicitur I.  
 Joan. iv. 19. Ergo diligere Deum videtur  
 esse minus meritorium.

3. Præterea. Illud quod est difficilius vi-  
 detur esse virtuosius, & magis meritorium:  
 quia *virtus est circa difficile, & bonum,* ut di-  
 citur in II. Ethic. (cap. 111. cir. fin.) 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 con-  
 tingit. Ergo magis est meritorium diligere pro-  
 ximum quam diligere Deum.

Sed contra est quia *propter quod unumquodque,  
 illud magis.* Sed dilectio proximi non est me-  
 ritoria, nisi propter hoc quod proximus dili-  
 gitur propter Deum. Ergo dilectio Dei est ma-  
 gis meritoria quam dilectio proximi.

Respondeo dicendum, quod comparatio  
 ista potest intelligi dupliciter. Uno modo ut  
 solum consideretur utraque dilectio; & tunc  
 non est dubium quia dilectio Dei sit magis  
 meritoria; debetur enim ei merces propter seip-  
 sam, quia ultima merces est frui Deo, in  
 quem tendit divinæ dilectionis motus: unde  
 & diligenti Deum merces promittitur Joan.  
 xiv. 21. *Si quis diligit me, diligetur à Patre  
 meo...* & manifestabo ei mercedem.

Alio modo potest attendi ipsa comparatio,  
 ut dilectio Dei accipiatur, secundum quod  
 solus diligitur; dilectio autem proximi accipi-  
 tur,

potest. Ergo videtur quod Deus propter ali-  
quod bonum speratum, vel propter aliquod  
malum timendum sit amandus. Non ergo est  
amandus propter seipsum.

Sed contra est quod, sicut Augustinus di-  
cit in I. de doctrina christiana (cap. 19. in  
prin.) *Primo est amare inhaerere alicui propter seip-  
sum. Sed Dei fructum est, ut in eodem libro  
(cap. 6.) dicitur. Ergo Deus diligendus est  
propter seipsum.*

Respondeo dicendum, quod *ly propter*  
importat habitudinem alicujus causæ. Est au-  
tem quadruplex genus causæ, scilicet finalis, for-  
malis efficiens, & materialis ad quam reducitur  
etiam materialis dispositio, que non est causa  
simpliciter, sed secundum quid. Et secundum  
hæc quatuor genera causam dicitur aliquid  
propter alterum diligendum. Secundum quid-  
dem genus causæ finalis, sicut diligimus me-  
dicinam propter sanitatem; secundum autem  
genus causæ formalis, sicut diligimus homi-  
nem propter virtutem, quia scilicet virtute  
formaliter est bonus, & per consequens diligi-  
bilis; secundum autem causam efficientem,  
sicut diligimus aliquos, in quantum sunt filii  
talis patris; secundum autem dispositionem,  
que reducitur ad genus causæ materialis, dici-  
mur aliquid diligere propter id quod nos dis-  
ponit ad ejus dilectionem, puta propter ali-  
qua beneficia suscepta; quamvis postquam  
jam amare incipimus, non propter illa benefi-  
cia amamus amicum, sed propter ejus vir-  
tutem.

Primo ergo tribus modis Deum non dili-  
gimus 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 bo-  
nus, sed ejus substantia est ejus bonitas, se-  
cundum 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 disponitur ad  
hoc quod in Dei dilectione proficiamus, puta  
per beneficia ab eo suscepta, vel per premia  
sperata, vel etiam per penas, quas percipiunt  
vitare intendimus.

Ad primum ergo dicendum, quod *ex his  
que animus movet, dicitur incognita amare*; non  
quod cognita sint ratio diligendi ipsa incogni-  
ta per modum causæ formalis, vel finalis, vel  
efficientis; sed quia per hoc homo disponitur  
ad amandum incognita.

Ad secundum dicendum, quod cognitio  
Dei acquiritur quidem per alia; sed postquam  
jam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed  
per seipsum, secundum illud Joan. 17. 42.

(a) *Al. in 12. (b) Al. cognitionem.*

*nam non propter suam loquelam credendum: ipsi enim  
audiunt, & sciunt quia hic est vere salvator  
mundi.*

Ad tertium dicendum, quod spes, & ti-  
mor ducent ad caritatem per modum dis-  
positionis cusuldam, ut ex supra dictis patet  
(quest. xvii. art. 8. & quest. xix. art. 4.  
7. & 10.)

## ARTICULUS IV. 164

*Utrum Deus in hac vita possit immediate amari.*

III. Sent. dist. xxvii. quest. 1. art. 1. & dist.  
xxxiv. quest. 1. ad 1. & ver. quest. x. art.  
11. ad 6. & ver. quest. 11. art.  
2. ad 1.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod  
Deus in hac vita non possit immédia-  
te amari. *Incognita enim amari non possunt*, ut  
Augustinus dicit X. de Trinitate (cap. 1. & 11.)  
Sed Deum non cognoscimus immediate in hac  
vita: quia *videndum nunc per speculum in purgati-  
one*, ut dicitur I. ad Corinth. xxi. 12. Ergo  
neque etiam eum immediate amamus.

2. Præterea. Qui non potest quod minus  
est, non potest quod majus est. Sed majus est  
amare Deum quam cognoscere ipsum: qui  
enim *adoret Deum per amorem, unus spiritus cum  
illo est*, ut dicitur I. ad Cor. vi. 17. Sed ho-  
mo non potest Deum cognoscere immediate.  
Ergo multo minus amare.

3. Præterea. Homo à Deo disjungitur per  
peccatum, secundum illud II. Lxx. 2. *Peccata  
vestra diviserunt inter vos, & Deum vestrum*. Sed  
peccatum magis est in voluntate quam in intel-  
lectu. Ergo minus potest homo Deum dilige-  
re immediate quam Deum immediate cognos-  
cere.

Sed contra est quod cognitio Dei, quia est  
mediata, dicitur anigmatica, & evacuatur in  
patria, ut patet I. ad Corinth. xiii. Sed cari-  
tas via non evacuatur, ut ibidem dicitur.  
Ergo caritas via immediate Deo adhaeret.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra  
dictum est (I. P. quest. lxxxvii. art. 2. &  
quest. lxxxiv. art. 7.) actus cognoscitivæ vir-  
tutis perferitur per hoc quod cogitum est in  
cognoscente; actus autem appetitivæ virtutis  
perferitur per hoc quod appetitus inclinatur ad  
rem ipsam, si ideo oportet quod motus appeti-  
tivæ virtutis sit (a) in res secundum (b) condi-  
tionem ipsarum rerum; actus autem cognos-  
citivæ virtutis est secundum modum cognos-  
centis.

Est autem ipse ordo rerum talis secundum  
se, quod Deus est propter seipsum cognoscibilis;

ergo magis est in se cognoscibilis, quam in  
alio. Ergo magis est in se cognoscibilis, quam  
in alio.

Est autem ipse ordo rerum talis secundum  
se, quod Deus est propter seipsum cognoscibilis;

ergo magis est in se cognoscibilis, quam in  
alio. Ergo magis est in se cognoscibilis, quam  
in alio.

ta, & diligibilis, utpote essentialiter existens  
ipsa veritas, & bonitas, per quam alia cog-  
noscuntur, & amantur. Sed quoad nos, quia  
nostra cognitio à sensu ortum habet, prius  
sunt cognoscibilia, quæ sunt sensui propin-  
quiora; & (a) ultimus terminus cognitionis  
est in eo quod est maxime à sensu remo-  
tum.

Secundum hoc ergo dicendum est, quod  
dilectio, quæ est appetitivæ virtutis actus,  
etiam in statu via tendit in Deum primo,  
& ex ipso derivatur ad alia; & secundum hoc  
caritas Deum immediate diligit, alia vero  
Deo mediante. In cognitione vero est e con-  
verso: quia scilicet per alia Deum cognosci-  
mus, sicut causam per effectus, vel per mo-  
dum eminentiæ, aut negationis, ut patet per  
Dionysium in Lib. de div. Nom. (cap. 1.  
lect. 2. & 3.)

Ad primum ergo dicendum; quod quam-  
vis incognita non possint amari; tamen non  
oportet quod sit idem ordo cognitionis, &  
dilectionis: nam dilectio est cognitionis ter-  
minus: ideo ubi desinit cognitio, scilicet in  
ipsa re, quæ per aliam cognoscitur, ibi statim  
dilectio incipere potest.

Ad secundum dicendum, quod quia di-  
lectio Dei est majus aliquid quam ejus cog-  
nitio, maxime secundum statum vie, ideo  
presupponit ipsam: & quia cognitio non quies-  
cit in rebus creatis, sed per eas in aliud ten-  
dit, in illo dilectio incipit, & per hoc ad alia  
derivatur per modum cusuldam circulationis,  
dum cognitio à creaturis incipiens, tendit in  
Deum; & dilectio à Deo incipiens, sicut ab  
ultimo fine, ad creaturas derivatur.

Ad tertium dicendum, quod per carita-  
tem tollitur averio à Deo quæ est per pec-  
catum, non autem per solam cognitionem;  
& ideo caritas est quæ diligendo, animam  
immediate Deo conjungit spiritualis vinculo  
unionis.

## ARTICULUS V. 165

*Utrum Deus possit totaliter amari.*

III. dist. xxvii. quest. 111. art. 2. & ver.  
quest. 11. art. 10. ad 5.

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod  
Deus non possit totaliter amari. Amor  
enim sequitur cognitionem. Sed Deus non  
potest totaliter à nobis cognosci, quia hoc  
est eum comprehendere. Ergo non potest à  
nobis totaliter amari.

2. Præterea. Amor est unio quædam, ut  
patet per Dionysium 19. cap. de div. Nom.  
(lect. 9. circ. fin.) Sed cor hominis non po-  
test uniri Deo.

(a) *Al. ulterius.*

test totaliter Deo uniri, quia *Deus est major  
corde nostro*, ut dicitur I. Joan. 111. 20. Ergo  
Deus non potest totaliter amari.

3. Præterea. Deus seipsum totaliter amat.  
Si ergo ab aliquo alio totaliter amatur; ali-  
quis alius diligit Deum tantum, quantum  
ipse se diligit. Hoc autem est inconveniens.  
Ergo Deus non potest totaliter diligi ab ali-  
qua creatura.

Sed contra est quod dicitur Deut. vi. 5.  
*Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

Respondeo dicendum, quod cum dilectio  
intelligatur quasi medium inter amantem, &  
amatum; cum quaeritur, an Deus possit to-  
taliter diligi, tripliciter potest intelligi. Uno  
modo ut modus totalitatis referatur ad rem  
dilectam; & sic Deus est totaliter diligendus:  
quia totum quod ad Deum pertinet, homo  
diligere debet.

Alio modo potest intelligi ita quod to-  
talitatis referatur ad diligentem; & sic etiam  
Deus totaliter diligi debet: quia ex toto posse  
suo homo debet diligere Deum, & quicquid  
habet, ad Dei amorem ordinare, secundum  
illud Deut. vi. 5. *Diliges Dominum Deum tuum  
ex toto corde tuo.*

Tertio modo potest intelligi secundum  
comparationem diligentis ad rem dilectam,  
ut scilicet modus diligentis adequet modum  
rei dilectæ; & hoc non potest esse: cum enim  
unumquodque quantum diligibile sit, inquan-  
tum est bonum, Deus, cujus bonitas est in-  
finita, est infinite diligibilis. Nulla autem crea-  
tura potest Deum infinite diligere: quia  
omnis virtus creaturæ, sive naturalis, sive  
infusa, est finita.

Et per hoc patet responsio ad objecta.  
Nam primæ tres objectiones procedunt secun-  
dum hunc tertium sensum; ultima autem ra-  
tio procedit in sensu secundo.

## ARTICULUS VI. 166

*Utrum divina dilectionis sit aliquis modus ha-  
bendus.*

III. dist. xxvii. quest. 111. art. 3. & ver.  
quest. 11. art. 2. ad 13.

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod  
divina dilectionis sit aliquis modus ha-  
bendus. Ratio enim boni consistit in modo,  
specie, & ordine, ut patet per Augustinum  
in Lib. de nat. boni (cap. 12. & 19.) Sed  
dilectio Dei est optimum in homine, secun-  
dum illud ad Colos. 111. 14. *Super omnia ca-  
ritatem habetis*. Ergo dilectio Dei debet modum  
habere.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de  
T 1  
mo:

## QUÆSTIO XXVI

De principali actu caritatis, qui est dilectio,  
in octo articulos divisio.

**D**Einde considerandum est de actu caritatis: & primo de principali actu caritatis, qui est dilectio; secundo de aliis actibus, vel effectibus consequentibus.

Circa primum queruntur octo.

Primo, quid sit magis proprium caritatis utrum amare, vel amari.

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 ejus dilectio habeat modum.

Septimo, quid sit melius, utrum diligere amicum, vel diligere inimicum.

Octavo, quid sit melius, utrum diligere Deum, vel proximum.

## ARTICULUS I.

162

Utrum caritatis sit magis proprium amari quam amari.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod caritatis non sit magis proprium amari quam amare. 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, & per consequens melius. Sed, sicut dicit Philosophus in VIII. Ethicor. (cap. viii. in princ.) multi magis volunt amari quam amare, semperque amatores adulatores sunt multi. Ergo melius est amari quam amare: & per consequens magis conveniens caritati.

3. Præterea. Propter quod unumquodque, & illud magis. Sed homines propter hoc quod amantur, amant: dicit enim Augustinus in Lib. de catechizandis rudibus (cap. xv. in princ.) quod nulla est major provocatio ad amandum quam præseire amandis. Ergo caritas magis consistit in amari quam in amare.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. viii. à princ.) quod magis existit amicitia in amare quam in amari. Sed caritas est amicitia quedam. Ergo caritas magis consistit in amare quam in amari.

Respondet dicendum, quod amare con-

venit caritati, in quantum est caritas. Caritas enim, cum sit virtus quedam, secundum suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non est actus caritatis ipsius qui amatur; sed actus caritatis ejus est amare; amari autem competit ei secundum communem rationem boni, prout scilicet ad ejus bonum alius per actum caritatis movetur. Unde manifestum est quod caritati magis convenit amare quam amari.

Magis enim convenit unicuique quod venit ei per se, & substantialiter, quam quod venit ei per aliud. Et hujus duplex est signum. Primum quidem quia amici magis laudantur ex hoc quod amant, quam ex hoc quod amantur; quinimo si non amant, & amentur, vituperantur. Secundo quia matres, quæ maxime amant, plus querunt amare quam amari. Quedam enim, ut Philosophus dicit in eodem Libro (loc. cit.) filius suos dant nutrices, & amant quidem, reamari autem non querunt, si non contingat.

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 amari: non enim melior minus amat id quod infra ipsum est, quam amabile sit; sicut ille qui est minus bonus, non attingit ad amandum meliorem, quantum amabilis est.

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 aliquid bonum: quia solum bonum amabile est. Sic ergo amari, & honorari querunt homines propter aliud, scilicet ad manifestationem boni in amato existentis. Amare autem querunt caritatem habentes secundum se, quasi ipsum sit bonum caritatis; sicut & quilibet actus virtutis est bonum virtutis illius. Unde magis pertinet ad caritatem velle amare, quam velle amari.

Ad tertium dicendum, quod propter amari aliqui amant; non ita quod amari sit finis ejus quod est amare, sed eo quod est via quedam ad hoc inducens quod homo amet.

## ARTICULUS II.

162

Utrum amare, secundum quod est actus caritatis, sit idem quod benevolentia.

III. dist. xxvii. quest. 1. art. 1. cor. & ad 2.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod amare, secundum quod est actus caritatis, nihil sit aliud quam benevolentia. Dicit enim Philosophus in II. Rhetoricæ (cap. iv. in princ.) quod amare est velle alicui bonum. Sed hoc est benevolentia. Ergo nihil aliud est actus caritatis quam benevolentia.

2. Præterea. Cujus est habitus, ejus est actus. Sed habitus caritatis est in potentia voluntatis, ut supra dictum est (quest. xxiv. art. 1.) Ergo etiam actus caritatis est actus voluntatis. Sed non est nisi in bonum tendens, quod est benevolentia. Ergo actus caritatis nihil aliud est quam benevolentia.

3. Præterea. Philosophus in IX. Ethic. (cap. vi.) ponit quinque ad amicitiam pertinentia: quorum primum est quod homo velit amico bonum; secundum est quod velit ei esse, & vivere; tertium est quod ei delectabiliter convivat; quartum est quod eadem eligat; quintum est quod ei condoleat, & congaudeat. Sed prima duo ad benevolentiam pertinent. Ergo primus actus caritatis est benevolentia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in eodem Libro (cap. vi.) quod benevolentia neque est amicitia, neque est amatio, sed est amicitia principium. Sed caritas est amicitia, ut supra dictum est (quest. xxvii. art. 1.) Ergo benevolentia non est idem quod dilectio, quæ est caritatis actus.

Respondet dicendum, quod benevolentia proprie dicitur actus voluntatis, quo alteri bonum volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actu 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, quædam passio est. Omnis autem passio cum quodam impetu inclinatur in suum obiectum. Passio autem amoris habet quod non subito exoritur, sed per aliquam assiduam inspectionem rei amate; & iteo Philosophus in IX. Ethic. (cap. v.) ostendens differentiam inter benevolentiam, & amorem qui est passio, dicit, quod benevolentia non habet inclinationem, & appetitum, id est aliquem impetum inclinationis; sed ex solo judicio 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 vult.

5. Th. Op. Tert. III.

lemus vincere. Sed amor qui est in appetitu intellectivo, etiam differt à benevolentia: importat enim quandam unionem secundum affectum amantis ad amatum, in quantum scilicet amans estimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, & sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam non præsupposita prædicta unione affectus ad ipsum.

Sic ergo in dilectione, secundum quod est actus caritatis, includitur quidem benevolentia; sed dilectio, sive amor addit unionem affectus: & propter hoc Philosophus dicit ibid. quod benevolentia est principium amicitie.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi definit amare, non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem ejus pertinens, in quo maxime manifestatur dilectionis actus.

Ad secundum dicendum, quod dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam unione ad amatum: quæ quidem in benevolentia non importatur.

Ad tertium dicendum, quod intantum illa que Philosophus ibi ponit, ad amicitiam pertinent, in quantum proveniunt ex amore quem quis habet ad seipsum, ut ibidem dicitur, ut scilicet hæc omnia aliquis ergo amicum agat sicut ad seipsum; quod pertinet ad prædictam unionem affectus.

## ARTICULUS III.

163

Utrum Deus sit propter seipsum ex caritate diligendus.

IV. dist. 11. quest. 11. art. 1. quest. 1. ad 2. & opus. lxi. cap. vii. viii. ix. & xiv.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex caritate. Dicit enim Gregorius in quadam homil. (xi. in Evang. in princ.) Ex his que novis animis, dicitur incognita amare. Vocat autem incognita intelligibilia, & divina, cognita autem sensibilia. Ergo Deus est propter aliud diligendus.

2. Præterea. Amor sequitur cognitionem. Sed Deus per aliud cognoscitur, secundum illud Rom. 1. 20. Invisibilia Dei per ea que facta sunt, intellecta conspiciuntur. Ergo etiam propter aliud amatur, & non propter se.

3. Præterea. Spes generat caritatem, ut dicitur in Glossa (interlineat. super illud, Abraham genuit Isaac) Matth. 1. Timor enim caritatem intruducit, ut Augustinus dicit super I. Canoniam Joan. (tract. 136. ante med.) Sed spes expectat aliquid adipisci à Deo; timor autem refugit aliquid quod à Deo infligi

A

po-

tur, secundum quod proximus diligitur propter Deum: & sic dilectio proximi includit dilectionem Dei; sed dilectio Dei non includit dilectionem proximi. Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectæ, quæ extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem, & imperfectam: quia hoc mandatum habemus à Deo, ut qui diligit Deum, diligit & fratrem suum. (I. Joan. iv. 21.) Et in hoc sensu dilectio proximi præminet.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum unam Glossæ (ord. Lyran) expositionem, hoc Apostolus tunc non operatur quando erat in statu gratiæ, ut scilicet separaretur à Christo pro fratribus suis; sed hoc operatur quando erat in statu infidelitatis: unde in hoc non est imitandum.

Vel potest dici, sicut dicit Chrysostomus in Lib. I. de compunctione (cap. viii. circ. princ. & hom. xvi. in epist. ad Rom. à princ.) quod per hoc non ostenditur quod Apostolus plus diligeret proximum quam Deum; sed quod plus diligeret Deum quam seipsum. Volebat enim ad tempus privari fructuione divina, quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc quod honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei.

Ad secundum dicendum, quod dilectio amici pro tanto est quandoque minus meritoria, quia amicus diligitur propter seipsum; & ita desinit à vera ratione amicitia caritatis, quæ est Deus. Et ideo quod Deus diligitur propter seipsum, non diminuit meritum; sed hoc constituit totam meriti rationem.

Ad tertium dicendum, quod plus facit ad rationem meriti, & virtutis bonum quam difficile. Unde non oportet quod omne difficile sit magis meritorium, sed quod sic est difficile, ut etiam sit melius.

QUÆSTIO XXVIII.

De gaudio, in quatuor articulis divisa.

**D**einde considerandum est de effectibus consequentibus caritatis actum principalem, qui est dilectio: & 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 comparatur secum tristitiam.

(a) Vulgata gaudere & flere.

Tertio, utrum illud gaudium possit esse plenum.

Quarto, utrum sit virtus.

ARTICULUS I. 169

Utrum gaudium in nobis fit effectus caritatis.

*Inf. quæst. xxxv. art. 2. & 3. corp. & III. P. quæst. lxxxix. art. 6. corp. & mai. quæst. x. art. 2. corp. & opuse. 4. cap. 11.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod gaudium non sit effectus caritatis in nobis. Ex absentia enim rei amate magis sequitur tristitia quam gaudium. Sed Deus, quem per caritatem diligimus, est nobis absens, quantum in hac vita vivimus: quædam enim sumus in corpore, peregrinamur à Domino, ut dicitur II. ad Corinth. v. 6. Ergo caritas in nobis magis causat tristitiam quam gaudium.

2. Præterea. Per caritatem maxime mereamur beatitudinem. Sed inter ea per quæ beatitudinem mereamur, ponitur iustus, qui ad tristitiam pertinet, secundum illud Matth. v. 5. *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Ergo magis est effectus caritatis tristitia quam gaudium.

3. Præterea. Caritas est virtus distincta à spe, ut ex supra dictis patet (quæst. xvii. art. 6.) Sed gaudium causatur ex spe, secundum illud Rom. xii. 12. *Spe gaudentes.* Non ergo causatur ex caritate.

Sed contra est quod dicitur Rom. v. 5. *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. 17. *Non est regnum Dei escæ, & potus, sed iustitiæ, & pax, & gaudium in Spiritu Sancto.* Ergo caritas est causa gaudii.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. xxv. art. 1. 2. & 3.) cum de passionibus ageretur, ex amore procedit & gaudium, & 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; & conservatur: & hoc secundum maxime pertinet ad amorem benevolentie per quem aliquis gaudet de amico prospere se habente, etiam si sit absens. Et contrario autem ex amore, sequitur tristitia, vel propter absentiam amati, vel propter hoc quod amatum cui volumus bonum, suo bono privatur, aut aliquo malo deprimitur. Caritas autem est amor Dei, cuius bonum immutabile est, quia ipse est sua bonitas, & ex hoc ipso quod amatur, est in amante per nobilissimum suum effectum, secundum illud I. Joan. iv. 16. *Qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo.*

Et

Et ideo spirituale gaudium quod de Deo habetur, ex caritate causatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad modum in corpore, dicitur *peregrinari à Domino* in comparatione ad illam præsentiam qua quibusdam est præsens per speciei visionem: unde & Apostolus subdit ibidem: *Per fidem enim ambulamus, & non per speciem.* Est autem præsens se amantibus etiam in hac vita per gratie inhabitationem.

Ad secundum dicendum, quod iustus qui beatitudinem mereatur, est de his quæ sunt beatitudinis contraria. Unde ejusdem rationis est quod talis iustus ex caritate causetur; & tale gaudium spirituale de Deo: quia ejusdem rationis est gaudere de aliquo bono, & tritari de his quæ ei repugnant.

Ad tertium dicendum, quod de Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter: uno modo secundum quod gaudentur de bono divino in se considerato; alio modo secundum quod gaudentur de bono divino, prout à nobis participatur. Primum autem gaudium melius est, & hoc procedit principaliter ex caritate; sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expellamur divini boni fructione: quamvis etiam ipsi fructu vel partem, vel imperfecta secundum mensuram caritatis obtineatur.

ARTICULUS II. 170

Utrum gaudium spirituale quod ex caritate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod gaudium spirituale quod ex caritate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ. Congaudere enim bonis proximis ad caritatem pertinet; secundum illud I. ad Cor. xii. 6. *Caritas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.* Sed hoc gaudium recipit admixtionem tristitiæ, secundum illud Rom. xii. 15. *Gaudete cum gaudentibus, & fleate cum flentibus.* Ergo gaudium spirituale caritatis admixtionem tristitiæ recipit.

2. Præterea. Penitentia, sicut dicit Gregorius (hom. xxxiv. in Beang. aliquant. à mod.) est *amara mala flere, & fletu iterum non committere.* Sed vera penitentia 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. 23. *Desiderium habens dissolvi, & esse cum Christo.* Sed ex isto desiderio sequitur in homine quedam tristitia; secundum

(a) Vulgata gaudere & flere.

illud Ps. cxxxi. 5. *Hæc mihi, quæ desiderium meum præparavit 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. vii. 11. *Non habet amaritudinem convulsivam illius.* Ergo gaudium caritatis non patitur permixtionem tristitiæ.

Respondeo dicendum, quod ex caritate causatur duplex gaudium de Deo, sicut supra dictum est (art. præc. ad 3.) Unum quidem principale, quod est proprium caritatis, quo scilicet gaudentur de bono divino secundum se considerato; & tale gaudium caritatis permixtionem tristitiæ non patitur, sicut nec illud donum de quo gaudetur, potest aliquam malam admixtionem habere: & ideo Apostolus dicit ad Philipp. iv. 4. *Gaudete in Domino semper.*

Aliud autem est gaudium caritatis, quo gaudet aliquis de bono divino, secundum quod participatur à nobis. Hæc autem participatio potest impediri per aliquid contrarium: & 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 nos ipsos diligimus.

Ad primum ergo dicendum, quod fletus proximis non est nisi de aliquo malo. Omne autem malum importat defectum participationis summi boni: & ideo instantium facit caritas condolere proximo: in quantum participatio divini boni in eo impeditur.

Ad secundum dicendum, quod peccata dividunt inter nos, & Deum, ut dicitur I. ad I. ix. & ideo hæc est ratio dolendi de peccatis præteritis nostris, vel etiam aliorum, in quantum per ea impeditur à participatione divini boni.

Ad tertium dicendum quod quamvis in incolatu huius miserie aliquo modo participemus divinum bonum per cognitionem, & amorem; tamen huius vite miserie impedit à perfecta participatione divini boni, qualis erit in patria: & ideo hæc etiam tristitia, qualis licet de duratione glorie, pertinet ad impedimentum participationis divini boni.

ARTICULUS III. 171

Utrum spirituale gaudium quod ex caritate causatur, possit in nobis imperari.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod spirituale gaudium quod ex caritate causatur, non possit in nobis imperari. Quantum enim majus gaudium de Deo habemus, tanto

gaudium ejus in nobis magis impletur. Sed nunquam possumus tantum de eo gaudere, quantum dignum est ut de Deo gaudeatur, quia semper bonitas ejus, quæ est inanita, excedit gaudium creature, quod est finitum. Ergo gaudium de Deo nunquam potest impleri.

2. Præterea. Illud quod est impletum, non potest esse majus. Sed gaudium etiam beatorum potest esse majus, quia gaudium unius est majus 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 creature est finita, ita & vis appetitiva eadem. Cum ergo Deus non possit ab aliqua creatura comprehendi, videtur quod non possit alicuius creature gaudium de Deo impleri.

Sed contra est quod Dominus discipulis dicit Joan. xv. 11. *Ut audiam meum in vobis fit, & gaudium vestrum impletur.*

Respondeo dicendum, quod plenitudo gaudii potest intelligi dupliciter. Uno modo, ex parte rei de qua gaudetur, in scilicet tantum gaudetur de ea, quantum est dignum de ea gauderi; & sic solum Dei gaudium est plenum de seipso: quia gaudium Dei est ininitum; & hoc est condignum ininitæ bonitati Dei: cuiuslibet autem creature gaudium oportet esse finitum.

Allo modo potest intelligi plenitudo gaudii ex parte gauditis. Gaudium autem comparatur ad desiderium, sicut quies ad motum, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xxv. art. 1. & 2.) cum de passionibus ageretur. Est autem quies plena, cum nihil restat de motu. Unde tunc gaudium est plenum, quando jam nihil desiderandum restat. Quamdiu autem in hoc mundo sumus, non cessat in nobis desiderium motus: quia adhuc restat quod Deo magis appropinquemus per gratiam, ut ex supradictis patet (quæst. xxv. art. 4. & 7.) Sed quando jam ad beatitudinem perfectam pervenimus, sicut, nihil desiderandum restabit: quia tunc erit plena Dei fructio, in qua homo obtinebit, quicquid etiam circa alia bona desideraverit, secundum illud Ps. cii. 5. *Qui respicit 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, & etiam super plenum, quia plus obtinebunt quam desiderare suffecerint. Non enim in terra homini ascendit, quæ preparavit Deus diligenti se, ut dicitur I. ad Corinth. 13. 9. Et hoc est quod dicitur Luc. vi. 38. *Miseriam bonorum, & superfluitatem adunum in finem, vestrum.* 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. 21. *Intra in gaudium Domini tui.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de plenitudine gaudii ex parte rei de qua gaudetur.

Ad secundum dicendum, quod cum perventum fuerit ad beatitudinem, uniusquisque attinget terminum sibi præfixum ex prædestinatione divina, nec restabit ulterius aliquid quo tendatur; quamvis in illa terminatione unus perveniat ad majorem propinquitatem Dei, alius ad minorem. Et ideo uniuscujusque gaudium erit plenum ex parte gauditis, quia uniuscujusque desiderium plene quietabitur; erit tamen gaudium unius majus quam alterius, propter plenorem participationem divinæ beatitudinis.

Ad tertium dicendum, quod comprehensio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognite, ut scilicet tantum cognoscatur res, quantum cognosci potest. Habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoscentis, sicut & de gaudio dictum est (in corp.) Unde & Apostolus dicit ad Coloss. 1. 19. *Impleamini agnitione voluntatis ejus in omni sapientia, & intellectu spirituali.*

## ARTICULUS IV. 174

Utrum gaudium sit virtus.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gaudium sit virtus. Vitium enim contrariatur virtuti. Sed tristitia ponitur vitium, ut patet de accidia, & de invidia. Ergo etiam gaudium debet poni virtus.

2. Præterea. Sicut amor, & spes sunt passionis quædam, quarum objectum est bonum; ita & gaudium. Sed amor, & spes ponuntur virtutes. Ergo & gaudium debet poni virtus.

3. Præterea. Præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed præcipitur nobis quod in Deo gaudeamus, secundum illud ad Philip. iv. 4. *Gaudeat 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 (1. 2. quæst. lxxi. lxx. & lxxi.).

Respondeo dicendum, quod virtus sicut supra habitum est (1. 2. quæst. lv. art. 2. & 4.) est habitus quidam operativus: & ideo secundum propriam rationem habet inclinationem ad aliquem actum. Est autem contingens ex uno habitu plures actus ejusdem rationis ordinatos provenire, quorum unus sequatur ex altero. Et quia posteriores actus non procedunt ab habitu virtutis nisi per actum priorem, in-

## ARTICULUS I. 173

Utrum pax sit idem quod concordia.

III. dist. xxvii. quæst. 11. art. 1. ad 6. & II. ad Theol. 1. 1. lxxii. in princ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pax sit idem quod concordia. Dicit enim Augustinus XIX. de civit. Dei (cap. xlii. in princ.) *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. (in princ.) quod *pax est omnium unio, & consensus operatum.* Ergo pax est idem quod concordia.

3. Præterea. Quorum est idem oppositum, & ipsa sunt idem. Sed idem opponitur concordie, & paci, scilicet dissensio: unde dicitur I. ad Cor. xiv. 33. *Non est dissensio Dei, sed pacis.* Ergo pax est idem quod concordia.

Sed contra est quod concordia potest esse aliquorum impiorum in malo. Sed non est pax impiorum, ut dicitur II. ad Tim. 2. 20. Ergo pax non est idem quod concordia.

Respondeo dicendum, quod pax includit concordiam, & aliquid addit. Unde ubicunque est pax, ibi est concordia: non tamen ubicunque est concordia, ibi est pax, si nomen pacis proprie sumatur.

Concordia enim proprie sumpta est ad alterum, in quantum scilicet diversorum cordium voluntates finem in unum consentiam conveniunt. Coningit autem unius hominis cor tendere in diversa, & hoc dupliciter. Uno quidem modo secundum diversas potentias appetitivas: sicut appetitus sensitiuus peremptorie tendit in contrarium rationalis appetitus secundum illud ad Galat. v. 17. *Caro enim respicit adversus spiritum.* Alio modo in quantum una & eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit, que sibi appetit non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis: non enim homo habet pactum cor: (a) quando non habet id quod vult: & si habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum, quod simul habere non potest. Hæc autem unio non est de ratione concordie. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium: pax autem supra

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 (1. 2. quæst. xxv. art. 2. & 4.) quod amor est prima affectio appetitiva potentie, ex qua loquitur & desiderium, & gaudium. Et ideo habitus virtutis idem est qui inclinatur ad diligendum, & desiderandum bonum dilectum, & 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, & dicitur caritas.

Sic ergo gaudium non est aliqua virtus a caritate distincta, sed est quidam caritatis actus, sive effectus: & propter hoc connumeratur inter fructus, ut patet Galat. v.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia quæ est vitium, causatur ex inordinato amore sui; quod non est aliquid speciale vitium, sed quædam generalis radix vitiorum, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxvi. art. 4.) & ideo oportuit tristitiam quædam particularem 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 (in corp. & art. 2. huj. quæst.) sicut proprius actus ejus.

Ad secundum dicendum, quod spes consequitur ex amore, sicut & gaudium, sed spes addit ex parte objecti quædam specialem rationem, scilicet arduum, & possibile adipisci: & ideo ponitur specialis virtus. Sed gaudium ex parte objecti nullam specialem rationem addit supra amorem, quæ possit causare specialem virtutem.

Ad tertium dicendum, quod in quantum datur præceptum legis de gaudio, in quantum est actus caritatis, licet non sit primus actus ejus.

## QUÆSTIO XXIX.

De pace,

in quatuor articulis distincta.

Postea considerandum est de pace, & citra hoc quærentur quatuor.

Primo, utrum pax sit idem quod concordia.

Secundo, utrum omnia appetant pacem.

Tertio, utrum, pax sit effectus caritatis.

Quarto, utrum pax sit virtus.

(a) Ita dicitur, & citat. passim. Sed, aliam, quamdiu est, habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei ad volendum. Theologi pro volendum suspiciuntur & Thomam scripturam habendum.

hanc unionem importat etiam appetitum unius appetentis unionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur tibi de pace, quæ est unius hominis ad alium; & 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 concordat cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicujus mali sibi imminenti, talis concordia non est vere pax: quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timore inferente. Et propter hoc præmittit, quod *pax est tranquillitas ordinata*: quæ quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescant.

Ad secundum dicendum, quod si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus ejus est omnino sibi unitus, nisi etiam sibi invicem omnes motus appetitivi ejus sint consentientes.

Ad tertium dicendum, quod paci opponitur duplex dissensio, scilicet dissensio hominis ad seipsum, & dissensio hominis ad alterum. Concordia autem opponitur hæc sola secunda dissensio.

## ARTICULUS II. 174

*Utrum omnia appetant pacem.*

III. dist. XXVII. quæst. 1. art. 3. ad 5. & IV. dist. XLIX. quæst. 1. art. 2. quæst. 4. & vers. quæst. XXII. art. 1. ad 12. & Dion. xi. lect. 1. fin.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnia appetant pacem. Pax enim secundum Dionysium (cap. xi. de div. Nom. in princ.) est *unitiva consensus*. Sed in his, quæ cognitione carent, non potest uniri consensus. Ergo hujusmodi pacem appetere non possunt.

2. Præterea. Appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella, & dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

3. Præterea. Solum bonum est appetibile. Sed quædam pax videtur esse mala; alioquin Dominus non diceret Matth. x. 34. *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 hujusmodi, quia etiam in statu vite habetur: alioquin frustra Dominus mandaret Marc. ix. 49. *Pacem habete inter vos.* Ergo non omnia pacem appetunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIX. de civit. Dei (cap. xi. & xiv. in princ.) quod *omnia pacem appetunt.* Et idem etiam dicit

Dionysius cap. xi. de div. Nom. (lect. 2. & 3.)

Respondeo dicendum, quod ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere ejus quod appetit, affectionem; & per consequens remotionem eorum quæ affectionem impedire possunt. Potest autem impediri affectio boni desiderati per contrarium appetitum vel suspensum, vel alterius: & utrumque tollitur per pacem, sicut supra dictum est (art. præc.)

Et ideo necesse est quod omne appetens appetat pacem, in quantum scilicet omne appetens appetit tranquille, & sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis, quam Augustinus (Lib. XIX. de civit. Dei cap. xi. circ. princ.) definit *tranquillitatem ordinatam*.

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: & ideo Dionysius dicit, quod *pax est operativus & consensus, & consuetudinalis*; ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium, per consuetudinem autem importetur unio appetituum naturalium.

Ad secundum dicendum, quod illi etiam qui bella querunt, & dissensiones, non desiderant nisi pacem, quam se habere non existimant. Ut enim dictum est (in corp. art.) non est pax, si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vult. Et ideo homines querunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant, in qua nihil eorum voluntari repugnet. Et propter hoc omnes bellantes querunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius habent.

Ad tertium dicendum, quod pax consistit in quietatione, & unione appetitus. Sicut autem appetitus potest esse simpliciter boni, vel boni apparentis; ita etiam & pax potest esse & vera, & apparens. Vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni quia omne malum, est secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietat; habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus & perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis, & bonorum. Pax autem, quæ malorum est, est pax apparens, & non vera: unde dicitur Sap. xiv. 22. *In magno vicentes iniquitate bello, tot, & tam magna mala pacem appellant.*

Ad quartum dicendum, quod cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte, & imperfecte; ita est duplex pax vera. Una quidem

perfecta, quæ consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus univertuat quietati in uno; & hic est ultimus finis creaturæ rationalis, secundum illud Psalm. cxlviii. 14. *Qui posuit finem tuam pacem.* Alia vero est pax imperfecta, quæ habetur in hoc mundo: quia est principalis animæ morus quiescat in Deo; sine tamen aliqua repugnancia & incursu, & extra, quæ perturbant hanc pacem.

## ARTICULUS III. 175

*Utrum pax sit proprius effectus caritatis.*

III. P. quæst. LXXXIX. art. 7. cor. & mal. quæst. X. art. 2. cor. & vers. quæst. 11. art. 2. ad 5. & oppos. IV. cap. 11.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod pax non sit proprius effectus caritatis. Caritas enim non habetur sine gratia gratum faciente. Sed pax a quibusdam habetur qui non habent gratiam gratum facientem, sicut & Gentilis aliquando habet 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, & Augustinus, in aliquibus opinionibus dissenserunt (ut videre est epist. xxviii. xl. lxxi. al. viii. cx. xi. inter op. Aug.) Paulus etiam, & Barnabas dissensisse leguntur Act. xv. Ergo videtur quod pax non sit effectus caritatis.

3. Præterea. Idem non est proximus effectus diversorum. Sed pax est effectus iustitiæ, secundum illud II. xxxii. 17. *Et eris opus iustitiæ pax.* Ergo non est effectus caritatis.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. cxviii. 165. *Pax multa diligenti bus legem tuam.*

Respondeo dicendum, quod duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est (art. 1. huj. quæst.) Quam una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius: & utramque unionem efficit caritas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligit ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum; & sic omnes appetitus nostri feruntur in unum. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsum; ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi, sicut & suspensus: & propter hoc inter amabilia unum ponitur *identitas electionis*, ut patet in IX. Ethicor. (cap. iv. à princ.) & Tullius dicit in Lib. de amicitia (ante med.) quod *amicorum est idem velle, & nolle.*

S. Th. Op. Tom. III.

Ad primum ergo dicendum, quod à gratia gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum; ex quo contingit quod homo sit avertus à sine debito, in aliquo indebito finem constituens: & secundum hoc appetitus ejus non inhæret principaliter vero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in IX. Ethicor. (cap. vi. in princ.) ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis consentientibus ad vitam, præcipue in magnis: quia dissentire in aliquibus parvis quasi non videtur esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos caritatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci: quia opinioniones 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, & alius æstimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minoribus, & de opinionibus repugnat quidem paci perfecte, in qua plena veritas cognoscitur, & omnis appetitus complebitur; non tamen repugnat paci imperfectæ, qualis habetur in via.

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. (part. 2. lect. 9.) Pax autem est unio appetitivorum inclinationum.

## ARTICULUS IV. 176

*Utrum pax sit virtus.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod pax sit virtus. Præcepta enim non dantur nisi de actibus virtutum. Sed dantur præcepta de habenda pace, ut patet Marc. ix. 49. *Pacem habete inter vos.* Ergo pax est virtus.

2. Præterea. Non meretur nisi per actus virtutum. Sed facere pacem est meritum, secundum illud Matth. v. 9. *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.* Ergo pax est virtus.

3. Præterea. Virtus virtutibus opponitur. Sed dissensiones, quæ opponuntur paci, numerantur inter vitia, ut patet ad Galat. v. Ergo pax est virtus.

Sed contra. Virtus non est finis ultimus, sed via in ipsum. Sed pax est quodammodo

V. a. finis

fois ultimus, ut Augustinus dicit XIX. de civ. Dei (cap. xi.) Ergo pax non est virtus.

Respondendo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 4.) cum omnes actus se invicem consequantur, secundum eandem rationem ab agente procedentes, omnes hujusmodi actus ab una virtute procedunt; nec habent singuli singulas virtutes, à quibus procedant, ut patet in rebus corporalibus. Quia enim ignis calefaciendo liquefacit, & rarefacit, non est in igne alia virtus liquefaci-va, & alia rarefaci-va; sed omnes actus hos operatur ignis per unam suam virtutem calefaci-vam.

Cum ergo pax causetur ex caritate secundum ipsam rationem dilectionis Dei, & proximi, ut ostensum est (art. præc.) non est alia virtus cuius pax sit actus proprius, nisi caritas; sicut etiam de gaudio dictum est (quæst. præc. art. 4.)

Ad primum ergo dicendum, quod ideo præceptum datur de pace habenda, quia est actus caritatis; & propter hoc etiam est actus meritorius. Et ideo ponitur inter beatitudines, quæ sunt actus virtutis perfectæ, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxix. art. 1. & 2.) Ponitur etiam inter fructus, in quantum est quoddam finale bonum, spiritualem dulcedinem habens.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod uni virtuti multa vitia opponuntur secundum diversos actus eius; & secundum hoc caritati non solum opponitur odium ratione actus dilectionis, sed etiam accidia, vel invidia ratione gaudii, & dissenso ratione pacis.

### QUÆSTIO XXX.

De misericordia,

in quatuor articulis discussa.

Postea considerandum est de misericordia; & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum malum sit causa misericordie ex parte ejus cuius miseretur.

Secundo, quorum sit misereri.

Tertio, utrum misericordia sit virtus.

Quarto, utrum sit maxima virtutum.

### ARTICULUS I. 177

Utrum malum sit propriè motivum ad misericordiam.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod malum non propriè sit motivum ad misericordiam. Ut enim supra ostensum est

- (a) Ita edii omnes cum novellis calicibus. Codd. Camer. & Alcan. omittunt magis, optime.  
(b) Ita collecti. Edii omnes: quod vult, & quod pertinet ad justitiam. (c) Al. mali.

(quæst. xix. art. 1. & 1. 2. quæst. lxxix. art. 1. ad 4. & I. P. quæst. xlvi. art. 6.) culpa est magis malum quam pœna. Sed culpa non est provocativum ad misericordiam, sed magis ad indignationem. Ergo malum non est misericordie provocativum.

1. Præterea. Ea que sunt crudelia, seu dira, videntur quemdam excessum mali habere. Sed Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. viii. à med.) quod dirum est aliud à miserabili, & expulsivum miserationis. Ergo malum, in quantum hujusmodi, non est motivum ad misericordiam.

3. Præterea. Signa malorum non vere sunt mala. Sed signa malorum (a) magis provocant ad misericordiam, ut patet per Philosophum in II. Rhetor. (loc. cit.) Ergo malum non est propriè provocativum misericordie.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. xiv.) quod misericordia est species tristitiae. Sed motivum ad tristitiam est malum. Ergo motivum ad misericordiam est malum.

Respondendo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit IX. de civ. Dei (cap. v. ante mod.) misericordia est aliena miserie in nostro corde compassio: qua utique, si possimus, subvertire compellimur. Dicitur enim misericordia ex eo quod aliquis habet miserum cor super miseria alterius. Miseria autem felicitati opponitur. Est autem de virtute beatitudinis, sive felicitatis, ut aliquis potatur eo (b) quod vult. Nam, sicut Augustinus dicit XIII. de Trin. (cap. v. in fine) beatus est qui habet omnia que vult, & nihil (c) male vult. Et ideo è contrario ad miseria pertinet ut homo patiatur que non vult.

Tripliciter autem aliquis vult aliquid: uno quidem modo appetitu naturali, sicut omnes homines volunt esse, & 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 ergo motivum misericordie est tamquam ad miseria pertinet. Primo quidem illud quod contrariatur appetitui naturali voluntatis, scilicet mala corruptiva, & contristantia: quorum contraria homines naturaliter appetunt: unde Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. viii. in princ.) quod misericordia est tristitia quædam super apparenti malo corruptivo, vel contristativo. Secundo, hujusmodi magis efficiuntur ad misericordiam provocantia, si sint contra voluntatem electionis: unde & Philosophus ibidem dicit, quod illa mala sunt miserabilia quorum fortuna est causa, ut puta cum ali-

### ARTICULUS II. 178

Utrum defectus sit ratio miserendi ex parte miserantis.

III. dist. xxvii. quæst. 111. art. 3. cor.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserantis. Proprium enim Dei est misereri, unde dicitur in Psalm. cxli. v. 9. Miserationes ejus super omnia opera ejus. Sed in Deo nullus est defectus. Ergo defectus non potest esse ratio miserendi.

2. Præterea. Si defectus est ratio miserendi, oportet quod illi qui sunt maxime cum defectu, maxime miserentur. Sed hoc est falsum: dicit enim Philosophus in II. Rhetor. (cap. viii. circ. princ.) quod qui est ito periturus, non miseretur. Ergo videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserantis.

3. Præterea. Sustinere aliquam contumeliam ad defectum pertinet. Sed Philosophus dicit ibidem, quod illi qui sunt in contumeliosa dispositione, non miserentur. Ergo defectus ex parte miserantis non est ratio miserendi.

Sed contra est quod misericordia est tristitia quædam. Sed defectus est ratio tristitiae: unde infirmi facilius contristantur, ut infra dicitur (quæst. xxxv. art. 1. ad 1.) Ergo ratio miserendi est defectus miserantis.

Respondendo dicendum, quod cum misericordia sit compassio super miseria aliena, ut dictum est (art. præc.) ex hoc quod aliquis miseratur ex quo contingit quod de miseria aliena doleat. Quia autem tristitia, seu dolor est de proprio malo, in quantum aliquis de miseria aliena tristatur, aut dolet, in quantum miseria alienam apprehendit ut suam.

Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo secundum unionem affectus: quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tamquam seipsum, malum ipsius reputat tamquam suum malum: & ideo dolet de malo amici sicut de suo. Et inde est quod Philosophus in IX. Ethic. (cap. 19. circ. princ.) inter alia amabilia ponit hoc quod est condole-re amico: & Apostolus dicit ad Rom. xi. v. 15. Gaudere cum gaudentibus, & flere cum flentibus. Alio modo contingit secundum unionem realem, ut patet cum malum aliquorum propinquum est, ut ab eis ad nos transeat: & ideo Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. viii.) quod homines miserentur super illos qui sunt eis conjuncti, & similes: quia per hoc fit eis estimatio quod ipsi etiam possint similia pati. Et inde est etiam quod senes, & sapientes, qui

aliquid malum eventit, unde sperabatur bonum. Tertio autem sunt adhuc magis miserabilia, si sunt contra totam voluntatem; puta si aliquis semper sectatus est bona, & eveniunt ei mala. Et ideo Philosophus dicit in eodem Libro (ibid.) quod misericordia est maxime super malis ejus qui indignus patitur.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione culpe est quod sit voluntaria: & quantum ad hoc non habet rationem miserabilis, sed magis rationem puniendi. Sed quia culpa potest esse aliquo modo pœna, in quantum scilicet habet aliquod annexum quod est contra voluntatem peccantis, secundum hoc potest habere rationem miserabilis, & secundum hoc miseretur, & compatitur peccantibus, sicut Gregorius dicit in quadam hom. (xxxv. in Evang. parum à princ.) quod vera justitia non habet designationem, scilicet ad peccatores, sed compassionem; & Matth. ix. 36. dicitur: Videns Jesus turbas miseratus est eis, quia erant vexati, & jacentes, sicut oves non habentes pastorem.

Ad secundum dicendum, quod quia misericordia est compassio miserie alterius, proprie misericordia est ad alterum, non autem ad seipsum, nisi secundum quandam similitudinem; sicut & justitia, secundum quod in homine considerantur diversæ partes, ut dicitur in V. Ethic. (cap. ult.) Et secundum hoc dicitur Beati. xxx. 24. Misere anime tue 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 conjunctæ, ut sint quasi aliqui nostri, non miseremur. Sed Jo-lemus, sicut in vulneribus propriis, & secundum hoc Philosophus dicit, quod dirum est expulsivum miserationis.

Ad tertium dicendum, quod sicut ex spe, & memoria bonorum sequitur delectatio; ita (a) ex spe, & memoria malorum sequitur tristitia; non tamen tam vehemens, sicut ex sensu præsentium. Et ideo signa malorum, in quantum representant nobis mala miserabilia sicut præsentia, commovent ad miserandum.

(a) Scilicet ex metu.



qui considerant se posse in mala incidere, & debiles, & formidolosi sunt magis misericordes. Et contrario autem illi qui reputant se esse felices, & intantum potentes quod nihil mali putant se posse pati, non ita commiserentur.

Sic ergo semper defectus est ratio miserendi, vel inquantum aliquis defectum alicujus reputat suum propter unionem amoris, vel propter possibilitatem similia patiendi.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non miseretur nisi propter amorem, inquantum amat nos tanquam aliquid sui.

Ad secundum dicendum, quod illi qui jam sunt in infinitis malis, non timent se ulterius pati aliquid; & ideo non miserentur; similiter etiam nec illi qui valde timent, quia tantum intendunt propriam passionem, quod non intendunt misericordiam alienam.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in contumeliativa dispositione, sive quia velint contumeliam inferre, provocantur ad iram, & ad audaciam; quæ sunt quedam passionis virilitatis, excedentes animum hominis ad arduum; unde inferunt homini estimationem (a) quod sit aliquid in futurum passurus. Unde tales, dum sunt in hac dispositione, non miserentur, secundum illud Proverbi xxxiii. 4. *Is non habet misericordiam, neque exprobat iuror.* Et ex simili ratione superbi non miserentur, qui contemnant alios, & reputant eos malos; unde reputant quod digne patiatur quicquid patiuntur. Unde & Gregorius dicit (hom. xxxiv. in Evang. parum a princ.) quod *falsa iustitia*, scilicet superborum, non habet compassionem, sed designationem.

### ARTICULUS III. 179

*Utrum misericordia sit virtus.*

*2. 2. quæst. 118. art. 1. ad 3. & III. dist. xxiii. quæst. 111. art. 3. quæst. 2. ad 2. & mal. quæst. 2. art. 2. ad 8.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod misericordia non sit virtus. Principale enim in virtute est electio, ut patet per Philosophum in II. Ethic. (cap. 4. a med.) Electio autem est appetitus non consultatus, ut in eodem Lib. vel potius Lib. III. cap. 1. in fine) dicitur. Ad ergo quod impedit consilium, non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium, secundum illud Sallustii (in Catili. insipiens. Orat. Catil.) *Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab ira & mis-*

(a) *Is mis. & editi passim. Theologi negantem particulam omisam a scribis putant; unde habet editio Paris. 1732. non sit aliquid &c.*

ricordia vacuus esse dicit: non enim animus factus le verum providet, ubi illa officium. Ergo misericordia non est virtus.

2. Præterea. Nihil quod est contrarium virtuti, est laudabile. Sed nemesis contrariatur misericordiae, ut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. 12. in princ.) Nemesis autem est passio laudabilis, ut dicitur in II. Rhet. (ibid.) Ergo misericordia non est virtus.

3. Præterea. Gaudium, & pax non sunt speciales virtutes, quia consequuntur ex caritate, ut supra dictum est (quæst. xxviii. art. 4. & quæst. xxxix. art. 4.) Sed etiam misericordia consequitur ex caritate: sic enim ex caritate stemus cum flentibus; sicut gaudemus cum gaudentibus. Ergo misericordia non est specialis virtus.

4. Præterea. Cum misericordia ad vim appetitivam pertinet, non est virtus intellectualis, nec est virtus theologica, cum non habeat Deum pro objecto: similiter etiam non est virtus moralis, quia nec est circa operationes (hoc enim pertinet ad iustitiam) nec est circa passionem, non enim reducit ad aliquid duodecim medietatum, quas Philosophus ponit in II. Ethic. (cap. vii.) Ergo misericordia non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in IX. de civit. Dei (cap. v. ante med.) *Longo melius, & humanius, & piorem sensibus accommodatius Cicero in Casariis laudat scilicet est, ubi ait: Nulla de virginitatibus tunc nec admittitur, nec gratior misericordia est.* Ergo misericordia est virtus.

Respondeo dicendum, quod misericordia importat dolorem de miseria aliena. Ille autem dolor potest nominare uno quidem modo motum appetitus sensitivi, & secundum hoc misericordia passio est, & non virtus: alio vero modo potest nominare motum appetitus intellectivi, secundum quod alicui displicet malum alterius. Ille autem motus potest esse secundum rationem regulatus; & potest secundum hunc motum ratione regulatum regulari motus inferioris appetitus. Unde Augustinus dicit in IX. de civit. Dei (cap. v. circum med.) quod *iste motus animi, scilicet misericordia, servit rationi, quando ita præbetur misericordia, ut consevirat iustitia, hoc cum indigni tribuitur, sive cum ignoscitur peccatenti.* Et quia ratio virtutis humane consistit in hoc quod motus animi ratione regulatur, ut ex superioribus patet (1. 2. quæst. lxx. art. 4. & 5.) consequens est misericordiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa Sallustii intelligitur de misericordia, se-

secundum quod est passio ratione non regulata: sic enim impedit consilium rationis, dum facit ad iustitiam discedere.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur ibi de misericordia, & nemesis, secundum quod utrumque est passio; & habent quidem contrarietatem ex parte estimationis quam habent de malis alienis; de quibus misericors dolet, inquantum æstimat aliquem indigna pati, nemesticus autem gaudet, inquantum æstimat aliquos digne pati, & tristatur, si indignis bene accidat; & utrumque est laudabile, & ab eodem more descendens, ut ibidem dicitur. Sed proprie misericordiae opponitur invidia, ut infra dicitur (quæst. xxxvi. art. 3.)

Ad tertium dicendum, quod gaudium, & pax nihil addunt super rationem boni, quod est objectum caritatis; & ideo non requirunt alias virtutes quam caritatem. Sed misericordia respicit quamdam specialem rationem, scilicet miseriam ejus cuius miseretur.

Ad quartum dicendum, quod misericordia, secundum quod est virtus, est virtus moralis circa passionem existentem; & reducit ad ad illam medietatem quæ dicitur nemesis, quia ab eodem more procedunt, ut in II. Rhet. (cap. 12. in princ.) 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 proviant; & secundum hoc assumunt rationem virtutis.

### ARTICULUS IV. 180

*Utrum misericordia sit maxima virtutum.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod misericordia sit maxima virtutum. Maxime enim ad virtutem pertinere videtur cultus divinus. Sed misericordia cultui divino præfertur, secundum illud Osee vi. & Matth. xlii. 7. *Misericordiam volo, & non sacrificium.* Ergo misericordia est maxima virtus.

2. Præterea. Super illud I. ad Timot. iv. *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii: *„ Omnis summa discipline christianæ in misericordia, & 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 similitorem, quia per hoc melior est homo quod Deo est similior. Sed hoc maxime facit misericordia: quia de Deo dicitur in Psalm. cxlv. 9. quod *miserationes ejus sunt super omnia opera ejus:*

unde & Lucæ vi. 36. Dominus dicit: *Estote misericordes, sicut & Pater vester misericors est.* Misericordia igitur est maxima virtutum.

Sed contra est quod Apostolus ad Coloss. 111. 14. cum dixisset, *Induite vos, sicut dilecti Dei, viscera misericordie &c.* 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 aliis est in datus, & quod plus est, quod defectus aliorum sublevet; & hoc maxime superioris est. Unde & misereri ponitur proprium Deo; & in hoc maxime dicitur ejus omnipotentia manifestari.

Sed quoad habentem misericordia non est maxima, nisi ille qui habet, sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se. Et enim qui supra se aliquem habet, majus est & melius conjungi superiori quam suppleri defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, caritas, per quam Deo unitur, est potior quam misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes quæ ad proximum pertinent, potissima est misericordia, sicut etiam est potior actus: nam suppleri defectum alterius, inquantum est hujusmodi, est superioris, & melioris.

Ad primum ergo dicendum, quod Deum non colimus per exteriora sacrificia, aut munera propter ipsum, sed propter nos, & propter proximos. Non enim indiget sacrificiis nostris; sed vult sibi ea offerri propter nostram devotionem, & proximorum utilitatem. Et ideo misericordia, qua subvenit defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum, utpote propinquius utilitatem proximorum inducens, secundum illud Hebr. ult. 16. *Beneficentia & communitio nihil obsequii: talibus enim hisis prostratus Deus.*

Ad secundum dicendum, quod summa religionis christianæ in misericordia consistit, quantum ad exteriora opera; interior tamen affectio caritatis, qua conjungimur Deo, præponderat & dilectioni, & misericordiae in proximis.

Ad tertium dicendum, quod per caritatem assimilamur Deo, tanquam ei per affectum uniti; & ideo potior est quam misericordia, per quam assimilamur Deo secundum similitudinem operationis.

qui considerant se posse in mala incidere, & debiles, & formidolosi sunt magis misericordes. Et contrario autem illi qui reputant se esse felices, & intantum potentes quod nihil mali putant se posse pati, non ita commiserentur.

Sic ergo semper defectus est ratio miserendi, vel inquantum aliquis defectum alicujus reputat suum propter unionem amoris, vel propter possibilitatem similia patiendi.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non miseretur nisi propter amorem, inquantum amat nos tanquam aliquid sui.

Ad secundum dicendum, quod illi qui jam sunt in infinitis malis, non timent se ulterius pati aliquid; & ideo non miserentur; similiter etiam nec illi qui valde timent, quia tantum intendunt propriam passionem, quod non intendunt misericordiam alienam.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in contumeliativa dispositione, sive quia velint contumeliam inferre, provocantur ad iram, & ad audaciam; quæ sunt quedam passionis virilitatis, excedentes animum hominis ad arduum; unde inferunt homini estimationem (a) quod sit aliquid in futurum passurus. Unde tales, dum sunt in hac dispositione, non miserentur, secundum illud Proverbi xxxiii. 4. *Ita non habet misericordiam, neque eximium iuror.* Et ex simili ratione superbi non miserentur, qui contemnant alios, & reputant eos malos; unde reputant quod digne patiatur quicquid patiuntur. Unde & Gregorius dicit (hom. xxxiv. in Evang. parum a princ.) quod *salva iustitia*, scilicet superborum, *non habet compassionem, sed indignationem.*

### ARTICULUS III. 179

*Utrum misericordia sit virtus.*

*2. 2. quæst. 118. art. 1. ad 3. & III. dist. xxiii. quæst. 111. art. 3. quæst. 2. ad 2. & mal. quæst. 2. art. 2. ad 8.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod misericordia non sit virtus. Principale enim in virtute est electio, ut patet per Philosophum in II. Ethic. (cap. 4. a med.) Electio autem est appetitus non consultatus, ut in eodem Lib. vel potius Lib. III. cap. 1. in fine) dicitur. Ad ergo quod impedit consilium, non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium, secundum illud Sallustii (in Catili. insipiens. Orat. Catili.) *Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab ira & mis-*

(a) Ita m. & editi passim. Theologi negantem particulam omisam a scribis putant; unde habet editio Paris. 1732. non sit aliquid &c.

ricordia vacuus esse dicit: non enim animus factus le verum providet, ubi illa officium. Ergo misericordia non est virtus.

2. Præterea. Nihil quod est contrarium virtuti, est laudabile. Sed nemesis contrariatur misericordiae, ut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. 12. in princ.) Nemesis autem est passio laudabilis, ut dicitur in II. Rhet. (ibid.) Ergo misericordia non est virtus.

3. Præterea. Gaudium, & pax non sunt speciales virtutes, quia consequuntur ex caritate, ut supra dictum est (quæst. xxviii. art. 4. & quæst. xxxix. art. 4.) Sed etiam misericordia consequitur ex caritate: sic enim ex caritate stemus cum flentibus; sicut gaudemus cum gaudentibus. Ergo misericordia non est specialis virtus.

4. Præterea. Cum misericordia ad vim appetitivam pertinet, non est virtus intellectualis, nec est virtus theologica, cum non habeat Deum pro objecto: similiter etiam non est virtus moralis, quia nec est circa operationes (hoc enim pertinet ad iustitiam) nec est circa passionem, non enim reducit ad aliquam duodecim meditationum, quas Philosophus ponit in II. Ethic. (cap. vii.) Ergo misericordia non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in IX. de civit. Dei (cap. v. ante med.) *Longo melius, & humanius, & pius in sensibus accommodatus Cicero in Casari tanto sceleris est, ubi ait: Nulla de virginitatibus tui nec admittitur, nec gratior misericordia est.* Ergo misericordia est virtus.

Respondeo dicendum, quod misericordia importat dolorem de miseria aliena. Ille autem dolor potest nominare uno quidem modo motum appetitus sensitivi, & secundum hoc misericordia passio est, & non virtus: alio vero modo potest nominare motum appetitus intellectivi, secundum quod alicui displicet malum alterius. Ille autem motus potest esse secundum rationem regulatus; & potest secundum hunc motum ratione regulatum regulari motus inferioris appetitus. Unde Augustinus dicit in IX. de civit. Dei (cap. v. circum med.) quod *iste motus animi, scilicet misericordia, servit rationi, quando ita præbetur misericordia, ut consevirat iustitia, hoc cum indigni tribuitur, sive cum ignoscitur peccatenti.* Et quia ratio virtutis humane consistit in hoc quod motus animi ratione regulatur, ut ex superioribus patet (1. 2. quæst. lxx. art. 4. & 5.) consequens est misericordiam esse virtutem.

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 ad iustitiam discedere.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur ibi de misericordia, & nemesis, secundum quod utrumque est passio; & habent quidem contrarietatem ex parte estimationis quam habent de malis alienis; de quibus misericors dolet, inquantum æstimat aliquem indigna pati, nemesticus autem gaudet, inquantum æstimat aliquos digne pati, & tristatur, si indignis bene accidat; & utrumque est laudabile, & ab eodem more descendens, ut ibidem dicitur. Sed proprie misericordiae opponitur invidia, ut infra dicitur (quæst. xxxv. art. 3.)

Ad tertium dicendum, quod gaudium, & pax nihil addiunt super rationem boni, quod est objectum caritatis; & ideo non requirunt alias virtutes quam caritatem. Sed misericordia respicit quamdam specialem rationem, scilicet miseriam ejus cuius miseretur.

Ad quartum dicendum, quod misericordia, secundum quod est virtus, est virtus moralis circa passionem existentem; & reducit ad ad illam medietatem quæ dicitur nemesis, quia ab eodem more procedunt, ut in II. Rhet. (cap. 12. in princ.) 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 proviant; & secundum hoc assumunt rationem virtutis.

### ARTICULUS IV. 180

*Utrum misericordia sit maxima virtutum.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod misericordia sit maxima virtutum. Maxime enim ad virtutem pertinere videtur cultus divinus. Sed misericordia cultui divino præfertur, secundum illud Osee vi. & Matth. xlii. 7. *Misericordiam volo, & non sacrificium.* Ergo misericordia est maxima virtus.

2. Præterea. Super illud I. ad Timot. iv. *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii: *„ Omnis summa discipline christianæ in misericordia, & 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 similitorem, quia per hoc melior est homo quod Deo est similior. Sed hoc maxime facit misericordia: quia de Deo dicitur in Psalm. cxlv. 9. quod *miserationes ejus sunt super omnia opera ejus:*

unde & Lucæ vi. 36. Dominus dicit: *Estote misericordes, sicut & Pater vester misericors est.* Misericordia igitur est maxima virtutum.

Sed contra est quod Apostolus ad Coloss. 111. 14. cum dixisset, *Induite vos, sicut dilecti Dei, viscera misericordie &c.* 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 aliis est dandus, & quod plus est, quod defectus aliorum sublevet; & hoc maxime superioris est. Unde & misereri ponitur proprium Deo; & in hoc maxime dicitur ejus omnipotentia manifestari.

Sed quoad habentem misericordia non est maxima, nisi ille qui habet, sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se. Et enim qui supra se aliquem habet, majus est & melius conjungi superiori quam suppleri defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, caritas, per quam Deo unitur, est potior quam misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes quæ ad proximum pertinent, potissima est misericordia, sicut etiam est potior actus: nam suppleri defectum alterius, inquantum est hujusmodi, est superioris, & melioris.

Ad primum ergo dicendum, quod Deum non colimus per exteriora sacrificia, aut munera propter ipsum, sed propter nos, & propter proximos. Non enim indiget sacrificiis nostris; sed vult sibi ea offerri propter nostram devotionem, & proximorum utilitatem. Et ideo misericordia, qua subvenit defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum, utpote propinquius utilitatem proximorum inducens, secundum illud Hebr. ult. 16. *Beneficentia & communitio nihil obsequii: talibus enim hisis prostraverit Deus.*

Ad secundum dicendum, quod summa religionis christianæ in misericordia consistit, quantum ad exteriora opera; interior tamen affectio caritatis, qua conjungimur Deo, præponderat & dilectioni, & misericordiae in proximis.

Ad tertium dicendum, quod per caritatem assimilamur Deo, tanquam ei per affectum uniti; & ideo potior est quam misericordia, per quam assimilamur Deo secundum similitudinem operationis.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet actum qui est proprie unius virtutis elicitive, attribui alteri virtuti sicut imperant, & ordinant ad suum finem: & hoc modo dare elemosynam ponitur inter opera satisfactoria, in quantum miseratio defectum patientis ordinatur ad satisfaciendum pro culpa; secundum autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificii: & sic imperatur à latra.

Unde patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod dare elemosynam pertinet ad liberalitatem, in quantum liberalitas aufert impedimentum huius actus, quod esse posset ex superfluo amore divitiarum, propter quem aliquis efficitur nimis retentivus earum.

## ARTICULUS II. 186

Utrum convenienter elemosynarum genera distinguantur.

IV. dist. xv. quæst. 1. art. 3. quæst. 1. & 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter elemosynarum genera distinguantur. Ponuntur enim septem elemosynæ corporales, scilicet pascere esurientes, portare siccitatem, vestire nudum, recolligere vesperem, visitare infirmum, redimere captivum, & sepelire mortuum: quæ in hoc versu continentur:

*Visitatio, portatio, cibatio, redemptio, colligatio, nudatio, sepelitio.*

Ponuntur etiam aliæ septem elemosynæ spirituales, scilicet docere ignorantem, consolare dubitantem, consolari tristem, corrigere peccantem, remittere offendentem, portare onerosum, & gravare, & pro omnibus orare: quæ etiam in hoc versu continentur:

(a) *Consolatio, castigatio, solatio, remissio, ferocitas.*

Ita tamen quod sub eodem intelligatur consilium, & doctrina. Videtur autem quod inconvenienter huiusmodi elemosynæ distinguantur. Elemosyna enim ordinatur ad subveniendum proximo. Sed per hoc quod mortuus sepelitur, in nullo ei subvenitur: alioquin non esset verum quod Dominus dicit Matth. x. 28. *Nolite timere eos qui occidunt corpus, & post hoc non habent amplius quid faciant:* unde & Dominus Matth. xxv. commemorans misericordie opera, de sepultura mortuorum mentionem non facit. Ergo videtur quod inconvenienter huiusmodi elemosynæ distinguantur.

1. Præterea. Elemosyna datur ad subve-

niendum necessitatibus proximi, sicut dictum est (art. præc.) Sed multe aliæ sunt necessitates humane vite quam prædictæ, sicut quod cæcus indiget ductore, claudus sustentatione, pauper divitiis. Ergo inconvenienter prædictæ elemosynæ enumerantur.

2. Præterea. Dare elemosynam est actus misericordie. Sed corrigere delinquentem magis videtur ad severitatem pertinere quam ad misericordiam. Ergo non debet computari inter spirituales elemosynas.

3. Præterea. Elemosyna ordinatur ad subveniendum defectui. Sed nullus est homo qui defectum ignorantie non patiatur in aliquibus. Ergo videtur quod quilibet debeat docere quemlibet, si ignoret id quod ipse scit.

Sed contra est quod Gregorius dicit in quadam homilia (ix. in Evang. sub fin.) *Habenti intellectum curet omnino ne taceat; & habens rerum affluentiam vigilet, ne à misericordie largitate torpescat: habens artem, qua regitur, magnopere studeat ut usum, atque utilitatem illius cum proximo partiatur: habens loquendi locum apud divitem, à simulatione pro retento talento timeat, si cum valescat, non speret eum pro pauperibus interesset.* Ergo prædictæ elemosynæ convenienter distinguuntur secundum ea in quibus homines abundant, & deficient.

Respondetur dicendum, quod prædicta elemosynarum distinctio convenienter distinguitur secundum diversos defectus proximorum: quorum quidam sunt ex parte anime, ad quos ordinantur spirituales elemosynæ: quidam vero ex parte corporis, ad quos ordinantur elemosynæ 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 aliquid accidens superveniens. Si primo modo, aut defectus est interior, aut exterior. Interior quidem est duplex. Unus quidem cui subvenitur per alimentum sicum, scilicet famem; & secundum hoc ponitur pascere esurientes. Alius autem est cui subvenitur per alimentum humidum, scilicet sitim, & secundum hoc dicitur portare siccitatem. Defectus autem communis respectu exterioris auxilii est duplex. Unus respectu tegumenti; & quantum ad hoc ponitur vestire nudum. Alius autem respectu habitaculi; & quantum ad hoc ponitur suscipere vesperem. Similiter autem fit defectus aliquis specialis, aut ex causa intrinseca, sicut infirmitas; & quantum ad hoc ponitur visitare infirmum; aut est ex causa extrinseca; & quantum ad hoc ponitur redemptio captivorum. Post vitam autem exhibetur mortuis sepultura.

Si.

(a) Ita in off. & editi. Edit. Patav. ex Nicolao hęc ad marginem. Plenius sic. Consolatio, carpe, doce, solatio, remissio, ferocitas.

Similiter autem spiritualibus defectibus spiritualibus actibus subvenitur dupliciter. Uno modo poscendo auxilium à Deo; & quantum ad hoc ponitur oratio, qua quis pro aliis orat. Alio modo impendendo humanum auxilium, & hoc tripliciter. Uno modo contra defectum intellectus: & 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 maximus est 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 ejus inordinata voluntate; & sic adhibetur remedium per correctionem. Alio modo ex parte ejus in quem peccatur; & 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 (sup. illud Matth. xv. 11. *Si peccaverit in te &c.*) Tertio modo ex parte sequelæ ipsius actus inordinati, ex qua gravantur ei conviventes, etiam præter peccantis intentionem, & sic remedium adhibetur supportantio, maxime in his qui ex infirmitate peccant, secundum illud Rom. xv. 1. *Debemus nos firmiores infirmitatibus aliorum sustinere:* & non solum secundum quod infirmi sunt, sive graves ex inordinatis actibus, sed etiam quæcumque eorum onera sunt supportanda, secundum illud Galat. vi. 2. *Alter alterius onera portate.*

Ad primum ergo dicendum, quod sepultura mortui non confert ei quantum ad sensum, quem corpus post mortem habet; secundum hoc Dominus dicit, quod interfectum corpus non habent amplius quid faciant; & propter hoc etiam Dominus non commemorat sepulturam inter alia misericordie opera; sed enumerat solum illa quæ sunt evidentioris necessitatis. Pertinet tamen ad defunctum, quid de ejus corpore agatur: tum quantum ad hoc quod vivit in memoria hominum, cuius honor dehonatur, si insepultus remaneat; tum etiam quantum ad affectum, quem adhuc vivens habet de suo corpore; cui piorum affectus conformari debet post mortem ipsius: & secundum hoc commendantur aliquid de mortuorum sepultura, ut Tobias, & illi qui Dominum sepeliverunt, ut patet per Augustinum in lib. de cura pro mortuis agentia (cap. 111.).

Ad secundum dicendum, quod omnes aliæ necessitates à his reducuntur. Nam caritas, & claudicatio sunt infirmitates quædam; unde dirigere cæcum, & sustentare claudum reducuntur ad visitationem infirmorum. Similiter etiam subvenire homini contra quantumcumque oppressionem illatam extrinsecus, redu-

citur ad redemptionem captivorum. Divitiæ autem, quibus paupertati subvenitur, non queruntur nisi ad subveniendum prædictis defectibus; & ideo non fuit specialis mentio de hoc defectu faciendi.

Ad tertium dicendum, quod correctio peccantium, quantum ad ipsam executionem actus, severitatem iustitiæ continere videtur; sed quantum ad intentionem corrigentis, qui vult hominem à malo culpe liberare, pertinet ad misericordiam, & dilectionis affectum, secundum illud Proverb. xxv. 6. *Miserere sunt vulnera diligentis quam fraudulenta oscula odientis.*

Ad quartum dicendum, quod non quælibet necessitas pertinet ad hominis defectum, sed solum ea qua quis necesse est qua convenit eum scire: cui defectui per doctrinam subvenire ad elemosynam pertinet. In quo tamen observanda sunt debite circumstantiæ personæ, & loci, & temporis, sicut & in aliis actibus virtuosus.

## ARTICULUS III. 187

Utrum elemosyna corporales sint potiores quam spirituales.

IV. dist. xv. quæst. 1. art. 1. quæst. 111. & III. con. cap. cxxxiv. ad 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod elemosynæ corporales sint potiores quam spirituales. Laudabilis enim est magis indigentia elemosynam facere: est hoc enim elemosyna laudem habet quod indigni subvenit. Si d. corpus, cui subvenitur per elemosynas corporales, est indigentioris nature quam spirituales, cui subvenitur per elemosynas spirituales. Ergo elemosynæ corporales sunt potiores.

2. Præterea. Recompensatio beneficii laudem, & meritum elemosynæ minuit. Unde & Dominus dicit Lucæ xv. 12. *Cum facis prestantiam, aut caritatem, ut loquar, vicinis divites, ut forte &c. ipse te remuneret.* Sed in elemosynis spiritualibus semper est recompensatio: quia qui orat pro alio, sibi proicit, secundum illud Psal. xxxiv. 13. *Oratio mea in finem meo convertetur:* qui etiam alium docet, ipse in scientia proficit quod non contingit in elemosynis corporalibus. Ergo elemosynæ corporales sunt potiores quam spirituales.

3. Præterea. Ad laudem elemosynæ pertinet quod pauper ex elemosyna data consolatur: unde Job xxxi. 20. dicitur: *Si non benedixerunt mihi latera ejus: & ad Philemonem 7. dicit Apostolus: Viscera sanctorum requiruntur per te, frater.* Sed quandoque magis est grata pauperi elemosyna corporalis quam spi-



## QUÆSTIO XXXI.

De beneficentia,

in quatuor articulis divisa.

**D**einde considerandum est de exterioribus actibus, vel effectibus caritatis: & primo de beneficentia; secundo de elemosyna, quæ est quedam pars beneficentiæ; tertio de correctione fraterna, quæ est quedam elemosyna.

Circum primum quarantur quatuor.

Primo, utrum beneficentia sit actus caritatis.

Secundo, utrum sit omnibus beneficendum.

Tertio, utrum magis conjunctis sit magis beneficendum.

Quarto, utrum beneficentia sit virtus specialis.

## ARTICULUS I. 181

Utrum beneficentia sit actus caritatis.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod beneficentia non sit actus caritatis. Caritas enim maxime habetur ad Deum. Sed ad Deum non possumus esse beneficii, secundum illud Job xxxv. 7. *Quid dabit ei? aut quid de manu tua accipiet?* Ergo beneficentia non est actus caritatis.

2. Præterea. Beneficentia maxime consistit in collatione donorum. Sed hoc pertinet ad liberalitatem. Ergo beneficentia non est actus caritatis, sed liberalitatis.

3. Præterea. 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, & secundum hoc pertinet ad misericordiam. Ergo omnis beneficentia vel est actus iustitiæ, vel est actus misericordiæ. Non est ergo actus caritatis.

Sed contra. Caritas est amicitia quedam, ut dictum est quæst. xxxi. art. 1. Sed Philosophus in IX. Ethic. (cap. 12.) inter alios amicitiarum actus ponit hoc unum quod operari bonum ad invicem, quod est amicitia beneficentia. Ergo beneficentia est actus caritatis.

Respondetur dicendum, quod beneficentia nihil aliud importat quam facere bonum alicui. Potest autem hoc bonum considerari dupliciter. Uno modo secundum communem rationem boni; & hoc pertinet ad communem rationem beneficentiæ: & hoc est actus amicitie, & per consequens caritatis. Nam in actu dilectionis includitur benevolentia, per

(a) *Perigata donabis.*

quam vult aliquis bonum amico, ut supra habitum est (quæst. xxxi. art. 1. & quæst. xxxvii. art. 2.) Voluntas autem est effectiva eorum que vult, si facultas addit: & ideo ex consequenti benefacere amico ex actu dilectionis consequitur. Et propter hoc beneficentia secundum communem rationem est amicitia, vel caritatis actus.

Si autem bonum quod quis facit alteri, accipitur sub aliqua speciali ratione boni, sic beneficentia accipiet specialem rationem, & pertinebit ad aliquam specialem virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit 17. cap. de div. Nom. (part. 1. lect. 9.) *Amor movet cordinata ad unitatem habitudinem; & inferiora conuertit in superiora, ut ab eis perficiantur; & superiora movet ad inferiorum provisionem;* & quantum ad hoc beneficentia est effectus dilectionis. Et ideo nostrum non est Deo benefacere, sed cum honorare, nos ei subiciendo; ejus autem est ex sua dilectione nobis benefacere.

Ad secundum dicendum, quod in collatione donorum duo sunt attendenda: quorum unum est exterius datum; aliud autem est interius passio, quam habet quis ad divitias, in eis delectatus. Ad liberalitatem autem perfectam moderari interius passionem, ut scilicet aliquis non supercedat concupiscendo, & amando divitias: ex hoc enim efficitur demerita emittitur divitiarum. Unde si homo deo aliquod donum magnum, & 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 amicitie, si aliquis rem quam concupiscit retinere, dat alteri propter amorem; sed magis ex hoc ostenditur amicitia perfectio.

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 II. 182

Utrum sit omnibus beneficendum.

II. dist. xv. quæst. 11. art. 6. &amp; consue. 17. cap. 111.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod non sit omnibus beneficendum. Dicit enim Augustinus in I. de doctrina christiana, (cap. xxxviii. in princ.) quod *omnibus impenditur non oportet.* Sed circus non inclinat ad impossibile. Ergo non oportet omnibus beneficere.

Præ-

## ARTICULUS III. 183

Utrum sit magis beneficendum his qui sunt nobis magis conjuncti.

Inf. quæst. xxxiii. art. 9. &amp; IV. dist. xv. quæst. 11. art. 6. quæst. 3. &amp; quæst. 12. art. 13.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod non sit magis beneficendum his qui sunt nobis magis conjuncti. Dicitur enim Luc. xiv. 12. *Cum facis prandium aut cenam, non voca-e amicos tuos, neque fratres, neque cognatos. Sed isti sunt magis conjuncti.* Ergo non est magis beneficendum conjunctis, sed potius extraneis, & indigentibus: sequitur enim: *Sed cum facis convivium, voca pauperes, & debiles &c.*

2. Præterea. Maximum beneficium est quod homo alicui in bello adjuvet. Sed miles in bello magis debet juvare extraneum commilitonem quam consanguineum hostem. Ergo beneficia non sunt magis exhibenda magis conjunctis.

3. Præterea. Prius sunt debita restituenda quam gratuita beneficia impendenda. Sed debitum est quod aliquis impendat beneficium ei à quo accepit. Ergo beneficioribus magis est beneficendum quam propinquis.

4. Præterea. Magis sunt diligendi parentes quam filii, ut supra dictum est (quæst. xxvi. art. 9.) Sed magis est beneficendum filiis: quia non debent sibi insuavescere parentibus, sed de converso, ut dicitur II. ad Corinth. xii. 14. Non est ergo magis beneficendum magis conjunctis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de doctr. christ. (cap. xxxviii. in princ.) *Cum omnibus predesse non possis, his potissimum consulendum est qui pro loco, & tempore, vel qui rationibus rerum opportunis, consilium tibi quasi quendam sorte junguntur.*

Respondetur dicendum, quod gratia, & virtus imitantur naturæ ordinem, qui est ex divina sapientia institutus. Est autem talis ordinis naturæ ut unumquodque agens naturale per prius, & magis distendat suam actionem ad ea quæ sunt sibi magis propinqua; sicut ignis magis calefacit rem sibi magis propinquam. Et similiter Deus in substantiis sibi propinquiores peccatis, & copiosius dona suæ bonitatis distendit, ut patet per Dionysium vi. cap. cæl. Hier. (inter med. & fin.) *Exhibito autem beneficiorum est quedam actio caritatis in alios. Et ideo oportet quod ad magis propinquos simus magis benefici.*

Sed propinquitas unius hominis ad alium potest attendi secundum diversa, in quibus sibi ad invicem homines communicant; ut consanguineus in naturali communicatione, X con-

2. Præterea. Eccl. xii. 9. dicitur: *Da bene, & non recipias peccatorem.* Sed multi homines sunt peccatores. Non ergo omnibus est beneficendum.

3. Præterea. Caritas non agit perperam, ut dicitur I. ad Cor. xiii. 4. Sed benefacere quibusdam est agere perperam, puta si aliquis benefaciat inimicis Republicæ, vel si benefaciat excommunicato, quia per hoc ei communicat. Ergo cum benefacere sit actus caritatis, non est omnibus beneficendum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Galat. ult. 10. *Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.*

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc. ad 1.) beneficentia consequitur amorem ex ea parte qua movet superiora ad provisionem inferiorum.

Gratus 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, & tempore. Omnes enim actus virtutum sunt secundum debitas circumstantias limitandi.

Ad primum ergo dicendum, quod simpliciter loquendo, non possumus omnibus beneficere in speciali; nullus tamen est de quo non possit occurrere casus in quo oportet ei benefacere etiam in speciali: & ideo caritas requirit ut homo etiam in actu aliquibus benefaciat, habeat tamen hoc in animi sui preparatione 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, & infidelibus.

Ad secundum dicendum, quod in peccatore duo sunt, scilicet culpa, & natura. Est ergo subveniendum peccatori quantum ad sustentationem naturæ; non est autem ei subveniendum ad fomentum culpe: hoc enim non esset benefacere, sed potius malefacere.

Ad tertium dicendum, quod excommunicatis, & Republicæ hostibus sunt beneficia subtrahenda, in quantum per hoc arcentur à culpa. Si tamen immineret necessitas, ne natura deficeret, esset eis subveniendum; debito tamen modo, puta ne fame, aut siti morentur, aut aliquid hujusmodi dispendum, nisi secundum ordinem iustitiæ, pateantur.

Spirituale. Ergo elemosyna corporalis potior est quam spiritalis.

Sed contra est quod Augustinus in Lib. I. de serm. Domini in monte (cap. xx. vers. fi.) super illud, Qui petit a te, da ei, dicit: ,, Dandum est quod nec tibi, nec alteri nocent: ,, & cum negaveris quod petit, indicanda est iustitia, ut non cum inanem dimittas: & aliquando melius aliquid dabis, cum injus te peccentem correxeris. Correctio autem est elemosyna spiritalis. Ergo spiritalis elemosyna fuit corporalibus preferenda.

Respondeo dicendum, quod comparatio istarum elemosynarum potest attendi dupliciter. Uno modo, simpliciter loquendo; & secundum hoc elemosyna spiritalis pretereminet, simpliciter ratione. Primo quidem quia id quod exhibetur, nobilior est, scilicet donum spirituale, quod preeminet corporali, secundum illud Proverb. 17. 2. Donum bonum tribu moli; legem inquam ut dicitur in 1. Secundo ratione ejus cui subvenitur: quia spiritus nobilior est corporis, unde sicut homo sibi ipsi magis debet providere quantum ad spiritum, quam quantum ad corpus: ita & proximo, quem debet sicut seipsum diligere. Tertio quantum ad ipsos actus quibus subvenitur proximo: quia spiritalis actus sunt nobiliores corporalibus, qui sunt quodammodo serviles.

Alio modo possunt comparari secundum aliquem particularem casum, in quo quodam corporalis elemosyna alicui spiritali preferatur, puta magis est parcendum famle moriens, quam decedens; sicut & indigenti, secundum Philosophum (Eth. III. Top. cap. 11. loc. 20.) melius est dimittere quam subhibere; quamvis hoc sit simpliciter melius.

Ad primum ergo dicendum, quod dare magis indigenti melius est, ceteris paribus; sed si minus indigens sit melior, & melioribus indiget, dare ei melius est: & sic est in proposito.

Ad secundum dicendum, quod recompensatio non minuit meritum, & laudem elemosynae, si non sit inventa; sicut & humana gloria, si non sit inventa, non minuit rationem virtutis: sicut & de Carone Salustius dicit in Catil. tit. 11. comend. de Car. & C. C. quod qui minus gloriam petebat, eo magis illam assequatur. Et ita contingit in elemosynis spiritalibus.

Et tamen intentio bonorum spiritalium non minuit meritum, sicut intentio bonorum corporalium.

Ad tertium dicendum, quod meritum dantis elemosynam attenditur secundum id in quo debet rationabiliter requiescere voluntas accipientis, non in eo in quo requiescit, si sit inordinata.

ARTICULUS IV. 182

Utrum elemosyna corporales habeant effectum spiritalium.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod elemosynae corporales non habeant effectum spiritalium. Effectus enim non est potior sua causa. Sed bona spiritalia sunt potiora corporalibus. Non ergo elemosynae corporales habent spiritalis effectus.

1. Praeterea. Dare corporale pro spirituali vitium est simonia. Sed hoc vitium est omnino vitandum. Non ergo sunt danda elemosynae ad consequendum spiritalis effectus.

2. Praeterea. Multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si ergo elemosyna corporalis causaret spiritalium effectum, sequeretur quod major elemosyna magis spiritaliter proficeret: quod est contra illud quod legitur Luc. 21. de vidua mittente duo aera minuta in gazophylacium, quae secundum sententiam Domini plus operatur misericordiam. Non ergo elemosyna corporalis habet spiritalium effectum.

Sed contra est quod dicitur Eccl. xvii. 18. Etenim facta est vita... gratiam hominis quasi nullam esse vult.

Respondeo dicendum, quod elemosyna corporalis tripliciter potest considerari. Uno modo secundum suam substantiam; & secundum hoc non habet nisi corporalem effectum, in quantum scilicet supplet corporales defectus proximorum.

Alio modo potest considerari ex parte eius, in quantum scilicet alicui elemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei, & proximi; & quantum ad hoc assertum spirituale, secundum illud Eccl. xxx. 13. Parvo peccatum ponitur scelerum... pro elemosyna in preceptis dilectionis; & proderit illi magis quam aurum.

Tertio modo est parte effectus; & sic etiam habet spiritalium fructum, in quantum si licet proximo, cui per corporalem elemosynam subvenitur, moveatur ad orandum pro benefactore. Unde & ibidem subditur: Concedit elemosynam in sim pauperi; & sic pro te exorabit ab omni malo.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de corporali elemosyna secundum suam substantiam.

Ad secundum dicendum, quod ille qui dat elemosynam, non intendit emere aliquid spirituale per corporale, quia scit spiritalia in infinitum corporalibus preeminere, sed intendit per caritatis affectum spirituale fructum promoveri.

Ad tertium dicendum, quod vidua, quae

minus dedit secundum quantitatem, plus dedit secundum suam proportionem ex quo pensatur in ipsa major caritatis affectus, ex quo corporalis elemosyna spiritalium efficaciam habet.

ARTICULUS V. 189

Utrum dare elemosynam sit in precepto.

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod dare elemosynam non sit in precepto. Constat enim a preceptis distinguuntur. Sed dare elemosynam est consilium, secundum illud Dan. 10. 24. Consilium meum Regi placeat: peccata tua elemosinis redimo. Ergo dare elemosynam non est in precepto.

1. Praeterea. Quilibet licet sua te uti, & eam retinere. Sed retinendo rem suam aliquis elemosynam non dabit. Ergo licitum est elemosynam non dare. Non ergo dare elemosynam est in precepto.

2. Praeterea. Omne quod cadit sub precepto, aliquo tempore obligat transgressores ad peccatum mortale, quia precepta affirmativa obligant per tempore determinato. Ergo si dare elemosynam caderet sub precepto, esset determinare aliquid tempus in quo homo peccaret mortaliter, nisi elemosynam daret. Sed hoc non videtur: quia semper probabiliter estimari potest quod pauperi aliter subveniri possit, & quod id quod est in elemosyna erogandum, possit ei esse necessarium, vel in praesenti, vel in futuro. Ergo videtur quod elemosynam dare non sit in precepto.

3. Praeterea. Omnia precepta ad precepta Decalogi reducuntur. Sed inter illa precepta nihil continetur de datione elemosynarum. Ergo dare elemosynas non est in precepto.

Sed contra. Nullus punitur poena aeterna pro omissione alicujus quod non cadit sub precepto. Sed aliqui puniuntur poena aeterna pro omissione elemosynarum, ut patet Matth. xxv. Ergo dare elemosynam est in precepto.

Respondeo dicendum, quod cum dilectio proximi sit in precepto, necesse est omnia illa cadere sub precepto sine quibus dilectio proximi non conservatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet ut proximo non solum velimus bonum, sed etiam operemur, secundum illud 1. Joan. 11. 18. Non diligimus verbum, neque linguam, sed opera, & veritates. Ad hoc autem quod velimus, & operemur bonum ali-

cuius, requiritur quod ejus necessitati subveniamus, quod fit per elemosynarum largitionem: & ideo elemosynarum largitio est in precepto.

Sed quia precepta dantur de actibus virtutum, necesse est quod hoc modo donum elemosynae cadat sub precepto, secundum quod actus est de necessitate virtutis, scilicet secundum quod recta ratio requirit: secundum quam est aliquid considerandum, ex parte dantis, & aliquid ex parte ejus cui est elemosyna danda. Ex parte quidem dantis considerandum est ut id quod est in elemosyna erogandum, sit ei superfluum, secundum illud Luc. 11. 41. Quae superflua dote elemosynarum.

Et dico superfluum non solum respectu sui ipsius, quod est supra id quod est necessarium individuo, sed etiam respectu aliorum quorum cura sibi incumbit (a) respectu quorum dicitur necessarium personae, secundum quod persona dignitatem importat: quia quis oportet quod unusquisque sibi provideat; & his quorum cura ei incumbit, & potest de residuo aliorum necessitatibus subveniat, sicut & natura primo accipit sibi ad sustentationem proprii corporis, quod est necessarium ministerio virtutis nutritivae; superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generativam.

Ex parte autem recipientis requiritur quod necessitatem habeat; alioquin non esset ratio quare elemosyna ei daretur. Sed cum non possit ab aliquo uno omnibus necessitatibus subveniri, non omnis necessitas obligat ad preceptum, sed illa sola sine qua si necessitatem patitur, sustentari non potest. In illo enim casu locum habet quod Ambrosius dicit: (quod simile habet lib. 1. de offic. cap. xxx. ante med. se refertur express. cap. Postea dicit. xxxvi.) Postquam monachum: si non potest, occidit. Sic ergo dare elemosynam de superfluo est in precepto, & dare elemosynam ei qui est in extrema necessitate: alias autem elemosyna dare est in consilio, sicut & de quo libet meliori bono dantur consilia.

Ad primum ergo dicendum, quod Daniel loquebatur Regi qui non erat legi Dei subiectus: & ideo ea verum quae pertinent ad preceptum legis, quam non profitebatur, erant ei proponenda per modum consilii.

Vel potest dici, quod respondebatur in casu illo in quo dare elemosynam non est in precepto.

Ad secundum dicendum, quod bona temporalia, quae homini divinitus conferuntur, ejus quidem sunt quantum ad proprietatem; sed

(a) Ita Graeca cum quibusdam collectionibus illa dicitur perlocutio: et assequitur post verbum subveniat: unde Theophrastus subveniat esse adjectivum. Mattheus legit in eodem: Alia sunt secundum quod propria dignitate importat.

quantum ad proprietatem; sed quantum ad usum non solum debent esse ejus, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt ex eo quod ei superfluit. Unde Basilius dicit (homil. super illud Luc. xii. *Destruam borream tuam*) Si factus es tibi divinitus provisor, scilicet temporalia bona, an injustus est Deus iniquitate res nobis distribuit? Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonis dispensationis meritis consequaris, ille vero patientia bravium decoratur? Est panis famelicis, quem tu tenes; nulli tunicæ, quam in conculcavi constrinxisti; disalceatæ calcæ, qui penes te marcescit; indigentis argentum, quod possides inburnatum. Quocirca tot injustitias, quot dare valens es. Et hoc idem dicit Ambrosius (serm. lxxv. de tempor.) ut habeatur in Decret. (cap. Sicut si distinct. lxxiv.)

Ad tertium dicendum, quod est aliquod tempus dare in quo mortaliter peccat, si elemosynam dare omittat: ex parte quidem recipientis, cum appareat evidens, & urgens necessitas, nec appareat in promptu qui ei subveniat; ex parte vero dantis, cum habet superflua, quæ secundum statum præsentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter estimari potest. Nec oportet quod consideret omnes casus qui possunt contingere in futurum: hoc enim esset de crastino cogitare, quod Dominus prohibet Matth. vi. Sed debent adjuvari superfluum, & necessarium secundum ea quæ probabiliter, & ut in pluribus occurrunt.

Ad quartum dicendum, quod omnis subventio proximi reducit ad præceptum de honoratione parentum. Sic enim & Apostolus interpretatur I. ad Timoth. iv. 8. dicens: *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ, quæ nunquam deficit, & futura*: quod dicitur quia in præcepto de honoratione parentum additur promissio (Exod. xx. 12.) *Ut sis longævus super terram*. Sub pietate autem comprehenditur omnis elemosynarum largitio.

## ARTICULUS VI. 190

Utrum quis debeat dare elemosynam de necessario.

IV. distinct. xxv. quest. 11. artic. 4. quest. 1.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat elemosynam dare de necessitate. Ordo enim caritatis non minus attenditur penes effectum beneficii quam penes interiorum affectionem. Peccat autem qui postponere 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 largiatur de his quæ sunt necessaria sibi, est proprie substantiæ dissipator, quod pertinet ad prodigum, ut patet per Philosophum in IV. Ethic. (cap. 1. à princ.) Sed nullum opus vitiosum est faciendum. Ergo non est danda elemosyna de necessario.

3. Præterea. Apostolus dicit I. ad Timoth. vi. 8. *Si quis suorum, & maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, & est infidelis deterior*. Sed quod aliquis det de his quæ sunt sibi necessaria, vel suis, videtur derogare curæ quam quis debet habere de se, & de suis. Ergo videtur quod quicumque de necessariis elemosynam dat, graviter peccet.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. xix. 21. *Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia que habes, & da pauperibus*. Sed ille qui dat omnia quæ habet pauperibus, non solum dat superflua, sed etiam necessaria. Ergo de necessariis potest homo elemosynam dare.

Respondet dicendum, quod necessarium dupliciter dicitur. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest: & de tali necessario omnino elemosyna dari non debet: puta si aliquis in articulo necessitatis constitutus haberet solum unde posset sustentari, & filii sui, vel alii ad eum pertinentes: de hoc enim necessario elemosynam dare, est sibi, & suis vitam subtrahere. Sed hoc dico, nisi forte talis casus immineret, ubi subtrahendo sibi daret alicui magnæ personæ per quam Ecclesia, vel reipublica sustentaretur: quia pro talis personæ liberatione seipsum, & 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, & statum propriæ personæ, & aliarum personarum, quarum cura ei incumbit. Hujusmodi necessarij terminus non est in indivisibili constitutus; sed multis additis, non potest disjudicari esse ultra tale necessarium; & multis subtrahitis, adhuc remanens unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum. De hujusmodi ergo elemosynam dare est bonum; & non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Inordinatum est autem, si aliquis tantum sibi de bonis propriis subtraheret, ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundum proprium statum, & negotia occurrentia. Nullus enim inconvenienter vivere debet.

Sed ab hoc tria sunt excipienda, quorum primum est, quando aliquis statum mutat, pr-

ta per religionis ingressum: tunc enim omnia sua propter Christum largiens opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo. Secundo quando ea quæ sibi subtrahit, est sine necessaria ad convenientiam vite, 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 majori necessitati subveniret.

Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta.

## ARTICULUS VII. 191

Utrum possit fieri elemosyna de injuste acquisitis.

IV. distinct. xxv. quest. 11. artic. 3. quest. 4. & 3. quest. 11. artic. 30. corp.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod possit elemosyna fieri de illicite acquisitis. Dicitur enim Luc. xvi. 9. *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis*. Mammona autem significat divitias. Ergo de divitiis inique acquisitis potest sibi aliquis spirituales amicos facere, elemosynas largiendo.

2. Præterea. (a) Omne turpe lucrum videtur esse illicite acquisitum. Sed turpe lucrum est quod de meretricio acquiritur: unde & de hujusmodi sacrificium, vel oblatio Deo offerri non debet, secundum illud Deut. xxi. 17. *Non offeres mercedem prostituti in domo Dei tui*. Similiter etiam turpiter acquiritur quod acquiritur per aleas: quia, ut Philosophus dicit in IV. Ethicor. (cap. 1. prope fin.) *Tales ab amicis lucrantur, quibus oportet dare*. Turpissimum etiam acquiritur aliquid per simoniam, per quam aliquis Spiritui Sancto injuriam facit. Et tamen de hujusmodi elemosyna fieri potest. Ergo de male acquisitis potest aliquis elemosynam facere.

3. Præterea. Majora mala sunt magis vitanda quam minora. Sed minus peccatum est detentio rei alienæ quam homicidium, quod aliquis incurrit, nisi alii in ultima necessitate subveniat, ut patet per Ambrosium dicentem (loc. cit. art. 5. huj. quest.) *Falce fame morientem: quantum si non parerit, occidisti*. Ergo aliquis potest elemosynam facere in aliquo casu de male acquisitis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. de verbis Domini (serm. xxxv. cap. 11. S. To. Op. Tom. III.

cic. med.) *De justis laboribus facite elemosynas*. Non enim corrupti estis iudicem Christiano, ut non vos audias, cum pauperibus, quibus talibus. Nolite velle elemosynas facere de fœnore, & vitiis: scilicet dice, quibus corpus Christi ergantur.

Respondet dicendum, quod tripliciter potest aliquid esse illicite acquisitum. Uno enim modo id illicite ab aliquo acquiritur quod debetur ei a quo est acquisitum, nec potest ab eo retineri qui acquisit; sicut contingit in rapina, & furto, & usuris: & de talibus cum homo teneatur ad restitutionem, elemosyna fieri non potest.

Alio vero modo est aliquid illicite acquisitum: quia ille quidem qui acquisit, retinere non potest, nec tamen debetur ei a quo acquisit; quia scilicet contra iustitiam accepit, & alter contra iustitiam dedit: sicut contingit in simonia, in qua datus, & accipiens contra iustitiam legis divinæ agit: unde non debet fieri restitutio ei qui dedit, sed debet in elemosynas erogari. Et eadem ratio est in similibus, in quibus scilicet & datio, & 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: & hoc proprie vocatur turpe lucrum: quod enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit; & contra legem Dei: sed in eo quod accipit, non iniuste agit, nec contra legem. Unde quod sic illicite acquisitum est, retineri potest, & de eo elemosyna fieri.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de verb. Domini (serm. xxxv. cap. 11. ante med.) *Illud verbum Domini quidam male intelligendo, rapiunt res alienas, & aliquid inde pauperibus largiuntur, & putant se facere quod præceptum est. Intellectus iste corrigendus est*. Sed omnes divitiæ iniquitatis dicuntur, ut dicitur in Lib. II. de questionibus Evangel. (quest. xxxix. in fin.) *quia non sunt (c.) inique divitiæ nisi iniqui, qui in eis spem constituunt*.

Vel secundum Ambrosium (sup. illud Luc. c. xvi. *Facite vobis amicos* &c. iniquum mammona dixit, quia carnis divitiarum illecebris nostri tenet affectus.

Vel quia in pluribus prædecessoribus, quibus patrimonio succedit, aliqui reperitur, qui iniuste usurpavit aliena, quantum tu nescias, ut Basilius dicit (hom. cit. art. 5.)

Vel omnes divitæ dicuntur iniquitatis, id est iniquitatis: quia non æqualiter sunt om-

(a) Ita cum Theologis Nicolaj. Al. Omne turpe lucrum est quod videtur &c. (b) Nicolaus intercepit & postea. (c) Ita msi. & editi S. Thomæ. An ista? ut Augustinus habet.

omnibus distributa, uno egente, & alio superabundante.

Ad secundum dicendum, quod de acquisitione per meretricium jam dictum est (in corp. art.) qualiter elemosyna fieri possit. Non autem fit de eo sacrificium, vel oblatio ad altare, tum propter scandalum, tum propter sacrarum reverentiam. De eo etiam quod est per simoniam acquisitum, potest fieri elemosyna: quia non est debitum ei qui dedit, sed meretur illud amittere. Circa illa vero que per alios acquiruntur, videtur esse aliquid illicitum ex divino jure, scilicet quod aliquis lucratur ab his qui rem suam alienare non possunt, sicut sunt minores, & furiosi, & hujusmodi; & quod aliquis trahat alium ex cupiditate lucrando ad ludam, & quod fraudulentè ab eo lucratur: & in his casibus tenetur ad restitutionem. Et sic de eo non potest elemosynam facere. Aliquid autem videtur esse ulterius illicitum ex jure positivo civilis, quod prohibet universaliter tale lucrum. Sed quia jus civile non obligat omnes, sed eos solos qui sunt sub legibus subiecti; & iterum per defectualem abrogari potest, ideo apud illos qui sunt hujusmodi legibus obstricti, tenentur universaliter ad restitutionem qui lucrantur; nisi forte contraria consuetudo prævaleat, aut nisi aliquis lucratu sit ab eo qui traxit eum ad ludam: in quo casu non tenetur restituere: quia ille qui amittit, non est dignus recipere, nec potest licite retinere, tali jure positivo durante: unde debet de hoc elemosynam facere in hoc casu.

Ad tertium dicendum, quod in casu extreme necessitatis omnia sunt communia. Unde licet ei qui talem necessitatem patitur, accipere de alieno ad sui sustentationem, si non inveniat qui sibi dare velit: & eadem ratione (a) licet habere aliquid de alieno, & potest de hoc elemosynam dare, quinimmo & accipere, si alter subvenire non possit necessitatem patienti. Si tamen fieri potest sine periculo, requisita domini voluntate debet pauperi providere extremam necessitatem patienti.

ARTICULUS VIII. 192

Utrum ille qui est in potestate alicujus constitutus, possit elemosynam facere.

IV. dist. xv. quest. 11. art. 5. quest. 1. 2. 3. & 4. & op. lxxviii. cap. xvii. & quod. III. art. 15.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ille qui est in potestate alterius constitutus, possit elemosynam facere. Religiosi enim

sunt in potestate suorum prælatorum, quibus obedientiam voverunt. Sed si eis non liceret elemosynam facere, damnium reportarent ex statu religionis: quia, sicut Ambrosius dicit (sup. illud I. ad Timoth. 12. Pietas ad omnia utilis est: ) Summa christiana religio in pietate consistit, que maxime per elemosynam largitionem commendatur. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti, possunt elemosynam facere.

2. Præterea. Uxor est sub potestate viri, ut dicitur Gen. 111. Sed uxor potest elemosynam facere, cum assumatur in viri societatem: unde & de beata Lucia dicitur, quod ignorante sponso elemosynas faciebat. Ergo per hoc quod aliquis est in potestate alterius constitutus, non impeditur quin possit elemosynas facere.

3. Præterea. Naturalis quædam subjectio est filiorum ad parentes: unde Apostolus ad Eph. vi. 1. dicit: Filii obedite parentibus vestris in Domino. Sed filii, ut videtur, possunt de rebus parentum elemosynam facere, quia sunt quodam modo ipsorum, cum sint hæredes; & ideo cum possint eis uti ad usum corporis, multo magis videtur quod possint eis uti elemosynas dando ad remedium anime sue. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti, possunt elemosynas dare.

4. Præterea. Servi sunt sub potestate dominorum, secundum illud ad Titum 11. 9. Servos domini sui subditur esse. Licet autem eis aliquid in utilitatem domini facere; quod maxime fit, si pro eis elemosynas largiantur. Ergo illi qui sunt in potestate aliena constituti possunt elemosynas facere.

Sed contra est quod elemosynæ non sunt faciendæ de alieno; sed de justis laboribus propriis unuquisque elemosynam facere debet, ut Augustinus dicit in Lib. de verbis Domini (serm. xxxv. cap. 11. circ. med.) Sed si subiecti aliis elemosynam facerent hoc esset de alieno. Ergo illi qui sunt sub potestate constituti aliorum, non possunt elemosynam facere.

Respondendo dicendum, quod ille qui est sub potestate alterius constitutus, in quantum hujusmodi, secundum superioris potestatem regulari debet. Hic est enim ordo naturalis ut inferiora secundum superiora regulentur. Et ideo oportet quod ea in quibus inferior superior subijciuntur, dispensent non aliter quam ei sit a superiore permittum.

Sic ergo ille qui est sub potestate constitutus, de re secundum quam superior subijciuntur, elemosynam facere non debet, nisi quatenus ei a superiore fuerit commissum. Si quis vero habeat aliquid secundum quod

(a) Ita cum mss. edit. veteres. Nicolaus; licet habenti aliquid de alieno de hoc dec.

quod potestati superioris non subit, jam secundum hoc non est potestati subiectus, quantum ad hoc proprii juris existens; & de hoc potest elemosynam facere.

Ad primum ergo dicendum, quod monachus, si habet dispensationem a prælo commissa, potest elemosynas facere de rebus monasterii, secundum quod sibi est commissum; si vero non habet dispensationem, quia nihil proprium habet, tunc non potest facere elemosynam sine licentia Abbatis vel expresse habita, vel probabiliter presumpta; nisi forte in articulo extreme necessitatis, in quo licitum esset ei furari, ut elemosynam daret. Nec propter hoc efficitur peioris conditionis: quia, sicut dicitur in Lib. de eccl. dogm. (cap. lxxi.) bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare; sed melius est pro intentione sequendi Dominum in simul omnia donare & absolutum sollicitudine egere cum Christo.

Ad secundum dicendum, quod si uxor habet alias res præter dotem, que ordinatur ad sustentanda onera matrimonii, vel ex proprio lucro, vel quocumque alio licito modo, potest dare elemosynas etiam irrequisito assensu viri, moderatas tamen, ne ex earum superfluitate vir depauperetur. Alias autem non debet dare elemosynas sine consensu viri vel expresso, vel presumpso, nisi in articulo necessitatis, sicut de monacho dictum est (in solut. præc.) Quamvis enim mulier sit equalis viro in actu matrimonii; tamen in his que 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 elemosynam facere.

Ad tertium dicendum, quod ea que sunt filii familias, sunt & patris: & ideo non potest elemosynam facere, nisi forte aliquam modicam, de qua potest presumere quod patri placeat; nisi forte alicujus rei esset sibi a patre dispensatio commissa. Et idem dicendum est de servis.

Unde patet solutio ad quartum.

ARTICULUS IX. 193

Utrum propinquieribus sit magis elemosyna danda.

IV. dist. xv. quest. 11. art. 6. quest. 3. & Rom. xi. 12. 2. fm. & I. Cor. x.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod non sit magis propinquieribus elemosyna faciendæ. Dicitur enim Eccl. xxi. 5. Da misericordiam, & non des impio. Sed quandoque contingit quod noltri propinqui sunt peccatores, & impii. Ergo non sunt eis magis elemosynæ faciendæ.

2. Præterea. Elemosynæ sunt faciendæ propter retributionem mercedis æternæ, secundum illud Matth. vi. 18. Et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi. Sed retributio æterna maxime acquiritur ex elemosynis, que Sanctis erogantur, secundum illud. Luc. xvi. 9. Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula: quod exponens Augustinus in Libro de verbis Domini (serm. xxxv. in prin.) dicit: Qui sunt qui habebunt æterna tabernacula, nisi sancti Dei; & qui sunt qui ab eis recipiendi sunt in tabernacula, nisi qui eorum indigentie serviant? Ergo magis sunt elemosynæ dandæ sanctioribus quam propinquieribus.

3. Præterea. Maxime homo est sibi propinquus. Sed sibi non potest homo elemosynam facere. Ergo videtur quod non sit magis faciendæ elemosyna personæ magis consanguineæ. Sed contra est quod Apostolus dicit I. ad Timoth. v. 8. Si quis suorum, & maxime domesticorum curam non habet, silem negavit, & est infideli deterior.

Respondendo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in I. de doct. christ. (cap. xxviii.) Qui sunt nobis magis consanguinei, quasi quadam forte nobis obveniunt ut eis magis providere debeamus.

Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda, secundum differentiam conjunctionis, & sanctitatis, & utilitatis. Nam multo sanctiori magis indigentiam patienti, & magis utili ad commune bonum est magis elemosyna danda quam personæ propinquiori; maxime si non sit multum conjuncta, cujus cura specialis nobis non imminet; & si magnam necessitatem non patitur.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatori non est subveniendum, in quantum est peccator, id est ut per hoc in peccato foveatur; sed in quantum homo est, id est ut natura sustentetur.

Ad secundum dicendum, quod opus elemosynæ ad mercedem retributionis æternæ dupliciter valet. Uno quidem modo ex radice caritatis; & secundum hoc elemosyna est meritoria, prout in ea servatur ordo caritatis, secundum quem propinquieribus magis providere debemus, ceteris paribus: unde Ambrosius dicit in I. de officiis (cap. xxx. circ. med.) Est illa probanda liberalitas, ut proximi sanguinis tui non despectas, si egere cognoscas: melius est enim ut ipse subvenias tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deponere. Alio modo valet elemosyna ad retributionem vite æternæ ex merito ejus cui donatur, qui orat pro eo qui elemosynam dedit: & secundum hoc loquitur ibi Augustinus.



Ad tertium dicendum, quod cum elemosyna sit opus misericordie, sicut misericordia non est proprie ad seipsum, sed per quamdam similitudinem, ut supra dictum est (quæst. xxx. art. 1. ad 2.) ita etiam, proprie loquendo, nullus sibi elemosynam facit, nisi forte ex persona alterius; puta cum aliquis distributor ponitur elemosynarum, potest & ipse sibi accipere, si indigeat, eo tenore quo & aliis ministrat.

## ARTICULUS X. 194

Utrum elemosyna sit abundanter facienda.

Ios. quæst. cxvii. art. 1. ad 2. & II. Corinth. viii.

**A**D decimum sic proceditur. Videtur quod elemosyna non sit abundanter facienda. Elemosyna enim maxime debet fieri conjunctioribus. Sed illis non debet sic dari, ut ditiores inde fieri valeant, sicut Ambrosius dicit in I. de offic. (cap. xxx. cir. med.) Ergo nec aliis debet abundanter dari.

2. Præterea, Ambrosius dicit ibidem: Non debent simul efficii spes, sed dispensari. Sed abundantia elemosynarum ad efficiendum pertinet. Ergo elemosyna non debet fieri abundanter.

3. Præterea, II. ad Corinth. viii. 13. dicit Apostolus: Non ut aliis sit remissio, id est ut alii de vestris otiose vivant, vobis autem sit tribulatio, id est paupertas. Sed hoc contingeret, si elemosyna daretur abundanter. Ergo non est abundanter elemosyna largienda.

Sed contra est quod dicitur Tob. iv. 9. Si multum tibi fuerit, abundanter tribue.

Respondetur dicendum, quod abundantia elemosynæ potest considerari & ex parte dantis, & ex parte recipientis. Ex parte quidem dantis, cum scilicet aliquis aliquid dat quod est multum secundum proportionem propriæ facultatis: & sic laudabile est abundanter dare: unde & Dominus Luc. xxi. laudavit viduam, quæ ex eo quod deceat illi, omnem victum, quem habuit, misit: observatis tamen his quæ supra dicta sunt (art. 6. hujus quæst.) de elemosyna facienda de necessitate.

Ex parte vero ejus cui datur, est abundans elemosyna dupliciter. Uno modo quod suppleat sufficienter ejus indigentiam; & sic laudabile est abundanter elemosynam tribuere. Alio modo ut superabundet ad superfluitatem; & hoc non est laudabile; sed melius est pluribus indigentibus elargiri; unde & Apostolus dicit I. ad Corinth. xiii. 3. Si distri- buero in civis pauperum: ubi Glossa (interl.) dicit: „ Per hoc cautela elemosynæ docetur, ut non uni; sed multis decur, ut pluribus „ proficit. “

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de abundantia superexcedente necessitate recipientis elemosynam.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa loquitur de abundantia elemosynæ ex parte dantis; sed intelligendum est, quod Deus non vult simul effundi omnes opes, nisi in mutatione status: unde subdit ibidem: Nisi forte, ut Elifas beves suos occidit, & pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura demestica teneretur.

Ad tertium dicendum, quod auctoritas inducitur, quantum ad hoc quod dicit, non ut aliis sit remissio, vel refrigerium, loquitur de abundantia elemosynæ, quæ superexcedit necessitatem recipientis; cui non est danda elemosyna, ut inde luxuriet, sed ut inde sustentetur. Circa quod tamen est discretio adhibenda, propter diversas conditiones hominum, quorum quidam delicatius nutriti indigent magis delicatis cibis, aut vestibus. Unde Ambrosius dicit in Lib. I. de offic. (cap. xxx. ad fin.) Consideranda est in largiendo gratia, atque debilitas; nonnunquam etiam vercundia, quæ ingenios prodat 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 (interl.) ibidem dicit, non hoc idem dicit, quin melius esset, scilicet abundanter dare, sed de infirmis timet, quos sic dare movet ut egestatem non patiuntur.

## QUÆSTIO XXXIII.

De correctione fraterna,

in octo articulis divisa.

**D**Einde considerandum est de correctione fraterna: & circa hoc queruntur octo.

Primo, utrum fraterna correctio sit actus caritatis.

Secundo, utrum sit sub præcepto.

Tertio, utrum hoc præceptum extendat se ad omnes, vel solum ad prelatos.

Quarto, utrum subdit teneatur ex hoc præcepto prelatos corrigere.

Quinto, utrum peccator possit corrigere.

Sexto, utrum aliquis debeat corrigi qui ex correctione sit deterior.

Septimo, utrum secreta correctio debeat precedere denuntiationem.

Octavo, utrum testium inductio debeat precedere denuntiationem.

## ARTICULUS I. 195

Utrum fraterna correctio sit actus caritatis.

Ios. art. 4. sup. & II. dist. xix. quæst. 11. art. 1. ad 6.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod fraterna correctio non sit actus caritatis. Dicit enim Glossa (ordin.) Matth. xvi. 11, super illud, Si peccaverit in te frater tuus, quod „ frater est arguendus ex zelo justitiæ. Sed justitia est virtus distincta à caritate. Ergo correctio fraterna non est actus caritatis, sed justitiæ.

1. Præterea, Correctio fraterna fit per secreta admonitionem. Sed admonitio est consilium quoddam, quod pertinet ad prudentiam: prudentis enim esse bene consiliarium, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. v.) Ergo fraterna correctio non est actus caritatis, sed prudentiæ.

3. Præterea, Contrarii actus non pertinent ad eandem virtutem. Sed supportare peccatorem est actus caritatis, secundum illud ad Galat. vi. 2. Alter alterius onera portate; & sic adimplebitis legem Christi, quæ est lex caritatis. Ergo videtur quod corrigere fratrem peccatorem, quod est contrarium supportationi, non sit actus caritatis.

Sed contra. Corrigere delinquentem est quedam elemosyna spiritualis. Sed elemosyna est actus caritatis, ut supra dictum est (quæst. xxxii. art. 1.) Ergo correctio fraterna est actus caritatis.

Respondetur dicendum, quod correctio delinquentis est quoddam remedium, quod debet adhiberi contra peccatum alicujus. Peccatum autem alicujus dupliciter considerari potest: uno quidem modo, in quantum est nocivum ei qui peccat; alio modo in quantum vergit in nocentium aliorum, qui ex ejus peccato leduntur, vel scandalizantur, & etiam in quantum est in nocentium boni communis, cujus justitia per peccatum hominis perturbatur.

Duplex ergo est correctio delinquentis. Una quidem quæ adhibet remedium peccato, in quantum est quoddam malum ipsius peccantis; & ita est proprie fraterna correctio quæ ordinatur ad emendationem delinquentis. Removere autem malum alicujus, ejusdem rationis est sicut bonum ejus procurare: procurare autem fratris bonum pertinet ad caritatem, per quam volumus, & operatur bonum amico. Unde etiam correctio fraterna est actus caritatis: quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum, cujus remotio magis pertinet ad caritatem quam etiam

remotio exterioris damni, vel etiam corporalis nocentium, quanto contrarium bonum virtutis magis est affine caritati, quam bonum corporis, vel exteriorum rerum. Unde correctio fraterna est actus caritatis potius quam curatio infirmitatis corporalis, vel subventio, quæ excluditur exterior egestas.

Alia vero correctio est quæ adhibet remedium peccato delinquentis, secundum quod est in malum aliorum, & præcipue in nocentium communis boni: & talis correctio est actus justitiæ, cujus est conservare rectitudinem justitiæ unius ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de secunda correctione, quæ est actus justitiæ.

Vel si loquatur etiam de prima, tunc justitia ibi sumitur, secundum quod est universalis virtus, ut infra dicitur (quæst. lviii. art. 3.) prout etiam omni peccatum est iniquitas, ut dicitur I. Joan. 1. 4. quæ contra justitiam existens.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philo- sophus dicit in VI. Ethic. (cap. v. & vii.) prudentia facit rectitudinem in his quæ sunt ad finem, de quibus est consilium, & electio: tamen cum per prudentiam aliquid recte agimus ad finem alicujus virtutis moralis, puta temperantiæ, vel fortitudinis, actus ille est principaliter illius virtutis ad cujus finem ordinatur. Quia ergo admonitio quæ fit in correctione fraterna, ordinatur ad amovendum fratris peccatum, quod pertinet ad caritatem, manifestum est quod talis admonitio principaliter est actus caritatis quasi exsequens, & dirigentis actum.

Ad tertium dicendum, quod correctio fraterna non opponitur supportationi infirmorum, sed magis ex ea consequitur. Infantum enim aliquis supportat peccatorem, in quantum contra eum non turbatur, sed benevolentiam ad eum servat; & ex hoc contingit quod eum fatagat emendare.

## ARTICULUS II. 196

Utrum correctio fraterna sit in præcepto.

IV. dist. xix. quæst. 11. art. 2. quæst. 1. & supra quæst. 11. art. 3. ad 10.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod correctio fraterna non sit in præcepto. Nihil enim quod est impossibile, cadit sub præcepto, secundum illud Hieronymi (Pelagii in exposit. Symboli ad Damas. verus fin.) Maledictus qui dicit, Deum aliquid impossibile esse præcepisse. Sed Eccle. vii. 14. dicitur: Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille disposuit.

Ad tertium dicendum, quod cum elemosyna sit opus misericordie, sicut misericordia non est proprie ad seipsum, sed per quamdam similitudinem, ut supra dictum est (quæst. xxx. art. 1. ad 2.) ita etiam, proprie loquendo, nullus sibi elemosynam facit, nisi forte ex persona alterius; puta cum aliquis distributor ponitur elemosynarum, potest & ipse sibi accipere, si indigeat, eo tenore quo & aliis ministrat.

## ARTICULUS X. 194

Utrum elemosyna sit abundanter facienda.

Ios. quæst. cxvii. art. 1. ad 2. & II. Corinth. viii.

**A**D decimum sic proceditur. Videtur quod elemosyna non sit abundanter facienda. Elemosyna enim maxime debet fieri conjunctioribus. Sed illis non debet sic dari, ut ditiores inde fieri valeant, sicut Ambrosius dicitur in I. de offic. (cap. xxx. cir. med.) Ergo nec aliis debet abundanter dari.

2. Præterea, Ambrosius dicit ibidem: Non debent simul efficii spes, sed dispensari. Sed abundantia elemosynarum ad efficiendum pertinet. Ergo elemosyna non debet fieri abundanter.

3. Præterea, II. ad Corinth. viii. 13. dicit Apostolus: Non ut aliis sit remissio, id est ut alii de vestris otiose vivant, vobis autem sit tribulatio, id est paupertas. Sed hoc contingeret, si elemosyna daretur abundanter. Ergo non est abundanter elemosyna largienda.

Sed contra est quod dicitur Tob. iv. 9. Si multum tibi fuerit, abundanter tribue.

Respondetur dicendum, quod abundantia elemosynæ potest considerari & ex parte dantis, & ex parte recipientis. Ex parte quidem dantis, cum scilicet aliquis aliquid dat quod est multum secundum proportionem propriæ facultatis: & sic laudabile est abundanter dare: unde & Dominus Luc. xxi. laudavit viduam, quæ ex eo quod deceat illi, omnem victum, quem habuit, misit: observatis tamen his quæ supra dicta sunt (art. 6. hujus quæst.) de elemosyna faciendâ de necessitate.

Ex parte vero ejus cui datur, est abundans elemosyna dupliciter. Uno modo quod suppleat sufficienter ejus indigentiam; & sic laudabile est abundanter elemosynam tribuere. Alio modo ut superabundet ad superfluitatem; & hoc non est laudabile; sed melius est pluribus indigentibus elargiri; unde & Apostolus dicit I. ad Corinth. xiii. 3. Si distri- buero in civis pauperum: ubi Glossa (interl.) dicit: „ Per hoc cautela elemosynæ docetur, ut non uni; sed multis decur, ut pluribus „ proficit. “

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de abundantia superexcedente necessitate recipientis elemosynam.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa loquitur de abundantia elemosynæ ex parte dantis; sed intelligendum est, quod Deus non vult simul effundi omnes opes, nisi in mutatione status: unde subdit ibidem: Nisi forte, ut Elifas beves suas occidit, & pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura demestica teneretur.

Ad tertium dicendum, quod auctoritas inducitur, quantum ad hoc quod dicit, non ut aliis sit remissio, vel refrigerium, loquitur de abundantia elemosynæ, quæ superexcedit necessitatem recipientis; cui non est danda elemosyna, ut inde luxuriet, sed ut inde sustentetur. Circa quod tamen est discretio adhibenda, propter diversas condiciones hominum, quorum quidam delicatius nutriti indigent magis delicatis cibis, aut vestibus.

Unde Ambrosius dicit in Lib. I. de offic. (cap. xxx. ad fin.) Consideranda est in largiendo gratia, atque debilitas; nonnunquam etiam vercundia, quæ ingenios prodat 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 (interl.) ibidem dicit, non hoc idem dicit, quin melius esset, scilicet abundanter dare, sed de infirmis timet, quos sic dare movet ut egestatem non patiuntur.

## QUÆSTIO XXXIII.

De correctione fraterna,

in octo articulis divisâ.

**D**Einde considerandum est de correctione fraterna: & circa hoc quaruntur octo.

Primo, utrum fraterna correctio sit actus caritatis.

Secundo, utrum sit sub præcepto.

Tertio, utrum hoc præceptum extendat se ad omnes, vel solum ad prelatos.

Quarto, utrum subdit teneatur ex hoc præcepto prelatos corrigere.

Quinto, utrum peccator possit corrigere. Sexto, utrum aliquis debeat corrigi qui ex correctione sit deterior.

Septimo, utrum secreta correctio debeat precedere denuntiationem.

Octavo, utrum testium inductio debeat precedere denuntiationem.

## ARTICULUS I. 195

Utrum fraterna correctio sit actus caritatis.

Ios. art. 4. sup. & II. dist. xix. quæst. 11. art. 1. ad 6.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod fraterna correctio non sit actus caritatis. Dicit enim Glossa (ordin.) Matth. xvi. 11, super illud, Si peccaverit in te frater tuus, quod „ frater est arguendus ex zelo justitiæ. Sed justitia est virtus distincta à caritate. Ergo correctio fraterna non est actus caritatis, sed justitiæ.

1. Præterea, Correctio fraterna fit per secreta admonitionem. Sed admonitio est consilium quoddam, quod pertinet ad prudentiam: prudentis enim esse bene consiliarium, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. v.) Ergo fraterna correctio non est actus caritatis, sed prudentiæ.

3. Præterea, Contrarii actus non pertinent ad eandem virtutem. Sed supportare peccatorem est actus caritatis, secundum illud ad Galat. vi. 2. Alter alterius onera portate; & sic adimplebitis legem Christi, quæ est lex caritatis. Ergo videtur quod corrigere fratrem peccatorem, quod est contrarium supportationi, non sit actus caritatis.

Sed contra. Corrigere delinquentem est quedam elemosyna spiritualis. Sed elemosyna est actus caritatis, ut supra dictum est (quæst. xxxii. art. 1.) Ergo correctio fraterna est actus caritatis.

Respondetur dicendum, quod correctio delinquentis est quoddam remedium, quod debet adhiberi contra peccatum alicujus. Peccatum autem alicujus dupliciter considerari potest: uno quidem modo, in quantum est nocivum ei qui peccat; alio modo in quantum vergit in nocumentum aliorum, qui ex ejus peccato leduntur, vel scandalizantur, & etiam in quantum est in nocumentum boni communis, cujus justitia per peccatum hominis perturbatur.

Duplex ergo est correctio delinquentis. Una quidem quæ adhibet remedium peccato, in quantum est quoddam malum ipsius peccantis; & ita est proprie fraterna correctio quæ ordinatur ad emendationem delinquentis. Removere autem malum alicujus, ejusdem rationis est sicut bonum ejus procurare: procurare autem fratris bonum pertinet ad caritatem, per quam volumus, & operatur bonum amico. Unde etiam correctio fraterna est actus caritatis: quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum, cujus remotio magis pertinet ad caritatem quam etiam

remotio exterioris damni, vel etiam corporalis nocimenti, quanto contrarium bonum virtutis magis est affine caritati, quam bonum corporis, vel exteriorum rerum. Unde correctio fraterna est actus caritatis potius quam curatio infirmitatis corporalis, vel subventio, quæ excluditur exterior egestas.

Alia vero correctio est quæ adhibet remedium peccato delinquentis, secundum quod est in malum aliorum, & præcipue in nocumentum communis boni: & talis correctio est actus justitiæ, cujus est conservare rectitudinem justitiæ unius ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de secunda correctione, quæ est actus justitiæ.

Vel si loquatur etiam de prima, tunc justitia ibi sumitur, secundum quod est universalis virtus, ut infra dicitur (quæst. lviii. art. 3.) prout etiam omnis peccatum est iniquitas, ut dicitur I. Joan. i. 4. quæ contra justitiam existens.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philo- sophus dicit in VI. Ethic. (cap. v. & vii.) prudentia facit rectitudinem in his quæ sunt ad finem, de quibus est consilium, & electio: tamen cum per prudentiam aliquid recte agimus ad finem alicujus virtutis morâlis, puta temperantiæ, vel fortitudinis, actus ille est principaliter illius virtutis ad cujus finem ordinatur. Quia ergo admonitio quæ fit in correctione fraterna, ordinatur ad amovendum fratris peccatum, quod pertinet ad caritatem, manifestum est quod talis admonitio principaliter est actus caritatis quasi exequens, & dirigentis actum.

Ad tertium dicendum, quod correctio fraterna non opponitur supportationi infirmorum, sed magis ex ea consequitur. Infantum enim aliquis supportat peccatorem, in quantum contra eum non turbatur, sed benevolentiam ad eum servat; & ex hoc contingit quod eum satagat emendare.

## ARTICULUS II. 196

Utrum correctio fraterna sit in præcepto.

IV. dist. xix. quæst. 11. art. 2. quæst. 1. & v. quæst. 11. art. 3. ad 10.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod correctio fraterna non sit in præcepto. Nihil enim quod est impossibile, cadit sub præcepto, secundum illud Hieronymi (Pelagii in exposit. Symboli ad Damas. verus fin.) Maledictus qui dicit, Deum aliquid impossibile esse præcepisse. Sed Eccle. vii. 14. dicitur: Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille disposuit.

à Deo infidelis qui nec Dei cognitionem habet, quam fidelis, qui saltem quamvis Deum odio habeat, ipsum 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 præcipuus est poena. Sed odire poenam non est maximum peccatorum. Ergo odium Dei non est maximum peccatorum.

Sed contra est quod optimo opponitur pessimum, ut patet per Philosophum in VIII. Ethicor. (cap. x. cir. princ.) 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 averfione à Deo, ut dictum est (quæst. x. art. 3.) Huiusmodi autem averfionem culpæ non haberet, nisi voluntaria esset. Unde ratio culpæ consistit in voluntaria averfione à Deo.

Hæc autem voluntaria averfio à Deo per se quidem importatur in odium Dei, in aliis autem peccatis quasi participative & 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 averfitur; sed in aliis peccatis (puta cum aliquis fornicatur) non averfitur à Deo secundum se, sed secundum aliud, inquantum scilicet appetit inordinatam delectationem, quæ habet annexam averfionem à Deo. Semper autem id quod est per se, est potius eo quod est secundum aliud. Unde odium Dei inter alia peccata est gravius.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit XXV. Moral. (cap. xi. parum à princ.) aliud est bona non facere, & aliud est honorum odisse (a) datorem, sicut aliud est ex præcipitatione, aliud ex deliberatione peccare. Ex quo, datur intelligi quod odire Deum omnium honorum datorem, sit ex deliberatione peccare; quod est peccatum in Spiritum Sanctum. Unde manifesta 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.

Ad secundum dicendum, quod ipsa infidelitas non habet rationem culpæ, nisi inquantum est voluntaria: & 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

(a) Al. doctorem,

Dei, circa cuius veritatem est fides: & ideo sicut causa est potior effectui, ita odium Dei est majus peccatum quam infidelitas.

Ad tertium dicendum, quod non quicumque odit poenas, odit Deum poenarum auctorem. Nam multi odunt poenas, qui tamen eas patienter ferunt, ex reverentia divinæ iustitiæ. Unde Augustinus dicit X. Confess. (cap. xxviii.) quod mala poenalia Deus tolerare jubet, non amare. Sed prorumpere in odium Dei punientis, hoc est habere odio ipsam Dei iustitiam: quod est gravissimum peccatum. Unde Gregorius dicit XXV. Moral. (loc. cit. ad 1.) Sicut nonnunquam gravius est peccatum diligere quam perpetrare; ita nequius est odire iustitiam quam non fecisse.

### ARTICULUS III.

205

Utrum omne odium proximi sit peccatum.

Sup. quæst. xxv. art. 6. & ff. xxiv.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omne odium proximi sit peccatum. Nullum enim peccatum invenitur in præceptis, vel consiliis legis divinæ, secundum illud Prov. vii. 8. *Iusti sunt omnes sermones mei: non est in eis pravum quid, nec perverbum.* Sed Luc. xiv. 26. dicitur: *Si quis venit ad me, & non odit patrem, & matrem, non potest esse meus discipulus.* Ergo non omne odium proximi est peccatum.

2. Præterea, nihil potest esse peccatum, in quo Deum imitatur. Sed imitando Deum, quoddam odio habemus: dicitur enim Rom. i. 30. *Detrahentes 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. Lib. (orth. Fid. cap. iv. & xxx. & Lib. IV. cap. xxv.) Sed naturale est unicuique rei quod odiat illud quod est sibi contrarium, & quod nitatur ad ejus corruptionem. Ergo videtur non esse peccatum quod aliquis habeat odio inimicum suum.

Sed contra est quod dicitur I. Joan. i. 9. *Qui odit fratrem suum, 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 (i. 2. quæst. xxix. art. 2.) Unde tantum habet odium de ratione mali, quantum amor habet de ratione boni. Amor autem debetur proximo secundum naturam, & gratiam; non autem debetur ei amor:

amor secundum id quod habet à seipso, & diabolo, scilicet secundum peccatum, & iustitiam defectum.

Et ideo licet habere odio peccatum in fratre, & omne illud quod pertinet ad defectum (a) divinæ iustitiæ; sed ipsam naturam, & gratiam fratris non potest aliquis habere odio sine peccato. Hoc autem ipsum quod in fratre odimus culpam, & defectum boni, pertinet ad fratris amorem: ejusdem enim rationis est quod velimus bonum alicujus, & quod odiamus malum ipsius.

Unde simpliciter accipiendo odium fratris, semper est cum peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod parentes quantum ad naturam & affinitatem, qua nobis conjunguntur, sunt à nobis secundum præceptum Dei honorandi, ut patet Exodi xx. Odendi autem sunt quantum ad hoc quod impedimentum præstant nobis accedendi ad perfectionem divinæ iustitiæ.

Ad secundum dicendum, quod Deus in detractoribus odio habet culpam, non naturam; & sic sine culpa possumus odio detractores habere.

Ad tertium dicendum, quod homines secundum bona quæ habent à 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: & quantum ad hoc sunt odio habendi: hoc enim in eis debemus habere odio quod nobis sunt inimici.

### ARTICULUS IV.

206

Utrum odium proximi sit gravissimum peccatum quia in proximum committuntur.

Inf. quæst. clviii. art. 4. & 6. & i. 2. quæst. xlvi. art. 6. & mal. quæst. xii. art. 4. & 5.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod odium proximi sit gravissimum peccatum eorum quæ in proximum committuntur. Dicitur enim I. Joan. i. 15. *Omni qui odit fratrem suum, homicida est.* Sed homicidium est gravissimum peccatum inter ea quæ committuntur in proximum. Ergo & odium.

2. Præterea, pessimum opponitur optimo. Sed optimum eorum quæ proximo exhibentur, est amor: omnia enim alia ad dilectionem referuntur. Ergo & pessimum est odium.

Sed contra. *Malum dicitur, qui nocet, secundum Augustinum in Enchir. (cap. xli.)* Sed plus aliquis nocet proximo per alia peccata quam per odium, puta per furtum, & ho-

miciidium, & adulterium. Ergo odium non est gravissimum peccatum.

Præterea, Chrysothomus (alius Auctor) exponens illud Math. *Qui solviti unum de mandatis istis minimis, dicit sibi hunc. x. in op. imperf. verif. fin.)*, Mandata Moysi, *Non occidis, det, Non adulterabis*, in remuneratione mota, dicitur sunt, in peccato autem magna. Mandata autem Christi, scilicet, *Non blasphemare, Non concupiscere*, in remuneratione magna sunt, in peccato autem minima. Odium autem pertinet ad interiorem motum, sicut ira, & 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 ejus qui peccat, alio modo ex nocimento quod inferitur ei contra quem peccatur. Primo ergo modo odium est majus peccatum quam exteriores actus qui sunt in proximo peccatum: quia scilicet per odium deordinatur voluntas hominis, quæ est potissimum in homine, & 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: & si quid culpe est in exterioribus peccatis quæ contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio.

Sed quantum ad nocimentum quod proximo inferitur, peiora sunt exteriora peccata quam interiora odium.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

### ARTICULUS V.

207

Utrum odium sit vitium capitale.

Inf. quæst. clviii. art. 6. & mal. quæst. xii. art. 4.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod odium sit vitium capitale. Odium enim directe opponitur caritati. Sed caritas est principalissima virtutum, & mater aliarum. Ergo odium est maximum vitium capitale, & principium omnium aliorum.

2. Præterea, peccata oriuntur in nobis secundum inclinationem passionum, secundum illud ad Rom. vi. 14. *Passiones peccatorum operantur in membris vestris, ut fructificari inveniatis.* Sed in passionibus animæ ex amore, & odio videntur omnes alie sequi, ut ex supradictis patet (i. 2. quæst. xxv. art. 1. & 2.) Ergo odium debet poni inter vitia capitalia.

3. Præterea, vitium est malum morale. Sed odium principaliter respicit malum quam alia

(a) Ita inf. & edit. veteres libri Garcia, & edit. Paris, adiens vocem divinæ velut odium

## ARTICULUS IV. 178

Utrum quis teneatur corrigere prælatum suum.

IV. dist. XIX. quæst. 11. art. 2. quæst. 3. & vers. quæst. 111. art. 1. ad xviii. & Gal. 11. lect. 3. princ. & ad Col. cap. ult. fin.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis non teneatur corrigere prælatum suum. Dicitur enim Exodi XIX. 12. (a) *Bestia que tetigerit montem, lapidabitur*: & II. Regum VI. dicitur, quod Oza percussus est à Domino, quia tetigit arcam. Sed per montem, & arcam significatur prælati. Ergo prælati non sunt corrigendi à subditis.

2. Præterea. Gal. 11. super illud, *In faciem ei respici*, dicit Glossa (ord. & interl. Ambr.) ut par. Ergo cum subditus non sit par prælati, non debet eum corrigere.

3. Præterea. Gregorius dicit (implic. Lib. XXXIII. Moral. cap. VIII. & Lib. XXXVI. cap. xxviii. in med.) *Sanctorum vitam corrigere non presumat, nisi qui de se meliora sentit*. Sed aliquis non debet de se meliora sentire quam de prælati suo. Ergo prælati non sunt corrigendi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Regula: (epist. cxxi. al. cix. ad Sanctimoniales sub fin.) *Non solum vestri, sed etiam ipsius, id est prælati, miseremini, qui inter vos quanto in loco superiori, tanto in periculo majori versatur*. Sed correctio fraterna est opus misericordie. Ergo & prælati sunt corrigendi.

Respondet dicendum, quod correctio quæ est actus iustitiæ, per coercionem prælati; sed correctio fraterna, quæ est actus caritatis, pertinet ad unumquemque respectu cuiuslibet personæ, ad quam caritatem debet habere, si in ea aliquid corrigibile invenitur.

Actus enim ex aliquo habitu vel potentia procedens se extendit ad omnia quæ continentur sub objecto illius potentie, vel habitus; sicut visio ad omnia quæ continentur sub objecto 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, & duritia, sed cum mansuetudine, & reverentia corrigantur. Unde Apostolus dicit I. ad Timoth. v. 1. *Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem*. Et ideo Dionysius roldarguit Demophilum monachum (epist. vii. aliquant. à princ.) quia sacerdotem irreverenter

correxerat, cum percussus, & de Ecclesia ejiciens.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc prælati inordinate videtur tangi, quando irreverenter oburgatur, vel etiam quando ei detrahitur: & hoc significatur per contactum montis, & arcæ damnatum à Deo.

Ad secundum dicendum, quod in facienti resistere coram omnibus, excedit modum fraternæ correctionis: & ideo sic Paulus Petrum non reprehendisset, nisi aliquo modo patet esset quantum ad fidei defensionem. Sed in occulto admonere, & reverenter, hoc potest etiam ille qui non est par. Unde Apostolus ad Colos. ult. 17. scribit de subditis, ut prælatum suum admonent, cum dicit: *Dicite Archippo, Episcopo: (b) Ministerium tuum imple*. Scilicet tamen est, quod ubi imminet periculum fidei, etiam publice essent prælati à subditis arguendi. Unde & Paulus, qui erat subditus Petro, propter imminens periculum scandalii circa fidem, Petrum publice arguit: & sicut Glossa Augustini (ord. ex. epist. XIX. nunc LXXXI. cap. 11. sub fin.) dicit ad Gal. 11. *Ipse Petrus exemplum majoribus præbuit, ut sicubi forte rectum transiret reliquissent, non designentur etiam à posterioribus corrigi*.

Ad tertium dicendum, quod presumere se esse simpliciter meliorem quam sit prælati, videtur esse presumptuosæ superbiæ; sed estimare se meliorem quantum ad aliquid, non est presumptio, 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 majorem existimat; sed auxilium impartitur ei qui quanto in loco superiori, tanto in periculo majori versatur, ut Augustinus dicit in Regula (loc. cit. in arg. *Sed cont.*)

## ARTICULUS V. 179

Utrum peccator debeat corrigere delinquentem.

IV. dist. XIX. quæst. 11. art. 2. quæst. 2. & Matth. vii. com. 2.

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod peccator corrigere debeat delinquentem. Nullus enim propter peccatum quod commisit, à præcepto observando excusatur. Sed correctio fraterna cadit sub præcepto, ut dictum est (art. 2. huj. quæst.) Ergo videtur quod propter peccatum quod quis commisit, non debeat prætermittere hujusmodi correctionem.

1. Præ-

(a) *Fulgata*: Omnis qui tetigerit montem, morte morietur, sive homo, non vivet. (b) *Fulgata*: Vide ministerium quod accepisti à Domino, ut illud impleas,

2. Præterea. Eleemosyna spiritualis potior est quam corporalis eleemosyna. Sed ille qui est in peccato, non debet abstinere quin eleemosynam corporalem faciat. Ergo multo minus debet abstinere à correctione delinquentis propter peccatum præcedens.

3. Præterea. I. Joan. 1. 8. dicitur: *Si dixerinis, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*. Si ergo propter peccatum aliquis impeditur à correctione fraterna, nullus est qui possit corrigere delinquentem. Hoc autem est inconveniens. Ergo & primum.

Sed contra est quod Isidorus dicit in Lib. III. de summo bono (cap. xxxii. in princ.) *Non debet vitari aliorum corrigere qui est vitium subiectus*: & Roman. 11. 1. dicitur: *In quo alium judicas, teipsum condemnas: eadem enim agis que judicas*.

Respondet dicendum, quod, sicut dictum est (art. 3. huj. quæst. ad 2.) correctio delinquentis pertinet ad aliquem, in quantum videt in eo rectum iudicium rationis. Peccatum autem, ut supra dictum est (1. 2. quæst. LXXXV. art. 1. & 2.) non tollit totum bonum nature, quin remaneat in peccatore aliquid de recto iudicio rationis: & secundum hoc potest sibi competere in aliis delictum arguere.

Sed tamen pro peccato præcedens impedimentum quoddam huic correctioni affertur propter tria. Primo quidem quia ex peccato præcedenti indignus redditur ut alium corrigat; & præcipue si majus peccatum commisit, non est dignus ut alium corrigat de minore peccato. Unde super illud Matth. vii. *Quid vides striculum in oculo tuo?* dicit Hieronymus: *De his loquitur qui cum mortali crimine detinentur obnoxii, minor peccata fratribus non concedunt*.

Secundo redditur indebita correctio propter scandalum quod sequitur ex correctione, si peccatum corripientis sit manifestum: quia videtur quod ille qui corrigat, non corrigat ex caritate, sed magis ad ostentationem. Unde super illud Matth. vii. *Quomodo dicitis fratri tuo?* &c. exponit Chrysostomus (alius Auctor hom. xvii. in op. imperf. parum antemed.) *Id est quo proposito? puta ex caritate, ut salves proximum tuum? Non, quia teipsum ante salvares. Vis ergo non alios salvare, sed per bonam doctrinam magis los actus celare, & scientiæ laudem ab hominibus querere*.

Tertio modo propter superbiam corripientis, in quantum scilicet aliquis propria peccata parvipendens, seipsum proximo præferat in corde suo, peccata ejus auctera severitate dijudicans, ac si ipse esset iustus. Unde Augustinus dicit in Lib. II. de sermone Domini in monte (cap. XIX. parum à princ.) *Accusare vitia effusum est bonorum virorum, & benevolorum*: S. Th. Op. Totu. III.

quod cum nulli faciam, alienas partes agunt. Et ideo, sicut Augustinus dicit in eodem Libro (ibid.) *cogitamus, cum aliquem reprehendere nos necessitas cogit, vitium tale se vitium quod nunquam habuimus; & tunc cogitamus auctorem esse, & habere peccatum: ut talia quod aliquando habuimus, & jam non habemus; & tunc tangat memorem communi fratribus, ut illam correctionem non adium, sed misericordiam præcedat*. Si autem invenimus nos in eodem vitio esse, non oburgemus, sed convertemur, & non illum ad obtemperandum nobis, sed ad pariter cavendum invitamus. Ex his ergo patet quod si peccator cum humilitate corripit 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.

Unde patet responsio ad objecta.

## ARTICULUS VI. 180

Utrum quis debeat à correctione cessare propter timorem, ne ille fiat deterius.

IV. dist. 111. quæst. 11. art. 2. ad 1. & vers. quæst. 111. art. 1. ad 1. & Epist. v. lect. 4. fin.

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat à correctione cessare propter timorem ne ille fiat deterius. Peccatum enim est quoddam infirmitas animæ, secundum illud Psalmiste Psal. vi. 3. *Morsus mei Domine, quoniam infirmus sum*. Sed ille cui imminet cura infirmi, etiam propter ejus contradictionem, vel contemptum non debet cessare, quia tunc majus imminet periculum, sicut patet circa furiosos. Ergo multo magis debet homo peccatorem corrigere, quantumcumque graviter ferat.

2. Præterea. Secundum Hieronymum (ex quo non occurrit, sed hab. ex Greg. hom. vii. in Ezech. aliquant. à princ. & in Glossa Lyani (sup. illud Matth. xv. *Sei quis Pharisæi*) veritas vita non est dimittenda propter scandalum. Præcepta autem Dei pertinent ad veritatem vitæ. Cum ergo correctio fraterna cadat sub præcepto, ut dictum est (art. 2. huj. quæst.) videtur quod non sit dimittenda propter scandalum ejus qui corripitur.

3. Præterea. Secundum Apostolum ad Rom. 111. non sunt facienda mala, ut evitent bona. Ergo pari ratione non sunt prætermittenda bona, ne evitent mala. Sed correctio fraterna est quoddam bonum. Ergo non est prætermittenda propter timorem, ne ille qui corripitur, fiat deterius.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 1x. 8. *Noli arguere derisorem, ne edaris te*: ubi dicitur

de Glossa (ordin. Greg. Lib. VIII. Moral. cap. xxxiv. in med.) „Non est timendum, ne tibi desitor, cum arguitur, contumelias in se ferat; sed hoc potius providendum, ne tradus ad odium inde fiat peior.“ Ergo cessandum est à correctione fraterna, quando timetur ne fiat ille inde deterior.

Respondens dicendum, quod, sicut dictum est (art. 3. huj. quæst.) duplex est correctio delinquentis. Una quidem pertinet ad prelatos, quæ ordinatur ad bonum commune, & habet vim coercitivam; & talis correctio non est dimittenda propter turbationem eius, qui corrigitur; tum quia si propterea sponte emendari non velit, cogendus est per poenitentiam; (a) ut peccare desinat; tum etiam quia si in corrigibilis sit; per hoc providetur bono communi, dum servatur ordo iustitiæ, & unius exemplo alii detererentur. Unde iudex non pretermittit fere sententiam condemnationis in peccantem; propter timorem turbationis ipsius, vel etiam amicorum eius.

Alia vero est correctio fraterna, cuius finis est emendatio delinquentis, non habens coercionem, sed simplicem admonitionem; & ideo ubi probabiliter estimatur 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.

Ad primum ergo dicendum, quod medicus quadam coactione utitur in phrenetico, qui curam ejus recipere non vult; & huic assimilatur correctio prelatorum, quæ habet vim coercitivam, non autem simplex correctio fraterna.

Ad secundum dicendum, quod de correctione fraterna datur præceptum, secundum quod est actus virtutis; hoc autem est, secundum quod proportionatur finis; & ideo quando est impeditiva finis, puta cum efficitur homo deterior, jam non pertinet ad veritatem vite, nec cadit sub præcepto.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Et ideo correctio fraterna, quando est impeditiva finis, scilicet emendationis fratris, jam non habet rationem boni; & ideo cum pretermittitur talis correctio, non pretermittitur bonum, ne eveniat malum.

(a) *Al.* ut peccata dimittat. (b) *Ita mss. passim, & editi plerumque. Garcia, & editi Paris.* 1712. corrigibilis.

## ARTICULUS VII. 201

*Utrum in correctione fraternali debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta precedere denuntiationem.*

*IV. dist. xix. quæst. 1. art. 3. quæst. 1. ad 1. & quodl. xi. art. 15.*

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod in correctione fraterna non debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta precedere denuntiationem. In operibus enim caritatis præcipue debemus Deum imitari, secundum illud Ephes. vi. 1. *Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi, & ambulare in dilectione.* Deus autem interdum publice punit hominem pro peccato, nulla secreta admonitione precedente. Ergo videtur quod non sit necessarium admonitionem secretam precedere denuntiationem.

2. Præterea. Sicut Augustinus dicit in libro de mendacio (cap. xv. parum à princ.) *ex gestis Sanctorum intelligi potest, quales sunt præcepta sacra Scripturarum intelligenda.* Sed in gestis Sanctorum invenitur facta publica denuntiatione peccati occultis, nulla secreta admonitione precedente; sicut legitur Gen. xxxvii. quod *Joseph accusavit fratres suos apud patrem eorum in peccato; & Act. v. dicitur, quod Petrus Ananiam, & Saphiram occulte defraudantes de pretio agri publice denuntiavit, nulla secreta admonitione præmissa; ipse etiam Dominus non legitur secreto admonuisse Judam, 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 precedente; determinatur enim in Decretali (cap. *Qualiter* xxiv. de accusationibus.) quod *accusationem debet precedere sola 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 prelati obedire. Sed quandoque prelati præcipiunt vel communitur omnibus, vel alicui specialiter, ut si quid sit corrigendum, eis dicatur.

ter. Ergo videtur quod eis teneantur dicere ante secretam admonitionem. Non ergo est de necessitate præcepti ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de verb. Dom. exponens illud, *Corripere ipsum inter te, & ipsum saltem* (Ierem. xvi. cap. xv. circ. med.) „Studenti correctioni, parci, cens pudori: forte enim præ verecundiam incipit defendere peccatum suum; & quem vis facere mellorem; facis peiorem.“ Sed ad hoc tenemur per præceptum caritatis; ut cavemus ne frater deterior efficiatur. Ergo ordo correctionis fraternalis cadit sub præcepto.

Respondens 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. 20. *Peccantes coram omnibus argue, ut ceteri timorem habeant;* quod intelligitur de peccatis publicis; ut Augustinus dicit in libro de verb. Dom. (loc. cit. cap. vii.)

Si vero sint peccata occulta, sic videtur habere locum quod Dominus dicit (Matth. xviii.) *Si peccaveris in te frater tuo.* Quando enim te offendit peccate coram aliis, jam non solum in te peccat, sed etiam in alios, quos turbat. Sed quia etiam in oculis peccatis potest parati proximorum offensam, ideo adhuc videtur distinguendum esse. Quædam enim peccata occulta sunt quæ sunt in nocuum proximum, vel corporale, vel spirituale; puta si aliquis occulte tractet, quomodo civitas tradatur hostibus, vel si hæreticus privatum homines à fide avertat. Et quia ille qui sic occulte peccat, non solum in te peccat, sed etiam in alios, oportet statim procedere ad denuntiationem, ut huiusmodi nocuum impediatur: de necessitate præcepti quod statim per secretam admonitionem potest huiusmodi mala impediri.

Quædam vero peccata sunt quæ solum sunt in malum peccantis, & ejus in quem peccatur, vel quia à peccante solum læditur, vel saltem ex sola notitia; & tunc ad hoc solum tendendum est ut frater peccanti subveniatur; & sicut medicus corporalis sanitatem aegroto confert, si potest, sine alicujus membri abiectione: si autem non potest, abiectionem 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 ejus conservetur: quæ quidem est utilis primo

quidem ipsi peccanti, non solum in temporalibus, in quibus quantum ad multa hominibus paritur detrimentum, amissa fama; sed etiam quantum ad spiritalia, quia præ timore in familie multi à peccato retrahuntur, unde quando se infamatos conspiciunt, infrenatius peccant. Unde Hieronymus dicit (super illud Mat. xviii. *Si peccaveris in te: Corripentur a se frater, ut se semel pudorem, vel verecundiam amiseris, permaneat in peccato.* Secundo debet conservari fama fratris peccantis: tum quia, uno infamato, alii infamantur, secundum illud Augustini in epist. ad plebem Hipponensem (l. xxviii. M. cxxxviii. in eccl. med. & fin.) *cum de aliquibus qui sanctum nomen profiterentur, aliqui criminis vel falsi suaverit vel veri patuerit, instant, satagunt, amittunt, ut de omnibus hoc credatur: tum etiam quia ex peccato unius publicato alii provocantur ad peccandum.*

Sed quia conscientia præferenda est fame, voluit Dominus ut saltem cum dispendio fame fratris conscientia per publicam denuntiationem à peccato liberetur. Unde patet de necessitate præcepti esse quod secreta admonitio publicam denuntiationem præcedat.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia occulta sunt Deo nota; & ideo hoc modo se habent occulta peccata ad iudicium divinum, sicut publica ad humanum; & tamen plerumque Deus peccatorem quasi secreta admonitione arguit, interius inspirando vel vigilantem, vel dormientem, secundum illud Job xxxiii. 15. *Per somnium in visione avertens, quando iterum sopor super homines, tunc aperit aures aurorum, & erudient eis instruit discipulum, ut avertat hominem ab his quæ fecit.*

Ad secundum dicendum, quod Dominus peccatum Jude tanquam Deus sicut publicum habebat, unde statim poterat ad publicandum procedere: tamen ipse non publicavit, sed obsecris verbis eum de peccato suo admonuit. Petrus autem publicavit peccatum occurrenti Ananiam, & Saphiram, tanquam executor Dei, cuius revelatione peccatum cognovit. De Joseph autem credendum est quod fratres suos quandoque admonuit, licet non sit scriptum.

Vel potest dici, quod peccatum publicum erat inter fratres: unde dicitur pluraliter *Accusavit fratres suos.*

Ad tertium dicendum, quod quando imminet periculum multitudinis, non habent ibi locum hæc verba Domini: quia tunc frater peccans non peccat in te tantum.

Ad quartum dicendum, quod huiusmodi proclamationes, quæ in capitulis religiosorum fiunt, sunt de aliquibus levibus, quæ fame non derogant: unde sunt quasi quedam commemorationes potius oblitum culpatum, quam

quam accusationes, vel denuntiationes. Si essent tamen talia de quibus frater infamaretur, contra præceptum Domini ageret qui per hunc modum peccatum fratris publicaret.

Ad quintum dicendum, quod prælato non est obediendum contra præceptum divinum, secundum illud Act. v. 29. *Obedire oportet Deo magis quam hominibus.* Et ideo quando Prælati præcipit ut sibi dicatur quod quis sciverit corrigendum, intelligendum est præceptum sane, salvo ordine fraternæ correctionis; si vero præceptum fiat communiter ad omnes, siue ad aliquem specialiter. Sed si prælati expresse præcipere contra hunc ordinem à Domino institutum, & ipse peccator præcipiens, & ei obediens, quasi contra præceptum Domini agens: unde non esset ei obediendum: quia prælati non est iudex (a) occultorum, sed solus Deus: unde non habet potestatem præcipiendi aliquid super occultis, nisi in quantum per aliqua indicia manifestantur, puta per infamiam, vel per aliquas suspiciones, in quibus casibus potest prælati præcipere eodem modo, sicut & iudex secularis, vel ecclesiasticus potest exigere iuramentum de veritate dicenda.

## ARTICULUS VIII. 202

*Utrum testium inductio debeat procedere publicam denuntiationem.*

*IV. dist. XIX. quest. 11. art. 3. quest. 2. & quodlibet. XI. art. 12. & 13.*

**A**D octavum sic proceditur. Videtur quod testium inductio non debeat procedere publicam denuntiationem. Peccata enim occulta non sunt aliis manifestanda: quia sic magis homo esset proditor criminis quam corrector fratris, ut Augustinus dicit (in Lib. de verb. Dom. serm. xvi. cap. vii.). Sed ille qui inducit testes, peccatum fratris aliis manifestat. Ergo in peccatis occultis non debet testium inductio procedere publicam denuntiationem.

2. Præterea. Homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed nullus ad suum peccatum oculum inducit 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 (ad sanctimonialium epist. cxxi. al. cix. circ. med.) quod prius præpositis debet ostendi quam testibus. Sed ostendere præposito, vel prælato, est

dicere Ecclesie. Non ergo testium inductio debet procedere publicam denuntiationem.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. xviii. 16. *Adhibe tecum unum, & veni, ut in ore duorum, &c.*

Respondendo dicendum, quod de uno extremo ad aliud extremum convenienter transitur per medium. In correctione autem fraternæ Dominus voluit quod principium esset occultum, dum frater corripere fratrem inter se, & ipsum solum; finem autem voluit esse publicum, ut scilicet Ecclesie denuntiaretur.

Et ideo convenienter in medio ponitur testium inductio; ut primo paucis indicetur peccatum fratris, qui possint prodesse, & non obesse; ut saltem sic sine multitudinis infamia emendetur.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam sic intellexerunt ordinem fraternæ correctionis esse servandum, ut primo frater sit in secreto corripiendus; & si audierit, bene quidem; si autem non audierit, si peccatum sit omnino occultum, dicebant non esse ulterius procedendum; si autem incipit iam ad notitiam plurium devenire aliquibus indicis, debet ulterius procedi, secundum quod Dominus mandat. Sed hoc est contra id quod Augustinus dicit in Regula (loc. cit. in arg. 4.) quod *peccatum fratris non debet occultari, ne putrefcat 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 probabiliter jam 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 à correctione cessandum, ut supra dictum est (art. 6. huj. quest.)

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.

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 modo ad convincendum de actu, si actus iteratur, ut Augustinus dicit in Regula (loc. sup. cit.) tertio modo ad restituendum quod frater admo-nens fecit quod in se fuit, ut Chrysostomus dicit (hom. lxxi. in Matth. cir. med.)

(a) Ita codex. Alcan. & Camer. quibus. accedit Garcia. Al. iudex iudiciorum occultorum.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus intelligit, quod prius dicitur prælato quam testibus, secundum quod prælati est quædam singularis persona, quæ magis potest prodesse quam alii; non autem quod dicitur ei tamquam Ecclesie; id est sicut in loco iudicis residendi.

## QUÆSTIO XXXIV.

*De odio, sicut dicitur in I. cor. xiv. 17. & in I. cor. xiv. 18. & in I. cor. xiv. 19. & in I. cor. xiv. 20. & in I. cor. xiv. 21. & in I. cor. xiv. 22. & in I. cor. xiv. 23. & in I. cor. xiv. 24. & in I. cor. xiv. 25. & in I. cor. xiv. 26. & in I. cor. xiv. 27. & in I. cor. xiv. 28. & in I. cor. xiv. 29. & in I. cor. xiv. 30. & in I. cor. xiv. 31. & in I. cor. xiv. 32. & in I. cor. xiv. 33. & in I. cor. xiv. 34. & in I. cor. xiv. 35. & in I. cor. xiv. 36. & in I. cor. xiv. 37. & in I. cor. xiv. 38. & in I. cor. xiv. 39. & in I. cor. xiv. 40. & in I. cor. xiv. 41. & in I. cor. xiv. 42. & in I. cor. xiv. 43. & in I. cor. xiv. 44. & in I. cor. xiv. 45. & in I. cor. xiv. 46. & in I. cor. xiv. 47. & in I. cor. xiv. 48. & in I. cor. xiv. 49. & in I. cor. xiv. 50. & in I. cor. xiv. 51. & in I. cor. xiv. 52. & in I. cor. xiv. 53. & in I. cor. xiv. 54. & in I. cor. xiv. 55. & in I. cor. xiv. 56. & in I. cor. xiv. 57. & in I. cor. xiv. 58. & in I. cor. xiv. 59. & in I. cor. xiv. 60. & in I. cor. xiv. 61. & in I. cor. xiv. 62. & in I. cor. xiv. 63. & in I. cor. xiv. 64. & in I. cor. xiv. 65. & in I. cor. xiv. 66. & in I. cor. xiv. 67. & in I. cor. xiv. 68. & in I. cor. xiv. 69. & in I. cor. xiv. 70. & in I. cor. xiv. 71. & in I. cor. xiv. 72. & in I. cor. xiv. 73. & in I. cor. xiv. 74. & in I. cor. xiv. 75. & in I. cor. xiv. 76. & in I. cor. xiv. 77. & in I. cor. xiv. 78. & in I. cor. xiv. 79. & in I. cor. xiv. 80. & in I. cor. xiv. 81. & in I. cor. xiv. 82. & in I. cor. xiv. 83. & in I. cor. xiv. 84. & in I. cor. xiv. 85. & in I. cor. xiv. 86. & in I. cor. xiv. 87. & in I. cor. xiv. 88. & in I. cor. xiv. 89. & in I. cor. xiv. 90. & in I. cor. xiv. 91. & in I. cor. xiv. 92. & in I. cor. xiv. 93. & in I. cor. xiv. 94. & in I. cor. xiv. 95. & in I. cor. xiv. 96. & in I. cor. xiv. 97. & in I. cor. xiv. 98. & in I. cor. xiv. 99. & in I. cor. xiv. 100.*

**D**Einde considerandum est de de vitis oppositis caritati: & primo de odio, quod opponitur ipsi dilectioni; secundo de accidia, & invidia, quæ opponuntur gaudio caritatis; tertio de discordia, & schismate, quæ opponuntur paci; quarto de offensione, & scandalo, quæ opponuntur beneficentiæ, & correctioni fraternæ.

Circa primum queruntur 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 I. 203

*Utrum quis possit Deum odio habere.*

*Supra quest. xxxiii. art. 4. & IV. dist. 1. quest. 11. art. 1. quest. 5. & Jo. v. lect. 2. & 8. & cap. xv. lect. 3. & Rom. viii. 13. & 17. & 18. & 19. & 20. & 21. & 22. & 23. & 24. & 25. & 26. & 27. & 28. & 29. & 30. & 31. & 32. & 33. & 34. & 35. & 36. & 37. & 38. & 39. & 40. & 41. & 42. & 43. & 44. & 45. & 46. & 47. & 48. & 49. & 50. & 51. & 52. & 53. & 54. & 55. & 56. & 57. & 58. & 59. & 60. & 61. & 62. & 63. & 64. & 65. & 66. & 67. & 68. & 69. & 70. & 71. & 72. & 73. & 74. & 75. & 76. & 77. & 78. & 79. & 80. & 81. & 82. & 83. & 84. & 85. & 86. & 87. & 88. & 89. & 90. & 91. & 92. & 93. & 94. & 95. & 96. & 97. & 98. & 99. & 100.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod Deum nullus odio habere possit. Dicit enim Dionysius iv. cap. de divinis Nominibus (lect. 3.) quod omnibus amabilem, & diligibilem est primum bonum, & pulcherrimum. Sed Deus est ipsa bonitas, & pulchritudo. Ergo à nullo odio habetur.

2. Præterea. In Apocryphis Edræ (Lib. III. cap. iv.) dicitur, quod omnia invocant veritatem, & benignantur in operibus ejus. Sed Deus est ipsa veritas, ut dicitur Joan. xiv. Ergo omnes diligunt Deum, & nullus eum odio habere potest.

3. Præterea. Odium est averio quædam. Sed, sicut Dionysius dicit in i. cap. de divinis Nominibus (lect. 2. & cap. iv. lect. 3.) Deus omnia ad seipsum convertit. Ergo nullus eum odio habere potest.

Sed contra est quod dicitur in Psal. lxxviii. 23. *Superbia coram qui se odernus, ascendit sem-*

*per: & Joan. xv. 24. Non autem & viderunt, & viderunt me, & Patrem meum.*

Respondendo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (i. 2. quest. xxxiii. art. 1.) odium est quidam motus appetitive potentie, qui 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: & ideo impossibile est quod aliquis videns Deum per essentiam, eum odio habeat.

Sed effectus ejus aliqui sunt qui nullo modo possunt esse contrarii voluntati humane: quia essentia, virtus, & intelligentia est appetibile, & 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 inordinate voluntati; sicut insurrectio peccati, & gratia prohibito peccatorum per legem divinam, quæ repugnant voluntati depravate per peccatum: & quantum ad considerationem talium effectuum, ab aliquibus Deus odio haberi potest, in quantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor, & peccatorum inflictor.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad illos qui vident Dei essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad hoc quod apprehenditur Deus ut causa illorum effectuum qui naturaliter ab omnibus amantur: inter quos sunt opera veritatis præbentis suam cognitionem hominibus.

Ad tertium dicendum, quod Deus convertit omnia ad seipsum, in quantum est essendi principium: quia omnia, in quantum sunt, tenentur in Dei similitudinem: qui est ipsum esse.

## ARTICULUS II. 204

*Utrum odium Dei sit maximum peccatorum.*

*Ist. quest. xxxiii. art. 2. ad 3. & 1. 2. quest. lxxviii. art. 4. ad 3.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod odium Dei non sit maximum peccatorum. Gravissimum enim peccatum est peccatum in Spiritum Sanctum, quod est irreversibile, ut dicitur Matth. xxi. Sed odium Dei non computatur inter species peccati in Spiritum Sanctum, ut ex supra dictis patet (quest. xiv. art. 2.) Ergo odium Dei non est gravissimum peccatorum.

2. Præterea. Peccatum consistit in elongatione à Deo. Sed magis videtur esse elongatus

perit. Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

2. Præterea. Omnia præcepta legis divinae ad præcepta Decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo præceptorum Decalogi. Ergo non cadit sub præcepto.

3. Præterea. Omnisio præcepti divini est peccatum mortale, quod in sanctis viris non invenitur. Sed omnisio fraternalis correctionis invenitur in sanctis, & in spiritualibus viris: dicit enim Augustinus I. de civit. Dei (cap. 1x. circ. med.) quod non solum infirmi, verum etiam hi qui superiorem vitam gradum tenent, ab aliorum reprehensione se abstinere, propter quamdam cupiditatis maculam, 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 cadet sub præcepto, hoc fratribus debere debemus ut eos peccantes corrigamus. Sed ille qui debet alicui debitum corporale, puta pecuniam, non debet esse contentus ut ei occurrat creditor, sed debet eum querere, ut debitum reddat. Oportet ergo quod homo querat correctione indigentes ad hoc quod corrigat: quod videtur inconveniens, cum propter multitudinem peccantium, ad quorum correctionem unus homo non possit sufficere; cum etiam quia oporteret quod religiosi de claustris suis exirent ad corrigendos homines: quod est inconveniens. Non ergo fraterna correctio est in præcepto.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Libro de verbis Domini (serm. xvi. cap. 1v. à princ.) Si negligenter corrigere, peior eo factus est qui peccavit. Sed hoc non esset, nisi per huiusmodi negligentiam aliquis præceptum omiseret. Ergo correctio fraterna est in præcepto.

Respondet 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; & nullo modo bene fieri possunt, nec aliquo tempore, aut loco; quia secundum se sunt conjuncti malo fini, ut dicitur in II. Ethic. (cap. vi. à med.) & ideo præcepta negativa obligant semper, ad semper. Sed actus virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observari debent circumstantiis, quæ requiruntur ad hoc quod sit actus virtuosus; ut scilicet fiat ubi debet, & quando debet, & 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, quæ est bonum virtutis. Si ergo sit aliqua talis omnisio alicujus circumstantiæ circa virtuosum actum quæ totaliter tollat bonum virtutis, hic actus

contrariatur præcepto. Si autem sit defectus alicujus circumstantiæ quæ non totaliter tollat virtutem, licet non perfecte attingat ad bonum virtutis, non est contra præceptum. Unde & Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. ult. circ. fin.) quod si parum discedatur à 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 delinquentis corrigatur.

Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus bonis agendis operatio hominis non est efficax, nisi adit auxilium divinum; & tamen homo debet facere quod in se est. Unde Augustinus dicit in Lib. de correptione, & gratia (cap. xv. paulo à princ.) Nescientes qui pertinet ad predestinatorum numerum, & qui non pertinet, sic affici debemus caritatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri. Et ideo omnibus debemus fraternalis correctionis officium impendere sub spe divini auxilii.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xxxiii. art. 5. ad 4.) omnia præcepta quæ pertinent ad impendendum aliquod beneficium proximo, reducuntur ad præceptum de honoratione parentum.

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 civit. Dei (cap. 1x. ante med.) Si propterea quisque obviando, & corripiendis male agentibus parcat, quia opportunitatem tempus inquitur, vel eisdem ipsi metuit, ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam, & piam erudiendos impediatur alios infirmos, & prenos, atque avertant à fide; non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium caritatis. Alio modo præmittitur fraterna correctio cum peccato mortali, quando scilicet fornicatur, ut ibi dicitur, iudicium vulgi, & carnis exortatio, vel peremptio; dum tamen hæc ita dominentur in animo, quod fraternali caritati preponantur: & hoc videtur contingere, quando aliquis probabiliter presumit de aliquo delinquente quod possit eum à peccato retrahere; & tamen propter timorem, vel cupiditatem præmittit. Tertio modo huiusmodi omnisio est peccatum veniale: quando timor, vel cupiditas tardiorum facit hominem ad corrigendum delicta fratris; non tamen ita quod si ei constaret quod fratrem possit à peccato retrahere, propter timorem, vel cupiditatem omittit. Quibus in animo suo preponit caritatem fraternali. Et hoc modo quandoque viri sancti negligunt corrigere delinquentes.

Ad

Ad quartum dicendum, quod illud quod debetur alicui determinate & certe personæ; sive sit bonum corporale, sive spirituale, oportet quod ei impendatur, 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 debet specialiter curam alicujus, debet eum querere, 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 querere quibus impendamus; sed sufficit quod impendamus eis qui nobis occurrunt. Hoc enim quasi pro quodam sorte habendum est, ut Augustinus dicit in I. de doctrina christiana (cap. xxviii.) Et propter hoc dicit in Lib. de verbis Domini (serm. xv. in princ.) quod admonere nos Dominus noster non negligere invicem peccata nostra, non querendo quid reprehendat, sed videndo quod corrigat: alioquin efficeremur exploratores vitæ aliorum, contra id quod dicitur Proverb. xxiv. 15. Ne querat impietatem in domo iusti, & non vestes requirit ejus. Unde patet quod nec religiosus oportet exire claustrum ad corrigendum delinquentes.

## ARTICULUS III. 197

Utrum correctio fraterna pertineat solum ad prælatos.

IV. dist. xxix. quæst. 11. art. 2. & ver. quæst. 111. art. 1.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod correctio fraterna non pertineat nisi ad prælatos. Dicit enim Hieronymus (id habet expres. Orig. hom. vii. in Jos. cir. med.) Sacerdotes studeant illud Evangelii implere, Si peccaveris in te frater tuus &c. Sed nomine sacerdotum confueverunt significari prælati qui habent curam aliorum. Ergo videtur quod ad solos prælatos pertineat fraterna correctio.

2. Præterea. Fraterna correctio est quædam elemosyna spiritualis. Sed corporalem elemosynam facere pertinet ad eos qui sunt superiores in temporalibus, scilicet ad distantes. Ergo & fraterna correctio pertinet ad eos qui sunt superiores in spiritualibus, scilicet ad prælatos.

3. Præterea. Ille qui corrigit alium, movet eum sua admonitione ad melius. Sed in rebus naturalibus inferiora moventur à superioribus. Ergo etiam secundum ordinem virtutis, qui sequitur ordinem naturæ, ad solos prælatos pertinet inferiores corrigere.

Sed contra est quod dicitur xxiv. quæst.

111. (cap. xiv.) Tam sacerdotes, quam reliqui fideles omnes summam debent habere curam de his qui peccant: quatenus eorum redactionem aut corrigantur à peccatis, aut si incorrigibiles appareant, ab Ecclesia separentur.

Respondet dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. huj. quæst.) duplex est correctio. Una quidem quæ est actus caritatis, quæ specialiter tendit ad emendationem fratris delinquentis per simplicem admonitionem: & 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 etiam interdum per punitionem, ut alii à peccato timeantes desistant: & talis correctio pertinet ad solos prælatos, quæ non solum habent admonere, sed etiam corrigere puniendo.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in correctione fraterna, quæ ad omnes pertinet, gravior est cura prælatorum, ut dicit Augustinus in I. de civitate Dei (cap. 1x. verus fin.) Sicut enim temporalia beneficia potius debet aliquis exhibere illis quorum curam temporalem habet; ita etiam beneficia spiritualia: puta correctionem, doctrinam, & alia huiusmodi, magis debet exhibere illis qui sunt suæ spirituali curæ commissi. Non ergo intendit Hieronymus dicere, quod ad solos sacerdotes pertinet præceptum de correctione fraterna, sed quod ad hos specialiter pertinet.

Ad secundum dicendum, quod sicut ille qui debet unde corporaliter subvenire possit, quantum ad hoc dives est; ita ille qui debet sanum rationis iudicium, ex quo possit alterius delictum corrigere, quantum ad hoc est superior habendus.

Ad tertium dicendum, quod etiam in naturalibus quædam mutuo in se agunt, quia quantum ad aliquid sunt se invicem superiora, prout scilicet utrumque est quodammodo in potentia, & quodammodo in actu alterius: & similiter aliquis in quantum habet sanum rationis iudicium in hoc in quo alter delinquit, potest eum corrigere, licet non sit simpliciter superior.

AR

illa passio. Ego videtur quod odium debet poni vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. xvii. à med.) non enumerat odium inter septem vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxxiv. art. 3. & 4.) vitium capitale est ex quo ut frequentius alia vitia oriuntur. Vitium autem est contra naturam hominis, inquantum est animal rationale. In his autem que contra naturam sunt, paulatim id quod est nature, corrumpitur.

Unde oportet quod primo recedatur ab eo quod est minus secundum naturam, & ultimo ab eo quod est maxime secundum naturam; quia id quod est primum in constructione, est ultimum in resolutione.

Id autem quod est maxime, & primo naturale homini, est quod diligit bonum, & præcipue bonum divinum, & bonum proximi: & ideo odium, quod dilectioni huic opponitur, non est primum in destructione vitiorum, quæ fit per vitia, sed ultimum: & ideo odium non est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in VII. Phyl. (text. 18.) *virtus universalisque vel castitas in hoc quod si bene respiciat secundum suam naturam.* Et ideo in virtutibus oportet esse primum & principale quod est primum & principale in ordine naturali: & propter hoc caritas ponitur principalissima virtutum: & eadem ratione odium non potest esse primum in vitis, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod odium mali, quod contrariatur naturali bono, est primum inter passiones animæ, sicut & amor naturalis boni. Sed odium boni conaturalis non potest esse primum, sed habet rationem ultimi: quia tale odium attestatur corruptioni naturæ jam factæ, sicut & amor extranei boni.

Ad tertium dicendum, quod duplex est malum. Quoddam verum, quod scilicet repugnat naturali bono; & huiusmodi mali odium potest habere rationem prioritatis inter passiones. Est autem aliud malum non verum, sed apparens, quod scilicet est verum bonum, & conaturale, sed estimatur ut malum propter corruptionem naturæ: & huiusmodi mali odium oportet quod sit in ultimo. Hoc autem odium est visiosum, non autem primum.

Ad primum ergo dicendum, quod quia vis appetitiva, sicut & apprehensiva, reflectitur super suos actus, sequitur quod in motibus appetitiva virtutis sit quedam circulatio. Secundum ergo primum proceditur appetitivi motus ex amore consequitur desiderium; ex quo consequitur delectatio, cum quis consecutus

## ARTICULUS VI. 208

Utrum odium oriatur ex invidia.

Insuper quæst. xxxvi. art. 4. & mal. quæst. x. art. 3.

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod odium non oriatur ex invidia. Invidia enim est tristitia quedam de alieni boni. Odium autem non oriatur ex tristitia, sed potius è converso: tristatur enim de presentia malorum, quæ odimus. Ergo odium non oriatur ex invidia.

3. Præterea. Odium dilectioni opponitur. Sed dilectio proximi refertur ad dilectionem Dei, ut supra habuitur (quæst. xxv. art. 1. & quæst. xxvi. art. 2.) Ergo & odium proximi refertur ad odium Dei. Sed odium Dei non causatur ex invidia: non enim invidemus his qui maxime à nobis distant, sed his qui propinqui videntur, ut patet per Philosophum in II. Rhet. (cap. xi.) Ergo odium non causatur ex invidia.

5. Præterea. Unus effectus una est causa. Sed odium causatur ex ira: dicit enim Augustinus in Regula (ad sanctimon. epist. cxxi. al. cxx. inter med. & fin.) quod ira crescit in odium. Non ergo causatur odium ex invidia.

Sed contra est quod Gregorius dicit XXXI. Moral. (cap. xvii. à med.) quod de invidia oriatur odium.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) odium proximi est ultimum in progressu peccati, eo quod opponitur dilectioni, quæ 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 & appetit delectationem, sicut patet per Philosophum VII. Ethic. (cap. xiiii. & xiv.) & in X. (cap. 11.)

Et ideo sicut ex delectatione causatur amor, ita ex tristitia causatur odium. Sic enim movetur ad diligendum ea que non delectant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione boni; ita movetur ad odiendum ea que nos contristant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione mali. Unde cum invidia sit tristitia de bono proximi, sequitur quod bonum proximi reddatur nobis odiosum: & inde est quod ex invidia oriatur odium.

Ad primum ergo dicendum, quod quia vis appetitiva, sicut & apprehensiva, reflectitur super suos actus, sequitur quod in motibus appetitiva virtutis sit quedam circulatio. Secundum ergo primum proceditur appetitivi motus ex amore consequitur desiderium; ex quo consequitur delectatio, cum quis consecutus

tus fuerit quod desiderabat. Et quia hoc ipsum quod est delectari in bono amato, habet quandam rationem boni, sequitur quod delectatio causat amorem. Et secundum eandem rationem sequitur quod tristitia causat odium.

Ad secundum dicendum, quod alia ratio est de dilectione, & odio. Nam dilectionis obiectum est bonum, quod à Deo in creaturas derivatur: & ideo dilectio per prius est Dei, & per posterius est proximi. Sed odium est mali, quod non habet locum in ipso Deo, sed in eius effectibus: unde etiam supra dictum est (art. 1. huius quæst.) quod Deus non habet odio, nisi inquantum apprehenditur secundum suos effectus: & ideo per prius est odium proximi quam odium Dei. Unde cum invidia ad proximum fit mater odii quod est ad proximum, fit per consequens causa odii quod est in Deum.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, secundum diversas rationes aliquid oriri ex diversis causis; & secundum hoc odium potest oriri & ex ira, & ex invidia: directus tamen oritur ex invidia, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile, & 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 ire 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 XXXV.

De accidia.

in quatuor articulo divisa.

**D**Einde considerandum est de vitis oppositis gaudii caritatis: quod quidem est de bono divino; cui gaudio opponitur accidia: & de bono proximi; cui gaudio opponitur invidia. Unde primo considerandum est de accidia. Secundo de invidia.

Circa primum queruntur quatuor. Primo, utrum accidia sit peccatum. Secundo, utrum sit speciale vitium. Tertio, utrum sit mortale peccatum. Quarto, utrum sit vitium capitale.

## ARTICULUS I. 209

Utrum accidia sit peccatum.

Mal. quæst. 11. art. 1. co. fin. & art. 3.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod accidia non sit peccatum. Passionibus

enim non laudamur, neque vituperamur; secundum Philosophum in II. Ethicor. (cap. v.) Sed accidia est quedam passio: est enim species tristitiae, ut Damascenus dicit Lib. II. orth. Fid. cap. xiv.) & super habitum est (1. 2. quæst. xxxv. art. 8.) Ergo accidia non est peccatum.

2. Præterea. Nullus defectus corporalis quæ statuitur hodie accidit, habet rationem peccati. Sed accidia est huiusmodi: dicit enim Cassianus in X. Lib. de Institutis monachorum (cap. 1.) *Magna accidia circa horum festam monachum inquit, ut quidam febri ingrossa tempore profiruto, tardentissimos illius accensionum suarum soliti ac statuti boni animi recessus egrotant.* Ergo accidia non est peccatum.

3. Præterea. Illud quod ex radice boni procedit, non videtur esse peccatum. Sed accidia ex bona radice procedit: dicit enim Cassianus in eodem Libro (cap. 11. parum à princ.) quod accidia provenit ex hoc quod aliquis ingemiscit se fructum spirituales non habere; & absentia, longaque postea magisteria monasteria: quod videtur ad humilitatem pertinere. Ergo accidia non est peccatum.

4. Præterea. Omne peccatum est fugiendum, secundum illud Eccl. xxxi. *Quis à facie calubri fuge peccatum.* Sed Cassianus dicit in eodem Lib. (cap. ult. in fin.) *Experientia probatum est, accidia impugnationem non desinendo fugiendam, sed resistendo superandam.* Ergo accidia non est peccatum.

Sed contra. Illud quod interdicitur in sacra Scriptura, peccatum est. Sed accidia est huiusmodi: dicitur enim Eccl. vi. 26. *Sitijce bantrum tuum, & porta illam, scilicet spirituale sapientiam, & non accideris in vitulis ejus.* Ergo accidia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod accidia secundum Damascenum (loc. sup. cit.) est quedam tristitia aggravanus; quæ scilicet ita deprimat animum hominis, ut nihil ei agere liberat, sicut ea que sunt accidia, etiam frigida sunt. Et ideo accidia importat quoddam exilium operandi, ut patet per hoc quod dicitur in Glossa (ord. Aug.) super illud Psal. (cvii.) *Unam escam administrata est anima eorum; & à quibusdam dicitur, quod accidia est transportamenti bona negligens inchoare.*

Huiusmodi autem tristitia semper est mala; quandoque quidem etiam secundum se ipsam; quandoque vero secundum effectum. Tristitia enim secundum se mala est, quæ est de eo quod est apparens malum, & vere bonum; sicut è contrario mala delectatio est quæ est de eo quod est apparens bonum, & vere malum. Cum ergo spirituale bonum sit vere bonum, tristitia quæ est de spirituali bono, est secundum se mala. Sed etiam tristitia quæ est de vere malo, mala est secundum se.



effectum, si sic aggravet hominem, ut eum totaliter à bono opere retrahat. Unde & Apostolus II. ad Corinth. 11. non vult ut *passiones majores tristitia de peccato absorbeat*.

Quia ergo accidia, secundum quod hic sumitur, nominat tristitiam spiritualis boni, est dupliciter mala, & secundum se, & secundum effectum. Et ideo accidia est peccatum: malum enim in motibus appetitivis dicimus esse peccatum, ut ex supra dictis patet (quæst. x. art. 2. & 1. 2. quæst. xxiv. art. 4.).

Ad primum ergo dicendum, quod passiones secundum se non sunt peccata; sed secundum quod applicantur ad aliquid malum, vituperantur; sicut & laudantur ex hoc quod applicantur ad aliquid bonum. Unde tristitia secundum se non nominat, nec aliquid laudabile, nec vituperabile; sed tristitia de malo moderata nominat aliquid laudabile; tristitia autem de bono, & iterum tristitia immoderata de malo nominat aliquid vituperabile. Et secundum hoc accidia ponitur peccatum.

Ad secundum dicendum, quod passiones appetitus sensitivi & in se possunt esse peccata venialia, & inclinant animam ad peccatum mortale. Et quia appetitus sensitivus habet organum corporale, sequitur quod per aliquam corporalem transmutationem homo sit habitior ad aliquid peccatum; & 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; & ideo jejunantes circa meridianam quando jam incipiunt sentire defectum cibi, & urgeri ab æstibus solis, magis ab accidia impugnantur.

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 à Deo possidet, contemnat; & ex tali contemptu sequitur accidia: de his enim tristamur quæ quasi mala, vel vilia reputamus. Sic ergo necesse est ut aliquis aliorum bona extollat, quod tamen bona sibi divinitus provisa non contemnat: quia sic est tristitia redderetur.

Ad quartum dicendum, quod peccatum semper est fugiendum; sed impugnatio peccati quandoque est vincenda fugiendo, quandoque resistendo: fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentivum, sicut est in luxuria; unde dicitur I. ad Corinth. 11. 18. *Fugite fornicationem*: resistendo autem, quando cogitatio perseverans tollit incentivum peccati, quod provenit ex aliqua levi apprehen-

sione. Et hoc contingit in accidia; quia quanto magis cogitamus de bonis spiritualibus, tanto magis nobis placencia redduntur; ex quo cessat accidia.

## ARTICULUS II. 210

Utrum accidia sit speciale vitium.

Mal. quæst. xi. art. 2. & 3. & 4. cor.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod accidia non sit speciale vitium. Illud enim quod convenit omni vitio, non constituit specialitè vitii rationem. Sed quodlibet vitium facit hominem tritari de bono spirituali opposito: nam luxuriosus tritatur de bono continentie, & gulosus de bono abstinence. Cum ergo accidia sit tristitia de bono spirituali, sicut dictum est (art. præc.) videtur quod accidia non sit speciale peccatum.

1. Præterea. Accidia, cum sit tristitia quadam, gaudium opponitur. Sed gaudium non ponitur una specialis virtus. Ergo neque accidia debet poni speciale vitium.

2. Præterea. Spirituale bonum, cum sit quoddam commune obiectum, quod virtus appetit, & vitium refugit, non constituit specialem rationem virtutis, aut vitii, nisi per aliquid additum contrahatur. Sed nihil videtur quod contrahat ipsum ad accidiam, si sit vitium speciale, nisi labor: ex hoc enim aliqui refugunt spiritualia bona, quia sunt laboriosa, unde & accidia tertium quoddam est: refugere autem labores, & querere quietem corporalem ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam. Ergo accidia nihil aliud est quam pigritia: quod videtur esse falsum: nam pigritia solitudinem opponitur, accidie autem gaudium. Non ergo accidia est speciale vitium.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. xv. 1. a med.) distinguit accidiam ab aliis vitiis. Ergo est speciale vitium.

Respondeo dicendum, quod cum accidia sit tristitia de spirituali bono, si accipitur spirituale bonum communiter, non habebit accidia rationem specialis vitii, quia sicut dictum est (1. 2. quæst. lxxxi. art. 1.) omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositæ. Similiter etiam non potest dici, quod sit speciale vitium accidia, inquantum refugit spirituale bonum, prout est laboriosum, vel molestum corpori, aut delectationis ejus impeditivum: quia hoc etiam non separaret accidiam à vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem, & delectationem corporis querit.

Et ideo dicendum est, quod in spiritualibus bonis est quidam ordo. Nam omnia spiritualia bona quæ sunt in actibus singularium vit-

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 tritatur de bono spirituali, quod est in actibus singularium vitiorum, non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia; sed tristari de bono divino, de quo caritas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod accidia vocatur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

## ARTICULUS III. 211

Utrum accidia sit peccatum mortale.

Mal. quæst. xi. art. 2. cor. & art. 3. h.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod accidia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur præcepto legis Dei. Sed accidia nulli præcepto videtur contrariari, ut patet dicentem per singula præcepta Decalogi. Ergo accidia 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 hujusmodi spiritualibus operibus, non est peccatum mortale. Non ergo accidia est peccatum mortale.

3. Præterea. Nullum peccatum mortale in vitis perfectis invenitur. Sed accidia invenitur in vitis perfectis: dicit enim Cassianus in Lib. X. de Institutis carnobiorum (cap. 1.) quod accidia est solitarii magis experta, & in eremo commorantibus insidiosior hostis, ac frequentior. Ergo accidia non est semper peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur II. ad Cor. 11. 10. *Tristitia sæculi mortem operatur*. Sed hujusmodi est accidia: non enim est tristitia secundum Deum, quæ contra tristitiam sæculi dividitur, & salutem operatur. Ergo est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxxviii. art. 1. & 2.) peccatum mortale dicitur quod spirituale vitam tollit, quæ est per caritatem, secundum quam Deus nos inhabitat. Unde illud peccatum ex suo genere est peccatum mortale, quod de se secundum propriam rationem contrariatur caritati. Hujusmodi autem est accidia.

S. Tho. Op. Tom. III.

(a) Ita optime codices, & exempla passim. Al. consistit.

cidia: nam proprius effectus caritatis est gaudium de Deo, ut supra dictum est (quæst. xxviii. art. 1.) accidia autem est tristitia de bono spirituali, inquantum est bonum divinum. Unde secundum suum genus accidia 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 enim continuatio peccati in consensu rationis. Loquimur enim nunc de peccato humano; quod in actu humano consistit, cujus principium est ratio. Unde si sit inchoatio peccati in sola sensualitate, & non pertingat usque ad contentum rationis, propter imperfectionem actus est peccatum veniale; sicut in genere adultærii concupiscentia, quæ (a) sibi in sola sensualitate, est peccatum veniale; si tamen perveniat usque ad consensum rationis, est peccatum mortale. Ita etiam de motu accidie in sola sensualitate quandoque est propter repugnanciam carnis ad spiritum; & tunc est peccatum veniale: quandoque vero pertingit usque ad rationem, quæ consentit in fugam, & horrorem, & detestationem boni divini, carnis contra spiritum omnino prævalente; & tunc manifestum est quod accidia est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod accidia contrariatur præcepto de sanctificatione Sabbati; in quo, secundum quod est præceptum mortale, præcipitur quies mentis in Deo; cui etiam contrariatur tristitia mensis de bono divino.

Ad secundum dicendum quod accidia non est recessus mentalis à quocumque spirituali bono, sed divino; cui oportet mentem inhærere ex necessitate. Unde si quis constituitur de hoc quod aliquis cogitatem implere opera virtutis quæ facere non tenetur, non est peccatum accidie; sed quando contrahitur in his quæ ei imminere facienda propter Deum.

Ad tertium dicendum, quod in vitis sanctis invenitur aliqui imperfecti motus accidie; qui tamen non pertingunt usque ad consensum rationis.

## ARTICULUS IV. 212

Utrum accidia debeat poni vitium capitale.

Info. quæst. xxxvi. art. 4. corp. & 11. dist. 4. xlvi. quæst. 11. art. 3. corp. fin. & mal. quæst. xi. art. 4.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod accidia non debeat poni vitium capitale. Vitium enim capitale, dicitur quod

A 2 3

ma-

mover ad actus peccatorum, ut supra habetur est (quæst. præc. art. 5.) Sed accidia non mover 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. (cap. xv. 1. a. med.) sex filias accidiæ; quæ sunt: *maledictio, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta, evagatio mentis circa illicita*; quæ non videntur convenire ori ex accidia; nam *rancor* idem esse videtur quod odium, quod oritur ex invidia, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 6.) *maledictio* autem est genus ad omnia vitia; & similiter *evagatio mentis* circa illicita in omnibus vitiis invenitur; *torpor* autem circa præcepta idem videtur esse quod accidia; & *pusillanimitas* autem; & *desperatio* ex quocumque peccatis oriri possunt. Non ergo conveniunt poniur accidia esse vitium capitale.

3. Præterea. Isidorus in Lib. II. de summo bono (cap. xxxv. 1. sed. expref. in comment. in Deut. cap. xvi. c. 1. sed.) distinguit vitium accidiæ a vitiis tristitiæ, dicens, *tristitia esse; inquantum recedit a gratia; & laboriosus ad quod tenetur; accidia autem; inquantum se convertit ad quietem indubitam*; & dicit de tristitia oriri *rancorem, pusillanimitatem, anxiositatem, desperatorem*; de accidia vero dicit oriri *festum*, quæ sunt *haestas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, concubitas*. Ergo videtur quod vel à Gregorio, vel ab Isidoro male assignetur accidia vitium capitale cum suis filiabus.

Sed contra est quod idem Gregorius dicit XXXI. Moral. (loc. cit.) accidiam esse vitium capitale, & habere prædictas filias.

Respondet dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxxiv. art. 3. & 4.) vitium capitale dicitur esse ex quo promptum est ut alia vitia oriatur secundum rationem causæ finalis. Sicut autem homines multa operantur propter delectationem, tum ut ipsam consequantur, tum etiam ex ejus impetu ad aliquid agendum permodum; ita etiam propter tristitiam multa operantur, vel ut ipsam evitent, vel ejus pondere in aliqua agenda prorumpentes.

Unde, cum accidia sit tristitia quædam, ut supra dictum est (art. 2. hujus quæst. & 1. 2. quæst. xxxv. art. 8.) convenienter ponitur vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod accidia aggravando animum, hominem impedit ab his operibus quæ tristitiam causant; sed tamen indicit animum ad aliqua agenda, vel quæ sunt tristitiæ consona, sicut ad ploran-

(3) Ita eod. Terrac. & Alcan. cum dicitur passim, Al. inducantur.

dum; vel etiam ad aliqua per quæ tristitia evitatur.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius convenienter assignat filias accidiæ. Quia enim, ut Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. v. & vi.) *nihilus dia absque delectatione potest manere cum tristitia*, necesse est quod ex tristitia aliquid dupliciter oriatur: uno modo ut homo recedat à contrariis; alio modo ut ad illa transeat, in quibus delectatur; sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus, transierunt se ad corporales, secundum Philosophum in X. Ethic. (cap. vi. circ. med.) In fuga autem tristitiæ talis processus attenditur: quia primo homo fugit contraria; secundo etiam impugnat ea quæ tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona, de quibus tristatur accidia, sunt & finis, & id quod est ad finem. Fuga autem finis fit per *desperatorem*; fuga autem bonorum quæ sunt ad finem, quantum ad ardua, quæ subsunt donis illis, fit per *pusillanimitatem*; quantum autem ad ea quæ pertinent ad communem justitiam, fit per *torporum circa præcepta*; impugnatio autem contrarium bonorum spiritualium quandoque videtur esse circa homines qui ad bona spiritualia (a) inducunt; & hic est *rancor*; quandoque vero se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum delectationem aliquis adducitur; & hoc proprie est *maledictio*; in quantum autem propter tristitiam à spiritualibus aliquis transierit se ad delectabilia exteriora, ponitur filia accidiæ *evagatio circa illicita*. Per quod patet responsio ad ea quæ circa singulas filias objiciebantur. Nam *maledictio* non accipitur hic, secundum quod est genus vitiorum, sed sicut dictum est (hic sup.) *Rancor* etiam non accipitur hic communiter pro odio, sed pro quadam indignatione, sicut dictum est (ibid.) Et idem dicendum est de aliis.

Ad tertium dicendum, quod etiam Cassianus in Lib. X. de instit. cœnob. (cap. 1. & Lib. IX. cap. 7.) distinguit tristitiam ab accidia. Sed conveniunt Gregorius (loc. cit. arg. 2.) accidiam *tristitiam* nominari; quia, sicut supra dictum est (art. 2. hujus quæst.) tristitia non est vitium ab aliis distinctum, secundum quod aliquis recedit à gravi, & laborioso opere, vel secundum quocumque alias causas aliquis tristitur; sed solum secundum quod tristatur de bono divino; quod pertinet ad rationem accidiæ, quæ intantum se convertit ad quietem indubitam, in quantum aspernatur bonum divinum. Illa autem quæ Isidorus ponit oriri ex accidia, & tristitia, reducuntur ad ea quæ Gregorius ponit. Nam *anxiositas*, quam Isidorus ponit or-

oriri ex tristitia, est quidam effectus *rancoris*. *Opistitas* autem; & *somnolentia* reducuntur ad *torporum circa præcepta*, circa quæ est aliquis otiosus, omnino ea præmittens, & somnolentus ea negligenter implens. Omnia autem alia quinque, quæ ponit ex accidia oriri, pertinent ad *evagationem mentis circa illicita*: quæ videtur secundum quod in ipsa arce mentis resider volentis importune ad diversa se distendere, vocatur *importunitas mentis*; secundum autem quod pertinet ad cognitionem, dicitur *evagatio*; 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 vagantem indicat mentis; quantum autem ad diversa loca dicitur *instabilitas*; vel potest accipi *instabilitas* secundum mutabilitatem propositi.

QUÆSTIO XXXVI.

De invidia,

in quatuor articulis divisa.

**D**Einde considerandum est de invidia: & circa hoc quarantur quatuor. Primo, quid sit invidia. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum sit vitium capitale, & de filiabus ejus.

ARTICULUS I.

Utrum invidia sit tristitia

*Inf. art. 2. & mal. quæst. xv. art. 1. ad 6. & art. 2. ad 1. & quæst. xi. art. 3. & 4. corp. & Job 1v. princ.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod invidia non sit tristitia. Obiectum enim tristitiæ est malum. Sed obiectum invidiæ est bonum: dicit enim Gregorius in V. Moral. (cap. xxx. ante med.) de invidio loquens: *Tabescens mentem sua parva faciat, quam scilicet 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. Rhetoric. (cap. x. in princ.) *Invidiosus talis, quibus sunt aliqui similes aut secundum genus, aut secundum cognationem, aut secundum statum, aut secundum habitum, aut secundum opinionem*. Ergo invidia non est tristitia.

3. Præterea. Tristitia ex aliquo defectu causatur: unde illi qui sunt in magno defectu,

sunt ad tristitiam prout, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xxxvi. & quæst. xlvi. art. 3.) cum de passionibus ageretur. Sed illi quibus modicum deficit, & qui sunt amatores honoris, & qui reputantur sapientes, sunt invidi, ut patet per Philosophum in II. Rhetor. (loc. cit.) Ergo invidia non est tristitia.

4. Præterea. Tristitia delectationi opponitur. Oppositorum autem non est eadem causa. Ergo ea in memoria bonorum habitorum sic causa delectationis, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xxxi. art. 3.) non erit causa tristitiæ. Est autem causa invidiæ; dicit enim Philosophus in II. Rhetor. (loc. cit.) quod *his aliqui invident qui habent, aut possederunt quæ ipsi quandoque possidebant*. Ergo invidia non est tristitia.

Sed contra est quod Damascenus in II. Libro (orth. Fid. cap. xiv.) ponit invidiam speciem tristitiæ, & dicit, quod *invidia est tristitia de alieni honori*.

Respondet dicendum, quod obiectum tristitiæ est malum proprium. Contigit autem id quod est alienum bonum, apprehendi ut malum proprium; & secundum hoc de bono alieno potest esse tristitia. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo quando quis tristatur de bono alieno, in quantum imminet sibi ex hoc periculum aliquis nocentem, sicut cum homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum lædat; & talis tristitia non est invidia, sed magis timoris effectus, ut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. ix. paulo a princ.)

Alio modo bonum alterius estimatur ut malum proprium, in quantum est diminutum proprie gloriæ, vel excellentiæ; & hoc modo de bono alterius tristatur invidia: & ideo præcipue de illis bonis homines invident in quibus est gloria, & in quibus homines amant honorari, & in opinione esse, ut Philosophus dicit in II. Rhetoric. (cap. x. parum a princ.)

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est bonum uni, apprehendi ut malum alteri; & secundum hoc tristitia aliqua potest esse de bono, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod quia invidia est de gloria alterius, in quantum diminuit gloriâ 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 à se distantium. Nullus enim, nisi insanus, studet se æquare, vel præferre in gloria his qui sunt multo eo majores: puta plebeus homo rex, vel etiam rex plebeo; 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

hoc

mover ad actus peccatorum, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 5.) Sed accidia 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. (cap. xv. à méd.) sex filias accidiæ; quæ sunt: *maledictio, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta, evagatio mentis circa illicita*; quæ non videntur convenirentur oriri ex accidia; nam *rancor* idem esse videtur quod odium, quod oritur ex invidia, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 6.) *maledictio* autem est genus ad omnia vitia; & similiter *evagatio mentis* circa illicita in omnibus vitiis invenitur; *torpor* autem circa præcepta idem videtur esse quod accidia; & *pusillanimitas* autem; & *desperatio* ex quocumque peccatis oriri possunt. Non ergo conveniuntur ponitur accidia esse vitium capitale.

3. Præterea. Isidorus in Lib. II. de summo bono (cap. xxxv.) sed expref. in comment. in Deut. cap. xvi. c. 1. c. 2. distinguit vitium accidiæ a vitio tristitiæ, dicens, *tristitia esse; inquantum recedit à gratia; & laboriosius ad quod tendit; accidia autem; inquantum se convertit ad quietem indubitam*; & dicit de tristitia oriri *rancorem, pusillanimitatem, anxiositatem, desperatorem*; de accidia vero dicit oriri *ferocem*, quæ sunt *invidia, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, concubitas*. Ergo videtur quod vel à Gregorio, vel ab Isidoro male assignetur accidia vitium capitale cum suis filiabus.

Sed contra est quod idem Gregorius dicit XXXI. Moral. (loc. cit.) accidiæ esse vitium capitale, & habere prædictas filias.

Respondet dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxxiv. art. 3. & 4.) vitium capitale dicitur esse ex quo promptum est ut alia vitia oriatur secundum rationem causæ finalis. Sicut autem homines multa operantur propter delectationem, tum ut ipsam consequantur, tum etiam ex ejus impetu ad aliquid agendum permodum; ita etiam propter tristitiam multa operantur, vel ut ipsam evitent, vel ejus pondere in aliqua agenda prorumpentes.

Unde, cum accidia sit tristitia quædam, ut supra dictum est (art. 2. hujus quæst. & 1. 2. quæst. xxxv. art. 8.) conveniuntur ponitur vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod accidia aggravando animum, hominem impedit ab his operibus quæ tristitiam causant; sed tamen indicit animum ad aliqua agenda, vel quæ sunt tristitiæ consona, sicut ad ploran-

dum; vel etiam ad aliqua per quæ tristitia evitatur.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius conveniuntur assignat filias accidiæ. Quia enim, ut Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. v. & vi.) *nihilus diu absque delectatione potest manere cum tristitia*, necesse est quod ex tristitia aliquid dupliciter oriatur: uno modo ut homo recedat à contrariis; alio modo ut ad illa transeat, in quibus delectatur; sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus, transeunt se ad corporales, secundum Philosophum in X. Ethic. (cap. vi. circ. med.) In fuga autem tristitiæ talis processus attenditur: quia primo homo fugit contraria; secundo etiam impugnat ea quæ tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona, de quibus tristatur accidia, sunt & finis, & id quod est ad finem. Fuga autem finis fit per *desperatorem*; fuga autem bonorum quæ sunt ad finem, quantum ad ardua, quæ subsunt donis illis, fit per *pusillanimitatem*; quantum autem ad ea quæ pertinent ad communem justitiam, fit per *torporum circa præcepta*; impugnatio autem contrarium bonorum spiritualium quandoque quidem est circa homines qui ad bona spiritualia (a) inducunt; & hic est *rancor*; quandoque vero se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum delectationem aliquis adducitur; & hoc proprie est *maledictio*; in quantum autem propter tristitiam à spiritualibus aliquis transiit se ad delectabilia exteriora, ponitur filia accidiæ *evagatio circa illicita*. Per quod patet responsio ad ea quæ circa singulas filias objiciebantur. Nam *maledictio* non accipitur hic, secundum quod est genus vitiorum, sed sicut dictum est (hic sup.) *Rancor* etiam non accipitur hic communiter pro odio, sed pro quadam indignatione, sicut dictum est (ibid.) Et idem dicendum est de aliis.

Ad tertium dicendum, quod etiam Cassianus in Lib. X. de instit. cœnob. (cap. 1. & Lib. IX. cap. 7.) distinguit tristitiam ab accidia. Sed conveniuntur Gregorius (loc. cit. arg. 2.) accidiæ *tristitiam* nominat; quia, sicut supra dictum est (art. 2. hujus quæst.) tristitia non est vitium ab aliis distinctum, secundum quod aliquis recedit à gravi, & laborioso opere, vel secundum quocumque alias causas aliquis tristitur; sed solum secundum quod tristatur de bono divino; quod pertinet ad rationem accidiæ, quæ intantum se convertit ad quietem indubitam, in quantum aspernatur bonum divinum. Illa autem quæ Isidorus ponit oriri ex accidia, & tristitia, reducuntur ad ea quæ Gregorius ponit. Nam *anxiositas*, quam Isidorus ponit or-

oriri ex tristitia, est quidam effectus *rancoris*. *Anxiositas* autem; & *somnolentia* reducuntur ad *torporum circa præcepta*, circa quæ est aliquis otiosus, omnino ea præmittens, & somnolentus ea negligenter implens. Omnia autem alia quinque, quæ ponit ex accidia oriri, pertinent ad *evagationem mentis circa illicita*: quæ quidem secundum quod in ipsa arce mentis resider volentis importune ad diversa se distendere, vocatur *importunitas mentis*; secundum autem quod pertinet ad cognitionem, dicitur *verbositas*; 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 vagantem indicat mentis; quantum autem ad diversa loca dicitur *instabilitas*; vel potest accipi *instabilitas* secundum mutabilitatem propositi.

## QUÆSTIO XXXVI.

## De invidia,

## in quatuor articulis divisa.

**D**Einde considerandum est de invidia: & circa hoc quarantur quatuor. Primo, quid sit invidia. Secundo, utrum sit peccatum. Tertio, utrum sit peccatum mortale. Quarto, utrum sit vitium capitale, & de filiabus ejus.

## ARTICULUS I.

## Utrum invidia sit tristitia

*Inf. art. 2. & mal. quæst. xv. art. 1. ad 6. & art. 2. ad 1. & quæst. xi. art. 3. & 4. corp. & Job 1v. princ.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod invidia non sit tristitia. Obiectum enim tristitiæ est malum. Sed obiectum invidiæ est bonum: dicit enim Gregorius in V. Moral. (cap. xxx. ante med.) de invidio loquens: *Tabescens mentem sua parva faciat, quam scilicet 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. Rhetoric. (cap. x. in princ.) *Invidiosus talis, quibus sunt aliqui similes aut secundum genus, aut secundum cognitionem, aut secundum statum, aut secundum habitum, aut secundum opinionem*. Ergo invidia non est tristitia.

3. Præterea. Tristitia ex aliquo defectu causatur: unde illi qui sunt in magno defectu,

sunt ad tristitiam prout, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xxxvi. & quæst. xlvi. art. 3.) cum de passionibus ageretur. Sed illi quibus modicum deficit, & qui sunt amatores honoris, & qui reputantur sapientes, sunt invidi, ut patet per Philosophum in II. Rhetoric. (loc. cit.) Ergo invidia non est tristitia.

4. Præterea. Tristitia delectationi opponitur. Oppositorum autem non est eadem causa. Ergo si in memoria bonorum habitorum sit causa delectationis, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xxxi. art. 3.) non erit causa tristitiæ. Est autem causa invidiæ; dicit enim Philosophus in II. Rhetoric. (loc. cit.) quod *his aliqui invident qui habent, aut possederunt quæ ipsi quandoque possidebant*. Ergo invidia non est tristitia.

Sed contra est quod Damascenus in II. Libro (orth. Fid. cap. xiv.) ponit invidiam speciem tristitiæ, & dicit, quod *invidia est tristitia de alieni honore*.

Respondet dicendum, quod obiectum tristitiæ est malum proprium. Contigit autem id quod est alienum bonum, apprehendi ut malum proprium; & secundum hoc de bono alieno potest esse tristitia. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo quando quis tristatur de bono alieno, in quantum imminet sibi ex hoc periculum aliquis nocentem, sicut cum homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum lædat; & talis tristitia non est invidia, sed magis timoris effectus, ut Philosophus dicit in II. Rhetoric. (cap. ix. paulo à princ.)

Alio modo bonum alterius estimatur ut malum proprium, in quantum est diminutum proprie gloriæ, vel excellentiæ; & hoc modo de bono alterius tristatur invidia; & ideo præcipue de illis bonis homines invident in quibus est gloria, & in quibus homines amant honorari, & in opinione esse, ut Philosophus dicit in II. Rhetoric. (cap. x. parum à princ.)

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est bonum uni, apprehendi ut malum alteri; & secundum hoc tristitia aliqua potest esse de bono, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod quia invidia est de gloria alterius, in quantum diminuit gloriæ 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 à se distantium. Nullus enim, nisi insanus, studet se æquare, vel præferre in gloria his qui sunt multo eo majores: puta plebeus homo rex, vel etiam rex plebeo; 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, accidiæ hoc

(a) Ita cod. Terrac. & Alcan. cum tñrio passim. Al. inducantur.

## ARTICULUS II.

Utrum contentio sit filia inanis gloriæ.  
*In 2. quæst. cxxxix. art. 2. & mal. quæst. ix. art. 3. corp. & ad 4.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod contentio non sit filia inanis gloriæ. Contentio enim affinitatem habet ad zelum: unde dicitur I. ad Corinth. iiii. 3. *Cum sit inter vos zelus, & contentio, nonne caritales estis, & secundum hominem ambulatis?* Zelus autem ad invidiam pertinet. Ergo contentio ex invidia magis oritur.

2. Præterea. Contentio cum clamore quodam est. Sed clamor ex ira oritur, ut patet per Gregorium XXXI. Moral. (cap. xviii. ad fin.) Ergo & contentio oritur ex ira.

3. Præterea. Inter alia scientia videtur esse materia superbiæ, & inanis gloriæ, secundum illud I. ad Corinth. viii. 1. *Scientia inflat.* Sed contentio pierquam provenit ex defectu scientiæ, per quam præcipue veritas cognoscitur, non impugnatur. Ergo contentio non est filia inanis gloriæ.

Sed contra est auctoritas Gregorii XXXI. Moral. (loc. cit.)

Respondens dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) discordia est filia inanis gloriæ, eo quod discordantiam uterque in sensu proprio stat, & unus alteri non acquiescit. Proprium autem superbiæ est & inanis gloriæ, propriam excellentiam querere. Sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc quod stans corde in propriis: ita contentiones sunt aliqui ex hoc quod unusquisque verbo id quod sibi videtur defendit.

Et ideo eadem ratione ponitur contentio filia inanis gloriæ, sicut (a) & discordia.

Ad primum ergo dicendum, quod contentio, sicut & discordia, habet affinitatem cum invidia, quantum ad recessum ejus a quo aliquis discordat, vel cum quo contendit: sed quantum ad id in quo sinit ille qui contendit, habet convenientiam cum superbiâ, & inani gloria, in quantum scilicet in proprio sensu stat, ut supra dictum est (q. xxxvi. art. 2. ad 1.)

Ad secundum dicendum, quod clamor assumitur in contentione, de qua loquimur, ad finem impugnanæ veritatis: unde non est principale in contentione. Et ideo non oportet quod contentio ex eodem derivetur ex quo derivatur clamor.

Ad tertium dicendum, quod superbiâ, & inanis gloria occasione sunt præcipue a bonis etiam sibi contrariis, puta cum de humilitate aliquis superbit: est enim hujus-

(a) Ita codices passim. Editi nonnulli & discordia.

modi derivatio non per se, sed per accidens: secundum quem modum nihil prohibet contrarium a contrario oriri. Et ideo nihil prohibet ea que ex superbiâ, vel inani gloria per se & directe oriuntur, causari ex contrariis eorum ex quibus occasionaliter superbiâ oritur.

## QUÆSTIO XXXIX.

## De schismate,

in quatuor articulis divisa.

**A**deinde considerandum est de vitis oppositis paci, pertinentibus ad opus, que sunt schisma, rixa, seditio, & bellum.

Primo, ergo circa schisma quaeruntur quatuor.

Primo utrum schisma sit speciale peccatum.

Secundo, utrum sit gravius infidelitate.

Tertio, de potestate schismaticorum.

Quarto, de poena eorum.

## ARTICULUS I.

Utrum schisma sit peccatum speciale.

*W. dist. xlii. quæst. 11. art. 1. ad 2.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod schisma non sit peccatum speciale. Schisma enim, ut Pelagius I. Papa (epist. ad Victor. & Panerat. Tom. V. Concil. & hab. cap. Schisma xxiv. quæst. 1.) dicit, *scissuram sonat.* Sed omne peccatum scissuram quandam facit, secundum illud Isa. lxx. 2. *Peccata vestra dividerunt inter vos & Deum vestrum.* Ergo schisma non est speciale peccatum.

2. Præterea. Illi videntur esse schismatici qui Ecclesie non obediunt. Sed per omne peccatum sit homo inobediens præceptis Ecclesie: quia peccatum, secundum Ambrosium (Lib. de paradiso cap. viii. parum ante med.) *est egrediens inobediendi 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 (Lib. XX. cap. lvi. in princ. & Lib. II. contra Creicon. cap. xv. a med.) distinguit inter schisma, & hæresim, dicens, *quod schisma est eadem opinantem, atque eadem ritum colentem, quo ceteri, solo congregationis delectari desidio; hæresis vero diversa opinatur ab his que ca-*

tholica credit Ecclesia. Ergo schisma non est generale peccatum.

Respondens dicendum, quod, sicut Isidorus dicit in Lib. VIII. Etymolog. (cap. lxi.) *nomen schismatis a scissura animorum vocatum est:* scilicet autem unitati opponitur: unde peccatum schismatis dicitur quod directe & 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; que non solum alteram personam alteri uniti spirituali dilectionis vinculo, sed etiam totam Ecclesiam in unitate spiritus.

Et ideo proprie schismatici dicuntur qui propria sponte, & intentione se ab unitate Ecclesie separant, que est unitas principalis: nam unitas particularis aliorum ad invicem ordinatur ad unitatem Ecclesie, sicut compositio singulorum membrorum in corpore naturali ordinatur ad totum corporis unitatem. Ecclesie autem unitas in duobus attenditur; scilicet in connectione membrorum Ecclesie ad invicem, seu communicatione; & iterum in ordine omnium membrorum Ecclesie ad unum caput, secundum illud ad Col. i. 18. *In fatis sensu carnis sue, & non tenet caput, ex quo totum corpus per nervos, & conjunctiones subministratur, & constructum, crescit in augmentum Dei.* Hoc autem caput est ipse Christus, cujus vicem in Ecclesia gerit summus Pontifex. Et ideo schismatici dicuntur qui subesse renunt summo Pontifici, & qui membris Ecclesie ei subiectis communicare recusant.

Ad primum ergo dicendum, quod divisio hominis a Deo per peccatum non est intenta a peccante; sed præter intentionem ejus accidit ex inordinata conversione ipsius ad commutabile bonum: & ideo non est schisma, per se loquendo.

Ad secundum dicendum, quod non obediens peccatis cum rebellionem quadam, constituit schismatis rationem. Dico autem *cum rebel'ont*, cum & pertinaciter præcepta Ecclesie contemnit, & iudicium ejus subire recusat. Hoc autem non facit quilibet peccator: unde non omne peccatum est schisma.

Ad tertium dicendum, quod hæresis, & schisma distinguuntur secundum ea quibus utrumque per se & directe opponitur. Nam hæresis per se opponitur fidei; schisma autem per se opponitur unitati ecclesiasticæ caritatis. Et ideo sicut fides, & caritas sunt diversæ virtutes, quamvis quicumque caret fide, careat cari-

tate; ita etiam schisma, & hæresis sunt diversa vitia, quamvis quicumque est hereticus, sit etiam schismaticus; sed non convertitur. Et hoc est quod Hieronymus dicit in epist. ad Tit. (sup. illud cap. 111. *Hereticus hominem &c.*) *Inter schisma, & hæresim hoc interesse arbitror, quod heresi perversum dogma habet, schisma ab Ecclesia separat.* Et tamen sicut amissio caritatis est via ad amittendam fidem, secundum illud I. Timoth. i. 6. *A quibus quidam aberraverunt, scilicet caritate, & illis hujusmodi, conversi sunt in vanitatem:* ita etiam schisma est via ad hæresim. Unde Hieronymus ibidem subdit, *quod schisma a principio aliqua in parte potest intelligi diversum ab hæresi, certum nullum schisma est quod non sibi aliquam hæresim assignat, ut recte ab Ecclesia recepte videatur.*

## ARTICULUS II.

Utrum schisma sit gravius peccatum infidelitatis,

*W. dist. xlii. quæst. 11. art. 2. ad 4. & mal. quæst. 11. art. 10. ad 4.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod schisma gravius peccatum sit quam infidelitas. Majus enim peccatum gravitatem poenæ punitur, secundum illud Deut. xxv. 2. *Pro mensura peccati erit & plagam indus.* Sed peccatum schismatis gravius invenitur punitur quam etiam peccatum infidelitatis, sive idololatriæ: legitur enim Exod. xxxi. quod propter idololatriam sunt aliqui humana manu gladio interfecti; de peccato autem schismatis legitur Num. xvi. 30. *Si novam rem fecerit Dominus, ut aperiret terra os suum deglutat eos, & omnia que ad illos pertinent, descenduntque viventes in infernum;* scilicet, quod blasphemaverunt Dominum Deum: decem etiam Tribus, que vitio schismatis a regno David recesserunt, sunt gravissime punite, ut habetur IV. Reg. xvii. Ergo peccatum schismatis est gravius peccato infidelitatis.

2. Præterea. Bonum multitudinis est majus, & divinius quam bonum unius, ut patet per Philosophum in I. Ethic. (cap. 12.) 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. Majori malo majus bonum opponitur, ut patet per Philosophum in VIII. Ethic. (cap. x. cir. princ.) Sed schisma opponitur caritati, que est major virtus quam fides, cui opponitur infidelitas, ut ex pre-

2. Præterea. Vita capitalia videntur esse leviora quam illa quæ ex eis oriuntur: dicit enim Gregorius XXXI. Moral. (cap. xvii. sub fin.) *Prima vitia decepta menti quasi sub quadam ratione se inferunt: sed quæ sequuntur, dum mentem ad immoderantiam perturbant, quasi legitime clamore mentem convulsant.* Sed invidia videtur esse gravissimum peccatum: dicit enim Gregorius V. Moral. (cap. xxxi. ante med.) *Quamvis per omne vitium quod perpetratur, humano cordi antiqui hostis virus infundatur, in hac tamen iniquitate tota sua viscera supponit contumacia, & impingenda malitia pellem vitium.* Ergo invidia non est vitium capitale.

3. Præterea. Videtur quod inconvenienter ejus filia assignentur à Gregorio XXXI. Moral. (cap. xvii. à med.) ubi dicit, quod ex invidia oritur odium, *insulario, detestatio, exultatio in adversis proximi, & afflictio in prosperis.* Exultatio enim in adversis proximi, & afflictio in prosperis idem videtur esse quod invidia, ut ex præmissis patet (art. præc.) Non ergo ista debent poni ut filie invidiæ.

Sed contra est auctoritas Gregorii XXXI. Moral. (loc. cit.) qui ponit invidiam vitium capitale, & ei prædictas filias assignat.

Respondeo dicendum, quod sicut accidia est tristitia de bono spirituali divino, ita invidia est tristitia de bono proximi. Dicitur est autem supra (quest. præc. art. 2.) accidiam esse vitium capitale ea ratione quia ex accidia homo impellitur ad aliqua facienda, vel ut fugiat tristitia, vel ut tristitia satisfaciatur.

Unde eadem ratione invidia ponitur vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in XXXI. Moral. (cap. xv. vers. fin.) *Capitalis vitia tota sibi cognatione junguntur, ut non nisi unum de altera proferatur.* Prima namque superbia soboles inanis est gloria, que dum oppressum mentem corrumpit, mox invidiam generat: 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 Lib. de summo bono (lib. l.) Different. cap. xxxv. circa med. Vid. sup. quest. xxv. art. 4. arg. 3.) neque à Cassiano in Lib. V. de institutis cenobiorum (cap. 1.)

Ad secundum dicendum, quod ex verbis illis non habetur quod invidia sit maximum peccatorum; sed quod quando diabolus invi-

(a) Ita cod. Tarrac. Alcan. & Paris. & editi recentiores. Al. aliquid tamquam principium, & aliquid tamquam terminus, intermediis amissi.

diam suggerit, ad hoc hominem inducit quod ipse principaliter in corde habet: quia, sicut ibi (Lib. V. Mor. Greg. cap. xxxi. ante med.) inducitur consequenter, *invidia diaboli in introitu in orbem terrarum.* (Sap. 11. 24.) Est tamen quedam invidia que inter gravissima peccata computatur, scilicet invidiam fratrem gratie, secundum quod alii quis dolet de ipso augmento gratie Dei, non solum de bono proximi. Unde ponitur peccatum in Spiritum Sanctum: quia per hanc invidiam homo quodammodo invidet Spiritui Sancto, qui in suis operibus glorificatur.

Ad tertium dicendum, quod numerus filiarum invidiæ sic potest sumi: quia in contra invidiæ est (a) aliquid tamquam principium, & aliquid tamquam medium, & aliquid tamquam terminus. Principium quidem est ut aliquis diminuat gloriam alterius vel in occulto, & sic est *insulario*, vel manifeste, & sic est *detestatio*. Medium autem est, quia aliquis intendens diminuire gloriam alterius, aut potest, & sic est *exultatio in adversis*; aut non potest, & 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 (quest. xxxiv. art. 6.) Afflictio autem in prosperis proximi uno modo est ipsa invidia, in quantum scilicet aliquis tristatur de prosperis alicujus secundum quod habent gloriam quandam; alio vero modo est filia invidiæ, secundum quod prospera proximi eveniunt contra conatum invidiæ, qui nititur impedire. Exultatio autem in adversis non est directè idem quod invidia, sed ex ea sequitur: nam ex tristitia de bono proximi, que est invidia, sequitur exultatio de malo ejusdem.

### QUÆSTIO XXXVII.

De discordia, que opponitur paci,

in duos articulos divisa.

**D**Einde considerandum est de peccatis que opponuntur paci: & primo de discordia, que est in corde; secundo de contentione, que est in ore: tertio de his que pertinent ad opus, scilicet de schismate, rixa, & bello, ac seditione.

Circa primum queruntur duo.

Primo, utrum discordia sit peccatum.

Secundo, utrum sit filia inanis gloriæ.

AR-

### ARTICULUS I.

Utrum discordia sit peccatum.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod discordia non sit peccatum. 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, & ipse peccat. Sed inducere inter aliquos discordiam non videtur esse peccatum: dicitur enim Act. xx. 1. 6, quod sciens Paulus quia una pars esset Sadduceorum, & altera Phariseorum, exclamavit in concilio: *Viri fratres, ergo Phariseus sum, & filius Phariseorum: de spe, & de resurrectione mortuorum ego iudicor. Et cum hoc dixisset, facta est discussio inter Phariseos, & Sadduceos.* Ergo discordia non est peccatum.

3. Præterea. Peccatum, præcipue mortale in sanctis viris non invenitur. Sed etiam in sanctis viris invenitur discordia: dicitur enim Act. xv. 39. *Facta est discussio inter Paulum, & Barnabam, ita ut discederent ab invicem.* Ergo discordia non est peccatum, & maxime mortale.

Sed contra est quod ad Gal. v. *discordias, id est discordias, ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur: Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Nihil autem excludit à regno Dei nisi peccatum mortale. Ergo discordia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod discordia concordie opponitur. Concordia autem, ut supra dictum est (quest. xx. art. 1. & 3.) ex caritate causatur, in quantum scilicet caritas multorum corda conjungit 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, & motibus dicitur esse id quod est secundum intentionem. Unde per se discordat aliquis à proximo quando scienter, & ex intentione dissentit à bono divino, & proximo bono, in quo debet consentire: & hoc est peccatum mortale ex suo genere, propter contrarietatem ad caritatem; licet primi motus huius discordie propter imperfectionem actus sint peccata venialia.

S. Th. Op. Tom. III.

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 que sunt de necessitate salutis, vel pertinacia indebite adhibeatur; cum etiam supra dictum sit (quest. xxxix. art. 1. & art. 3. ad 2.) quod concordia, que 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 à bono alterius, & uterque quod diligit bonum propium.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas unius hominis secundum se considerata non est regula voluntatis alterius; sed in quantum voluntas proximi inheret voluntati Dei, sic per consequens regula regulata secundum propriam regulam. Et ideo discordare à tali voluntate est peccatum, quia per hoc discordatur à regula divina.

Ad secundum dicendum, quod sicut voluntas hominis adhaerens Deo est quædam regula recta, à qua peccatum est discordare; ita etiam voluntas hominis Deo contraria, est quædam perversa regula, à qua bonum est discordare. Facere ergo discordiam, per quam tollitur bona concordia, quam caritas facit, est grave peccatum: unde dicitur Proverb. vi. 16. *Sex sunt que odit Dominus, & septimum detestatur anima ejus: & 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 posuit diffusionem inter eos qui erant concordēs in malo: nam & Dominus de se dicit Math. x. 34. *Non venit pacem mittere, sed gladium.*

Ad tertium dicendum, quod discordia quod fuit inter Paulum & Barnabam, fuit per accidens, & 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 que sunt de necessitate salutis. Quamvis hoc ipsum fuerit ex divina providentia ordinatum propter utilitatem inde consequentem.

Bb

AR-

ARTICULUS II. 218

Utrum discordia sit filia inanis gloriæ.

Insp. & quæst. cxxxvii. arti. 5. mal. quæst. ix. arti. 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod discordia non sit filia inanis gloriæ. Ira enim est aliquid vitium ab inani gloria. Sed discordia videtur esse filia iræ, secundum illud Proverb. xv. 18. Vir iracundus provocat rixam. Ergo non est filia inanis gloriæ.

1. Præterea, Augustinus super Joan. (tract. cxxxii. inter med. & fin.) exponens illud quod habetur Joan. vii. Nondum venit spiritus datus, dicitur. Livor separavit caritas jungit. Sed discordia nihil est aliud quam quedam separatio voluntatum. Ergo discordia procedit ex livore, id est invidia, magis quam ex inani gloria.

2. Præterea, illud ex quo multa mala oriuntur, videtur esse vitium capitale. Sed discordia est huiusmodi: quia super illud Matth. xxi. Omne regnum contra se divisum desolabitur, dicit Hieronymus (scilicet super illud, Si satanas satanam serviet): Quo modo concordia parvæ res crescunt, sic discordia maxime dilabuntur. Ergo ipsa discordia debet poni vitium capitale magis quam filia inanis gloriæ.

Sed contra est autoritas Gregorii XXXI. Moral. (cap. xvi. a. med.)

Respondeo dicendum, quod discordia importat quandam disgregationem voluntatum, in quantum scilicet voluntas unius fiat in uno & voluntas alterius fiat in altero. Quod autem voluntas alicujus in proprio sita, provenit ex hoc quod aliquis ea que sunt sua, præfert his que sunt aliorum: quod cum inordinatè sit, pertinet ad superbiam, & inanem gloriam.

Et ideo discordia, per quam unusquisque sequitur quod suum est, & recedit ab eo quod est alterius, ponitur filia inanis gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod rixa non est idem quod discordia: nam rixa consistit in exteriori opere, unde convenienter causatur ab ira, que movet animum ad nocendum proximo; sed discordia consistit in disjunctione morum voluntatis, quam facit superbia, vel inanis gloria, ratione jam dicta (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod in discor-

(a) Ita Garcia, Theologi, Nicolaus, & edit. Parac. Edit. autem Rom. cum cod. Alcan. alia que: consideratur quidem ut terminus a quo, recessus à voluntate alterius, & quantum ad hoc causatur ex invidia; ut terminus autem ad quem, accessus ad id quod est sibi proprium. (b) Vulgata videtur esse,

dia (a) consideratur quid ut terminus a quo, hoc est recessus à voluntate alterius, & quantum ad hoc causatur ex invidia: consideratur etiam quid ut terminus ad quem, hoc est accessus ad id quod est sibi proprium; & quantum ad hoc causatur ex inani gloria. Et quia in quolibet motu terminus ad quem est prior termino a quo (finis enim est prior principio) potius ponitur discordia filia inanis gloriæ quam invidiæ; licet ex utraque oriatur potest secundum diversas rationes, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ideo concordia parvæ res crescunt, & per discordiam maxime dilabuntur, quia virtus quanto est magis unita, tanto est fortior, & per separationem diminuitur, ut dicitur in Lib. de causis (propof. 17.) Unde patet quod hoc pertinet ad proprium effectum discordiæ, que est divisio voluntatum; non autem pertinet ad originem diversorum vitiorum à discordia, per quod habet rationem vitii capitalis.

QUÆSTIO XXXVIII.

De contentione,

in duobus articulis divisa.

Deinde considerandum est de contentione: & circa hoc quaeruntur duo.

Primo, utrum contentio sit peccatum mortale.

Secundo, utrum sit filia inanis gloriæ.

ARTICULUS I. 219

Utrum contentio sit peccatum mortale.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod contentio non sit peccatum mortale. Peccatum enim mortale in viris spiritualibus non invenitur in quibus tamen invenitur contentio, secundum illud Lucæ xxi. 24. Facta est contentio inter discipulos Iesu, qui eorum (b) esset magis. Ergo contentio non est peccatum mortale.

2. Præterea, Nulli bene disposito debet placere peccatum mortale in proximo. Sed dicit Apostolus ad Philip. i. 17. Quidam ex contentione Christum annuntiant: & postea subdit: Et in hoc gaudeo, sed & gaudeo. Ergo contentio non est peccatum mortale.

3. Præterea, Coningit quod aliqui vel in iudicio, vel in disputatione contendunt,

non (a) Ita Garcia, Theologi, Nicolaus, & edit. Parac. Edit. autem Rom. cum cod. Alcan. alia que: consideratur quidem ut terminus a quo, recessus à voluntate alterius, & quantum ad hoc causatur ex invidia; ut terminus autem ad quem, accessus ad id quod est sibi proprium.

non aliquo animo malignandi, sed potius intendentes ad bonum, sicut illi qui contra hereticos disputando contendunt: unde super illud I. Reg. xvi. dicitur quodam modo dicit Glossa (ordin.) Catholici contra hereticos contentiones non commovent, nisi prius ad certamen provocentur. Ergo contentio non est peccatum mortale.

4. Præterea, Job videtur cum Deo contendisse, secundum illud Job xxxix. 32. Numquid qui contendit cum Deo, tam facile conquist? Et tamen Job non peccavit mortaliter: quia Dominus de eo dicit: Non est locutus rebellionem contra me, sicut servus meus Job, ut habetur Job. ult. 7. Ergo contentio non semper est peccatum mortale.

Sed contra est quod contrariatur præcepto Apostoli, qui dicit II. ad Timoth. ii. 24. Nihil verbi contentione: & Galat. v. contentio numeratur inter opera carnis, que qui agunt, regnum Dei non possidebunt, ut ibidem dicitur. Sed omne quod excludit à regno Dei, & 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: & propter hoc etiam cum oratio alicujus per contraria se diffundit, vocatur contentio: quia ponitur unus color rhetoricus à Tullio, qui dicit (Lib. IV. Rhet. ad Heren. inter princ. & med.) Contentio est cum ex contrariis verbis oratio efficitur hoc patet. Habet assensio, id est adulatio, secunda principia, eadem exitus amissionis affert.

Contrarietas autem locutionis potest attendi dupliciter: uno modo quantum ad intentionem contententis, alio modo quantum ad modum. In intentione quidem considerandum est, utrum aliquis contrarietur veritati, quod est vitiosabile, vel falsitati, quod est laudabile. In modo autem considerandum est, utrum talis modus contrariandi conveniat & personis, & negotiis, quia hoc est laudabile; unde Tullius dicit in Ill. Rhet. (ad Heren. a. med.) quod contentio est (a) oratio peris ad confirmandum, & consultantem accomodata: vel excedat convenientiam personarum, & negotiorum; & sic contentio est vitiosabilis.

Si ergo accipiatur contentio, secundum quod importat impugnationem veritatis, & inordinatum modum, sic est peccatum mortale: & hoc modo definit Ambrosius contentionem, dicens: (hab. in Glossa ordin. Rom. i. sup. illud, Homicidii, contentiones, nec ex Ambrosio occurrat, sed velut ex An. s. To. Op. Tom. III.

(a) Ita cod. Tarac. Alcan. & Paris. cum ceteris passim. Al. oratio alicujus.

selmo notatur in Glossa nova: Contentio est impugnatione veritatis cum confidenti clamore. Si autem contentio dicitur impugnatione falsæ veritatis cum debito acrimonia, sic contentio est laudabilis. Si autem accipiatur contentio, secundum quod importat impugnationem falsitatis cum inordinato modo, sic potest esse peccatum mortale, nisi forte teneat inordinatio fiat in consentiendo, quod ex hoc generatur scandalus alicui. Unde & Apostolus, cum dicit II. ad Timoth. ii. 14. Nihil verbi contentione, subdit: Ad nihil verbi, nisi ad subversionem audientium.

Ad primum ergo dicendum, quod in discipulis Christi non erat contentio cum intentione impugnationis veritatis: quia unusquisque defendebat quod sibi verum videbatur, etiam tamen in eorum contentione inordinatio, quia contendebat in id, quo non erat potest defendendum, scilicet de primis hominibus, quod enim erant spirituales, sicut Glossa ibidem dicit: (colligitur ex Beza. Lib. VI. tormenti. in Luc. cap. xxi.) unde Damianus consequenter eos compellit.

Ad secundum dicendum, quod illi qui ex contentione Christum predicabant, reprehensibiles erant, quia quosdam impugnantem veritatem fidei, sed eam predicantem impugnantem tamen veritatem quantum ad hoc quod peccabant se sequitur pressuram a populo, & iram fidei dei predicanti. Unde Apostolus non gaudet de eorum contentione, sed de fidei qui ex hoc proveniebat: scilicet quod Christus annuntiabatur: quia ex malis etiam occasione licet subs sequuntur bona.

Ad tertium dicendum, quod secundum completam rationem contentiois, prout est peccatum mortale, illis in iudicio contentio qui impugnat veritatem iustitiae, & in disputatione contentio, qui intendit impugnatem veritatem doctrinæ. Et secundum hoc catholici non contendunt contra hereticos, sed potius e converso. Si autem accipiatur contentio in iudicio, vel disputatione secundum imperfectam rationem, scilicet secundum quod impugnat quandam acrimoniam locutionis, sic non semper est peccatum mortale.

Ad quartum dicendum, quod contentio sibi sumitur communiter pro disputatione. Dixerat enim Job cap. xlii. 3. Ad Omnipotentem loquar, & disputare cum Deo curio; non tamen intendens neque veritatem impugnatem, sed inquirere, neque circa banc inquisitionem aliqua inordinatio vel animi, vel vocis vitiositas.

(a) Ita cod. Tarac. Alcan. & Paris. cum ceteris passim. Al. oratio alicujus.

hoc contra nostram voluntatem; & inde causatur tristitia. Similitudo autem delectationem causat, in quantum concordat voluntati.

Ad tertium dicendum, quod nullus conatur ad ea in quibus est multum deficiens: & ideo cum aliquis in hoc eum excedat, non invidet; sed si modicum deficiat, videtur quod ad hoc pertingere possit, & sic ad hoc conatur: unde si frustratur ejus conatus propter excessum gloriæ alterius, tristatur. Et inde est quod amatores honoris sunt magis invidi: & similiter etiam pusillanimes sunt invidi, quia omnia reputant magna: & quicquid boni alieni accidat, reputant se in magno superato esse. Unde & Job v. 2. dicitur *Parvulum occidit invidia*: & Gregorius dicit in V. Moral. (cap. xxxi. in princ.) quod *invidia non possunt nisi eis quos nobis in aliquo meliores putamus.*

Ad quartum dicendum, quod memoria preteritorum bonorum, in quantum fuerint habita, delectationem causat; sed in quantum sunt amissa, causat tristitiam; & in quantum ab aliis habeantur, causat invidiam: quia hoc maxime videtur gloriæ proprie derogare. Et ideo dicit Philosophus in II. Rhetor. (cap. x. a med.) quod senes invident junioribus; & illi qui multum expenderunt ad aliquid consequendum, invident hiis qui parvis expensis illud sunt consecuti: dolent enim de amissione suorum bonorum, & de hoc quod alii consecuti sunt bona.

ARTICULUS II. 214

Utrum invidia sit peccatum.

Inf. quæst. clviii. art. 1. cor. & mal. quæst. 2. art. 1. & in Psal. lvi. in princ.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod invidia non sit peccatum. Dicit enim Hieronymus ad Lætam de instructione filie: *Habeat socias, cum quibus discat, quibus invidiat, quarum laudibus moderata.* Sed nullus est sollicitandus ad peccandum. Ergo invidia non est peccatum.

2. Præterea. Invidia est tristitia de alienis bonis, ut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. xiv.) Sed hoc quandoque laudabiliter fit: dicitur enim Proverb. xxxi. 2. *Cum tempus sumptuerint principatum, gemit pupillus.* Ergo invidia non est semper peccatum.

3. Præterea. Invidia zelum quemdam nominat. Sed zelus quidam est bonus, secundum illud Psalm. lxxviii. 10. *Zelus domus sue comedit me.* Ergo invidia non semper est peccatum.

4. Præterea. Pœna dividitur contra culpam. Sed invidia est quedam pœna: dicit

enim Gregorius V. Moral. (cap. xxxi. ante med.) *Cum de vitium cor livoris putres corapevit, ipsa quoque exteriora indicant, quam graviter animum vesania infligit. Color quippe pallidus afficitur, oculi deprimentur, vici accenditur, membra friggunt, fit in cogitatione rabies, in dentibus stridor.* Ergo invidia non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur ad Galat. v. 26. *Non efficiamur inanis gloriæ cupidis, invicem provocantes, invicem invidentes.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) invidia est tristitia quadam de alienis bonis. Sed hæc tristitia potest contingere quatuor modis.

Uno quidem modo, cum aliquis dolet de bono alicujus, in quantum eo ex timetur noxamentum vel sibi ipsi, vel etiam aliis bonis; & talis tristitia non est invidia, ut dictum est (art. præc.) & potest esse sine peccato. Unde Gregorius XXII. Moral. (cap. vi. ante med.) ait: *Evadit plerumque iste ut non amissa caritate, & inimici non ruina lætificet, & risum ejus gloria sine invidiâ culpa consistet; cum & rursus eo quodam bene erigi credimus, & proficiente illo pierisque injusse opprimi formidamus.*

Alio modo potest aliquis tritari de bono alterius, non ex eo quod ipse habet bonum, sed ex eo quod nobis deest bonum illud quod ipse habet: & hoc proprie est zelus, ut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. xi. circ. princ.) Et si iste zelus sit circa bona honesta, laudabilis est, secundum illud I. Corinth. xiv. 1. *Emulsi in spiritualia.* Si autem sit de bonis temporalibus, potest esse cum peccato, & sine peccato.

Tertio modo aliquis tristatur de bono alterius, in quantum ille cui accidit bonum, est eo indignus: quæ quidem tristitia non potest oriri ex bonis honestis, ex quibus aliquis justus efficitur; sed, sicut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. ix.) est de divitiis, & de talibus quæ possunt provenire dignis, & indignis: & hæc tristitia secundum ipsum vocatur *invidia*, & 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 justa Dei ordinatione disponuntur, vel ad eorum correctionem, vel ad eorum damnationem: & hujusmodi bona quasi nihil sunt in comparatione ad bona futura, quæ servantur bonis. Et ideo hujusmodi tristitia prohibetur in Scriptura sacra, secundum illud Psalm. xxxvi. 1. *Non emulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem:* & alibi Psalm. lxxxi. 3. *Pene effugisti super gressus meos, quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum videri.*

Quarto modo aliquid tristatur de bonis alicujus, in quantum alter excedit ipsum in-

in bonis: & hoc proprie est invidia; & istud semper est pravum, ut etiam Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. x.) quia dolet de eo de quo est gaudium, scilicet de bono proximi.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi sumitur invidia pro zelo, quo quis debet incitari ad proficiendum cum melioribus.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de tristitia alienorum bonorum secundum primum modum.

Ad tertium dicendum, quod invidia differt a zelo, sicut dictum est (in corp. art.) Unde zelus aliquis potest esse bonus; sed invidia semper est mala.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquod peccatum ratione alicujus adjuncti penale esse, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxxvii. art. 2.) cum de peccatis ageretur.

ARTICULUS III. 215

Utrum invidia sit peccatum mortale.

Mal. quæst. 2. art. 2. & quæst. xi. art. 3. cor.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod invidia non sit peccatum mortale. 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 Trinit. (cap. xii.) 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. (cap. vii. circ. med.) *Vidi ego, & expertus sum zelantem puerum: nondum loquebatur, & intuebatur pallidus amaro aspectu collataneum suum.* Ergo invidia non est peccatum mortale.

3. Præterea. Omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed invidia, quæ est quedam passio, ut patet per Philosophum II. Rhet. (cap. ix. circ. princ.) Ergo invidia non est peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur Job v. 2. *Parvulum occidit invidia.* Nihil autem occidit spiritaliter nisi peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod invidia ex genere suo est peccatum mortale.

Genus enim peccati ex objecto consideratur. Invidia autem secundum rationem sui objecti contrariatur caritati, per quam est vita anime spiritualis, secundum illud I. Joan. iii. 14. *Non scimus quomodo transiit sanguis de morte ad vitam quoniam diligimus fratrem.* Utriqueque autem objectum caritatis & invidiæ, est bonum proximi; sed secundum

(a) Ita optime mss. & edidit passim. Al. deest non.

contrarium motum: nam caritas gaudet de bono proximi; invidia autem de eodem tristatur, ut ex supradictis patet (art. 1. huj. quæst.) Unde manifestum est quod invidia ex suo genere est peccatum mortale.

Sed, sicut supra dictum est (quæst. xxxv. art. 3. & 1. 2. quæst. lxxxii. art. 3. ad 1.) in quolibet genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus in sensualitate existentes, qui sunt peccata venialia, sicut in genere adulterii primus motus concupiscentiæ, & in genere homicidii primus motus iræ: ita etiam in genere invidiæ inveniuntur aliqui primi motus, quandoque etiam in viis perfectis, qui sunt peccata venialia.

Ad primum ergo dicendum, quod motus invidiæ, secundum quod est passio sensualitatis, est quiddam imperfectum in genere actuum humanorum, quorum principium est ratio: unde talis invidia (a) non est peccatum mortale. Et similis est ratio de invidia parvulorum, in quibus non est usus rationis. Unde patet responso ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod invidia secundum Philosophum in II. Rhet. (cap. ix.) opponitur & nemesis, & misericordie, sed secundum diversa; nam misericordie opponitur directe, secundum contrarietatem principalis objecti: invidus enim tristatur de bono proximi; misericors autem tristatur de malo proximi: unde invidi non sunt misericordes, sicut ibidem dicitur, nec est converso. Ex parte vero ejus de cuius bono tristatur invidus, opponitur invidia nemesis: nemescus enim tristatur de bono indigne agentium, secundum illud Psalm. lxxxiii. 3. *Zelavi super iniquos, pacem peccatorum videri:* invidus autem tristatur de bono eorum qui sunt digni. Unde patet quod prima contrarietas est magis directa quam secunda. Misericordia autem quædam virtus est, & caritatis proprius effectus. Unde invidia misericordie opponitur, & caritati.

ARTICULUS IV. 216

Utrum invidia sit vitium capitale.

Sup. quæst. xxxix. art. 6. & mal. quæst. viii. art. 1. cor. & ad 5. & quæst. x. art. 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod invidia non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia distinguuntur contra filias capitalium vitiorum. Sed invidia est filia inanis gloriæ: dicit enim Philosophus in II. Rhet. (cap. x. circ. princ.) quod amatores honoris & gloriæ magis invident. Ergo invidia non est vitium capitale.

2. Præ-

milis patet (quæst. x. art. 2. & quæst. xxiii. art. 6.) Ergo schisma est gravior 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 pervertum dogma, ut patet ex auctoritate Hieronymi supra inducta (art. præc. ad 3.) 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 infinitæ, ita & infinitis modis variari possunt: unde eam quæritur in communi de duobus peccatis, quod sit gravior, intelligenda est quæstio de gravitate quæ attenditur secundum genus peccati. Genus autem, seu species peccati attenditur ex objecto, sicut ex suprascriptis patet (1. 2. quæst. lxxii. art. 1. & lxxiii. art. 3.) Et ideo illud peccatum quod majore bono contrariatur, ex suo genere est gravior, 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, & minus quam sit ipse Deus. Unde manifestum est quod peccatum infidelitatis ex suo genere est gravior, quam peccatum schismatis; licet possit contingere quod aliquis schismaticus gravior peccet quam quidam infidelis, vel propter majorem contemptum, vel propter majus periculum quod inducit, vel propter aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod populo illi manifestum erat jam per legem susceptam quod erat unus Deus, & quod non erant alii dii colendi; & hoc erat apud eos per multiplicia signa confirmatum: & ideo non oportebat quod peccantes contra hanc fidem per idololatram punirentur inlicita aliqua pena, sed solum communi. Sed non erat sic notum apud eos quod Moyses deberet esse semper eorum princeps: & ideo rebellantes ejus principatum oportebat miraculosa, & inconversa pena puniri.

Per potest dici, quod peccatum schismatis quandoque gravior est peccatum in populo illo qui erat ad seditiones, & schismata promptus, dicitur enim Efd. I. cap. 1. 15. (a) Civitas illa a diebus antiquis aduersum Regem rebellavit, & schismata, & peccata committunt in ea. Peena autem major, quandoque infligitur pro peccato magis consueto, ut supra habitum est (1. 2. quæst. cx. art. 2. ad 9.) nam poena sunt medicina quædam ad arcendum homines à peccato: unde tibi est major poenitas ad peccandum, debet severior poena adhiberi. Decem autem Tribus non solum fuerunt punite pro peccato schismatis, sed etiam pro peccato idololatricæ, ut ibidem dicitur.

Ad secundum dicendum, quod sicut bonum multitudinis est majus quam bonum unius, qui est de multitudines (b) ita est minus quam bonum extrinsecum, ad quod multitudine ordinatur, sicut bonum ordinis exercitus est minus quam bonum ducis: & similiter bonum ecclesiasticæ unitatis, cui opponitur schisma, est minus quam bonum veritatis diuine, cui opponitur infidelitas.

Ad tertium dicendum, quod caritas habet duo objecta: unum principale, scilicet bonitatem diuinam; & aliud secundarium, scilicet bonum proximi. Schisma autem, & alia peccata que sunt in proximum opponuntur caritati quantum ad secundarium bonum, quod est minus quam objectum fidei, quod est ipse Deus; & ideo illa peccata sunt minora quam infidelitas. Sed odium Dei, quod opponitur caritati, quantum ad principale objectum, non est minus. Tamen inter peccata que sunt in proximum, peccatum schismatis videtur esse maximum, quia est contra spirituale bonum multitudinis.

ARTICULUS III. 223

Utrum schismatici habeant aliquam potestatem.

Ill. P. quæst. xxix. art. 9. ad 2. l. 3. & IV. dist. xxv. quæst. 1. art. 2. & quæst. lxxiii. art. 16.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod schismatici habeant aliquam potestatem. Dicit enim Augustinus in Lib. I. contra Donatistas (cap. 1. cir. med.) Sicut redeunt ad Ecclesiam, qui priusquam redeant, baptizati sunt, non rebaptizantur: ita redeunt, qui priusquam redeant, ordinati sunt, non minus rursus ordinantur. Sed Ordo est potestas

(a) Vulgata: Urbs illa, urbs rebellis est, & nocens Regibus, & provincis, & bella committuntur in ea ex diebus antiquis. (b) Ita cum codicibus Turæc. Alcan. & Paris. Tholozæ, Nicolsi & edit. Paris. Ed. Rom. ita etiam bonum multitudinis, ad quod unus ordinatur, est minus quam bonum extrinsecum &c.

quædam. Ergo schismatici habent aliquam potestatem, quia retinent Ordinem.

Præterea. Augustinus dicit in Lib. de unico baptismo (seu Lib. VI. baptis. cont. Donatist. cap. v. cir. princ.) Potest sacramentum trahere separatim, sicut potest habere separatim. Sed potestas trahendi sacramentum est maxima potestas. Ergo schismatici, qui sunt ab Ecclesia separati, habent potestatem spirituales.

Præterea. Urbanus II. Papa (in Conc. ell. Placent. can. x. & hab. cap. Ordinationis 12. quæst. 12.) dicit: Ab Episcopis quædam carbolice ordinati, sed in schismate à Romanâ Ecclesia separati, qui consecrati sunt, eorum ad Ecclesiam unitatem redeunt: seruari præcipiis ordinibus, misericorditer suscipi iubemus, si eis vita, & scientia commendat. Sed hoc non esset, nisi spirituales potestas apud schismaticos remaneret. Ergo schismatici habent spirituales potestatem.

Sed contra est quod Cyprianus dicit in quadam epistola (11. Lib. IV. inter med. & fin.) & habetur vii. quæst. 1. Cap. Novatianus: Qui nec unitatem, inquit, spiritus, nec consensum pacis obseruat, & se ab Ecclesie vinculo, & sacerdotum collegio separat, nec Episcopi potestatem habere potest, nec honorem.

Respondeo dicendum, quod duplex est spiritualis potestas, una quidem sacramentalis, alia jurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est quæ per aliquam consecrationem confertur. Omnes autem consecrationes Ecclesie sunt immobiles, manent re quæ consecratur; sicut etiam patet in rebus inanimatis nam altare semel consecratum, non consecratur iterum, nisi fuerit dissipatum. Et ideo talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine qui per consecrationem eam est adeptus, quamdiu 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 mouetur à 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 jurisdictionalis est quæ exempli in iunctione hominis confertur: & talis potestas non immobilitate adheret: unde in schismaticis, & hereticis non manet: unde

(a) In LXX. Non vindicabit Eccl. Vulgata non confurgit duplex tribulatio. (b) Vulgata per hæc torquetur.

non possunt nec absolvere, nec excommunicare, nec indulgentias facere, aut aliquid hujusmodi: quod si fecerint, nihil est actum.

Cum ergo dicitur, tales non habere potestatem spirituales, intelligendum est vel de potestate secunda, vel si referatur ad primam potestatem, non est referendum ad ipsam essentiam potestatis, sed ad legitimum usum ejus.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. 224

Utrum sit conueniens poena schismaticorum ut excommunicentur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod poena schismaticorum non sit conueniens ut excommunicentur. Excommunicatio enim maxime separat hominem à communione sacramentorum. Sed Augustinus dicit in Lib. VI. contra Donatistas (cap. vi.) quod baptisina potest recipi à schismatico. Ergo videtur quod excommunicatio non est conueniens poena schismaticis.

Præterea. Ad fideles Christi pertinet ut eos qui sunt dispersi, reducant: unde contra quosdam dicitur Exech. xxxiv. 4. Quod abiectionem est, non reduxisti, quod perierat, non quæstisti. Sed schismatici conuenientius reducuntur per aliquos qui eis communicant. Ergo videtur quod non sit excommunicandi.

Præterea. Pro eodem peccato non infligitur duplex poena, secundum illud Nahum 1. 9. (a) Non iudicabit Deus bis in idisum. Sed pro peccato schismatis aliqui poena temporalis puniuntur, ut habetur xxi. quæst. v. (cap. Quali nos) ubi dicitur: Dixi in mundane leges statuerunt ut ab Ecclesie unitate dissoci, & ejus pacem perturbante, à sacralibus potestatibus comprimentur. Non ergo sunt puniendi per excommunicationem.

Sed contra est quod Num. xvi. 26. dicitur: Recedite à tabernaculis hominum iniquorum, qui scilicet schisma fecerunt, & nolite tangere ea quæ ad eos pertinent, ne involuamini in peccatis eorum.

Respondeo dicendum, quod per quæ peccat quis, (b) poena debet puniri, ut dicitur Sap. xi. 17. Schismaticus autem, ut ex didis patet (art. 1. huj. quæst.) in duobus peccat. In uno quidem, quia separat se à communione membrorum Ecclesie; & quantum ad hoc conueniens poena schismaticorum est ut excommunicentur.

In alio vero, quia subdi recitant capitulum





Ecclesie: & ideo quia coerceri nolunt per spiritalium potestatem Ecclesie, iustum est ut potestate temporalit coercerentur.

Ad primum ergo dicendum, quod baptismum à schismaticis recipere non licet nisi in articulo necessitatis: quia melius est de hac vite cum signo Christi exire, à quocumque deret etiam si sit Iudeus, vel Paganus, quam sine hoc signo, quod per baptismum confertur.

Ad secundum dicendum, quod per excommunicationem non interdicitur illa communicatio per quam aliquis falsis monitis divinis reducit ad Ecclesie unitatem; cum etiam ipsa separatio quodammodo eos reducat, dum de sua separatione confusi, quandoque ad penitentiam reducuntur.

Ad tertium dicendum, quod poena presentis vite sunt medicinales: & ideo quando una poena non sufficit ad coercendum hominem, superadditur altera; sicut & medici diversas medicinas corporales apponunt quando una non est efficax. Et ita Ecclesia, quando aliqui per excommunicationem insufficienter non reprimuntur, addibet coactionem brachii secularis; sed si una poena sit sufficiens, non debet alia adhiberi.

QUÆSTIO XL.

De bello.

In quatuor articulis divisim.

Deinde considerandum est de bello: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum aliquod bellum sit licitum.

Secundo, utrum clericis sit licitum bellare.

Tertio, utrum liceat bellantibus uti infidelis.

Quarto, utrum liceat in diebus festis bellare.

ARTICULUS I.

Utrum bellare sit semper peccatum.

Inf. quæst. xli. art. 1. ad 3. & quæst. xlii. art. 2. ad 1. & quæst. lxxvi. art. 8. ad 1.

Ad primum fit proceditur. Videtur quod bellare semper sit peccatum. Poena enim non infligitur nisi pro peccato. Sed bellantibus à Domino inducitur poena, secundum illud March. xxvi. 52. (a) Omnis qui accipit

(a) Vulgata omnes... acceperint... peribunt.

gladium, gladio peribit. Ergo omne bellum est illicitum.

Præterea. Quicquid contrariatur divino præcepto, est peccatum. Sed bellare contrariatur divino præcepto: dicitur enim Matth. v. 39. Ego autem dico vobis, non resistes malo: & Rom. xli. 19. dicitur: Non vos defendentes, carissimi, sed date locum ira. Ergo bellare semper est peccatum.

Præterea. Nihil contrariatur adiu vitutis nisi peccatum. Sed bellum contrariatur paci. Ergo bellum semper est peccatum.

Præterea. Omne exercitium ad rem licitam licitum est, sicut patet in exercitiis scientiarum. Sed exercitia bellorum, que fiunt in torneamentis, prohibentur ab Ecclesia: quia morientes in huiusmodi tyrocinis, ecclesiastica sepultura privantur. Ergo bellum videtur esse simpliciter peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in serm. de puero Centurionis (hab. epist. ad Marcellam aliquant. à med. & cap. Paratur xxiiii. quæst. 1.) Si Christiana disciplina omnia bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in Evangelio daretur, ut abicerent arma, seque militis omnino subtraherent. Dicitur autem eis: Non enim concutiatis, sicut contenti stipendii vestri. Quibus proprium stipendium sufficit præcepti, militas non prohibetur.

Respondetur 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 jus suum in iudicio superioris prosequi. Similiter etiam convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cum autem cura republice commissa sit Principibus, ad eos pertinet rem publicam civitatis, vel regni, seu provincie sibi subditæ tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud Apostoli ad Rom. xlii. 4. Non sine causa gladium portat: ministrus enim Dei est, vindicæ in ira ei qui male agit: ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde & Principibus dicitur in Psal. lxxxv. 4. Erigite pauperem, & egenum de manu peccatoris liberate. Unde Augustinus dicit contra Faustum (Lib. XXII. cap. lxxv. in prince) Ordo naturalis moralium paci a commotus hoc pedit, ut suscipiendi belli auctoritas, a que consilium peres Principis sit. Secundo requiritur causa iusta: ut scilicet illi qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus

in Lib. Qg. (sc. sup. Jos. quæst. xvi.) Iusta bella solent defendi que ulciscuntur injurias, si genti, vel civitati pleiunda est, que vel vindicare neglexerit quod à suis improbit factum est, vel reddere quod per injuriam ablatum est. Tertio requiritur ut sit intentio bellantium recta: quia scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vicietur. Unde Augustinus in Lib. de verbis Domini (hab. cap. apud xxiii. quæst. 1. sed ex August. non occurrit: ) Avidi veros Dei cultores etiam illa bella peccata sunt que non cupiditate, aut crudelitate, sed patris suam geruntur, ut mali coercerentur, & boni subleventur.

Potest autem contingere ut sit legitime auctoritas indicentis bellum, & causa iusta, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus in Lib. XXII. contra Faustum (cap. lxxiv.) Necesse cupiditas, ulciscendi crudelitas, impetator, & impetabilis animus, servas rebellandi, libido dominandi, & si qua sunt similia, hæc sunt que in bellis iure culpantur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (Lib. XXII. cont. Faust. cap. lxx. ad fi.) ille accipit gladium qui nulla superiori, aut legitima potestate, aut iubente, vel concedente, in sanguinem aliorum armatur. Qui vero ex auctoritate Principis, vel iudicis (si sit persona privata) vel ex zelo iustitie, quasi ex auctoritate Dei (si sit persona publica) gladio utitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commissio utitur: unde et poena non debetur. Nec tamen illi etiam qui cum peccato gladio utuntur, semper gladio occiduntur; sed ipsi suo gladio semper pereunt: quia pro peccato gladii æternaliter puniuntur, nisi peniteant.

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi præcepta, sicut Augustinus dicit in Lib. I. de serm. Domini in monte (cap. xix.) semper sunt servanda in preparatione animi, ut scilicet semper homo sit paratus non resistere, vel se non defendere, (a) si opus fuerit. Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, vel etiam illorum cum quibus pugnatur. Unde Augustinus dicit in epist. ad Marcellinum (à med.) agenda sunt multa etiam cum inimicis benigna quodam aspectu pietatis. Nam cum licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur: quoniam nihil est infelicitate (b) felicitate peccantium, qua penalis auctoritate impunitas, & mala voluntas, velut hostis interior rebelatur.

Ad tertium dicendum, quod etiam illi qui iuste bella gerunt, pacem intendunt; & ita S. Tho. Op. Tom. III.

paci non contrariantur, nisi male, quam Dominus non venit misere in terram, ut dicitur Mach. x. Unde Augustinus dicit ad Bonifacium (epist. clxxxix. al. ccv. à med.) Non queri ut pax, ut bellum (c) executionem, sed bellum pacem, ut pax acquiritur. Ista ergo bellando pacem, ut eos quos expugnat, ad pacem utilitatem vincendo perducatur.

Ad quartum dicendum, quod exercitia hominum ad res bellicas spectantia non sunt universaliter prohibita; sed inordinata exercitia, & periculosa, ex quibus occisiones, & depredeationes proveniunt. Apud antiquos autem exercitationes ad bella sine huiusmodi periculis erant: & ideo vocabantur meditationes armorum, vel bella sine sanguine, ut per Hieronymum patet in quadam epist. (sed non occurrit. De his Veget. Lib. I. de re milit. à princ. per multa cap. & Lib. II. cap. xxxiii.)

ARTICULUS II.

Utrum clericis, & Episcopis sit licitum pugnare.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod clericis, & Episcopis liceat pugnare. Bella enim intantum sunt licita, & iusta, ut dictum est (art. præc.) in quantum tuentur pauperes, & totam republicam ab hostium injuriis. Sed hoc maxime videtur ad prelatos pertinere: dicit enim Gregorius in quadam homilia (xvi. in Evang. aliquant. à princ.) Lupus super oves venit, cum quilibet infidelis, & raptor fideles quosque atque humiles opprimis. Sed is qui pastor videbatur esse, & non erat, relinquens oves, & fugit: quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere eis infidelibus non potest. Ergo prelati, & clericis licitum est pugnare.

Præterea. xxiii. quæst. viii. (cap. Igitur) Leo Papa (IV.) scribit: Cum spe ad-versa à Saracenis paribus pervenerint nostris, quidam in Romanorum portum Saraceni clam furiveque ventros esse dicebant: pro quo nostrum congressum precipimus populum; inarritumque ad istos descendere decernimus. Ergo Episcopis licet ad bella procedere.

Præterea. Eiusdem rationis esse videtur quod homo aliquid faciat, & quod facienti consentiat, secundum illud Rom. ix. 32. Non solum digni sunt morte qui faciunt, sed & qui consentiunt facientibus. Maxime autem consentit qui ad aliquid faciendum alios inducit. Licet enim autem est Episcopis, & clericis inducere alios ad bella procedenda.

Contra. S. Tho. Op. Tom. III.

(a) Ita codd. Camer. Alcan. & Paris. & edidit. perique. A. si opus non fuerit. (b) Infelicitate, item facilitate. (c) Ita cum inf. & veteribus edit. Nicolajus. Edit. Patav. 1712. ex Augustino exciderat.

ad bellandum: dicitur enim xxviii. quæst. viii. (cap. Hortatu) quod hortatu, & precibus Adriani Romani urbis Episcopi, Carolus bellum contra Longobardos suscepit. Ergo etiam eis licet pugnare.

4. Præterea. Illud quod est secundum se honestum, & meritum, non est illicitum prælati, & clericis. Sed bellare est quandoque & honestum, & meritum: dicitur enim xxiii. quæst. viii. (cap. Omni timore) quod si aliquis pro veritate, fidei, & salute parit, ac defensionem Christianam meruerit facere, à Deo callosa propium, confectio. Ergo licitum est Episcopis, & clericis bellare.

Sed contra est quod Petro in persona Episcopatum, & clericorum dicitur Math. xxvi. 52. Convertite gladium vestrum in vaginam. Non ergo licet eis pugnare.

Respondet dicendum, quod ad bonum societatis humane plura sunt necessaria. Diversa autem à diversis sunt, & expeditius aguntur quam ab uno, ut patet per Philosophum in sua Polit. (Lib. I. cap. 7. circa med.) & quædam negotia sunt adeo sibi repugnantia, ut convenienter simul exerceri non possint: & ideo illis qui majoribus deputantur, prohibentur minores sicut secundum leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdicitur infantibus, Juris Lib. XXV. cap. xv. nam 8.

Bellica autem exercitia maxime repugnant illis officiis quibus Episcopi, & clerici deputantur, propter dicto. Primo quidem generali ratione, quia bellica exercitia maximas inquietudines habent: unde multum impediunt animam à contemplatione divinorum, & laude Dei, & oratione pro populo: quæ ad officium pertinent clericorum. Et ideo sicut negotiationes, propter hoc quod nimis implicent animum, interdicitur clericis: ita & bellica exercitia, secundum illud II. ad Timoth. 11.

Ad. Non militans Deo implicat se secularibus negotiis. Secundo propter specialem rationem: nam tempus clericorum ordinem ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repræsentatur passio Christi, secundum illud I. ad Corinth. xi. 26. Quisecumque manducabit panem hoc, & calicem bibetis, mortem Domini annuntiatibus, donec veniat. Et ideo non competit eis occidere, vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut intendant opere quod gerunt ministerio. Et propter hoc est infirmitas ut effundentes sanguinem etiam sine peccato sint irregulares.

Nulli autem qui est deputatus ad aliquod officium, licet id per quod suo officio incongruum reddatur. Unde clericis non licet omni-

(a) *Vulgata* persequeris.

no bella gerere, quæ ordinantur ad sanguinis effusionem.

Ad primum ergo dicendum, quod prælati debent resistere non solum lupis, qui spiritualiter interficiunt gregem, sed etiam raptoribus, & tyrannis, qui corporaliter vexant, non autem materialibus armis in propria persona utendo, sed spiritualibus, secundum illud Apostoli II. ad Corinth. x. 4. *Arma militis nostræ non carnalia sunt, sed potentia Dei*: quæ quidem sunt salubres admonitiones, devotæ orationes, contra pertinaces excommunicationis sententia.

Ad secundum dicendum, quod prælati, & clerici auctoritate superioris possunt inter esse bellicis, non quidem ut ipsi propria manu pugnent, sed ut juste pugnantes spiritualiter subveniant suis exhortationibus, & absolutionibus, & aliis hujusmodi spiritualibus subventionibus: sicut & in veteri lege mandabatur Josue vi. quod sacerdos faceret buccinis in bellis clangere. Et ad hoc primo fuit concessum quod Episcopi, vel clerici ad bella procederent: quod autem aliqui propria manu pugnent, abstinere est.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xxiii. art. 2. ad 2.) omnis potentia, vel ars, vel virtus ad quam pertinet finis, habet disponere de his que sunt ad finem. Bella autem carnalia in populo fidelium sunt referenda, sicut ad finem, ad bonum spirituale divinum, cui clerici deputantur. Et ideo ad clericos pertinet disponere, & inducere alios ad bellandum bella iusta. Non enim interdicitur eis bellare, quia peccatum sit, sed quia tale exercitium eorum personæ non congruit.

Ad quartum dicendum, quod licet exercere bella iusta sit meritum, tamen illicitum redditur clericis, propter hoc quod sunt ad opera magis meritoria deputati, sicut matrimonialis actus potest esse meritum, & tamen virginitatem voventibus damnabilis redditur propter obligationem eorum ad majus bonum.

### ARTICULUS III. 227

Utrum sit licitum in bellis uti insidiis.

Inj. quæst. lxxvi. art. 3. ad 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit licitum in bellis uti insidiis. Dicitur enim Deut. xvi. 20. *Iuste quod iustum est* (a) *exsequeris*. Sed insidia, cum sint fraudes quædam, videntur ad iniustitiam pertinere. Ergo non est utendum insidiis etiam in bellis iustis.

2. Præterea. Insidia, & fraudes fidelitari videntur opponi, sicut & mendacia. Sed quia

ad

ad omnes fidem debemus servare, nulli homini est mendicandum, ut patet per Augustinum in Lib. contra mendacium (cap. xv. & seq.) Cum ergo fides hosti servanda sit ut Augustinus dicit ad Bonifacium (epist. clxxxix. al. ccv. à med.) videtur quod non sit contra hostes insidiis utendum.

2. Præterea. Matth. vii. 12. dicitur *Quod vultis ut faciant vobis homines, & vos facite illis*, & 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 Lib. Oq. (sup. Josue quæst. x. circ. princ.) *Cum iustum bellum suscipitur, utrum oportet pugnare aliquis, an ex insidiis, nihil ad iustitiam interest*, & hoc probat auctoritate Domini, qui mandavit Josue ut insidias poneret habitatoribus civitatis Hai, ut habetur Josue viii.

Respondeo dicendum, quod insidia 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; & istud semper est illicitum: & hoc modo nullus debet hostes fallere: sunt enim quedam iura bellorum, & *foedera etiam inter ipsos hostes servanda*, ut Ambrosius dicit in I. de officiis (cap. xxix.)

Alio modo aliquis potest 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 irideant, secundum illud Matth. vii. 6. *Nolite sanctum dare canibus*. Unde multo magis ea quæ ad impugnamum inimicos parantur, sunt eis occultanda. Unde inter cetera documenta rei militaris hoc præcipue ponitur de occultandis consiliis, ne ad hostes perveniant, ut patet in Lib. stratagematum Francorum (Sexti Jul. Frontini Lib. I. stratag. cap. 1.) & talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum, quibus licitum est uti in bellis iustis.

Nec propter hujusmodi insidias vocantur fraudes, nec iustitiam repugnant, nec ordinate voluntati. Effert enim inordinata voluntas, si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

Et per hoc patet responso ad objecta.

### ARTICULUS IV. 228

Utrum liceat diebus festis bellare.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in diebus festis non liceat bellare. Festa enim sunt ordinata ad vacandum divinis: unde

S. To. O. Tom. III.

(a) *Al.* hoc videtur. (b) *In Vulgata* desit laudabiliter.

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. Isa. lviii. reprehenduntur quidam, quod in diebus jejunii repetunt debita, & 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 (a) videtur esse secundum se inordinatum. Ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die festo bellare.

Sed contra est quod I. Machab. 11. 42. dicitur: *Cogitaverunt (b) laudabiliter Julii 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 Judæos, dicens Joan. vii. 23. *Mibi indignamini, quia totum hominum sanum feci in Sabbato*: Et inde est quod Medici licite possunt medicari homines in die festo.

Multo autem magis est conservanda salus republicæ, per quam impediuntur occisiones plurimorum, & innumera mala & temporalia, & spiritalia, quam salus corporalis unius hominis. Et ideo pro tuitione republice fidelium licitum est iusta bella exercere in diebus festis, si tamen hoc necessitas exposcat: hoc enim esset tentare Deum, si quis imminente tali necessitate vellet à bello abstinere.

Sed, necessitate cessante, non est licitum bellare in diebus festis propter rationes inductas.

Et per hoc patet responso ad objecta.

### QUÆSTIO XII.

De rixa.

In duos articulos dividit.

Deinde considerandum est de rixa: & circa hoc quaeruntur duo.

Primo, utrum rixa sit peccatum.

Secundo, utrum sit filiaris.

ad bellandum: dicitur enim xxxiii. quæst. viii. (cap. Hortatu) quod hortatu, & precibus Adriani Romani urbis Episcopi, Carolus bellum contra Longobardos suscepit. Ergo etiam eis licet pugnare.

4. Præterea. Illud quod est secundum se honestum, & meritissimum, non est illicitum prælati, & clericis. Sed bellare est quandoque & honestum, & meritum: dicitur enim xxxiii. quæst. viii. (cap. Omni timore) quod si aliquis pro veritate fidei, & salute pariter, ac defensionem Christianam meruerit facere, à Deo callosa propinqua, & confectio. Ergo licitum est Episcopis, & clericis bellare.

Sed contra est quod Petro in persona Episcopatum, & clericorum dicitur Math. xxvi. 52. Convertite gladium vestrum in vaginam. Non ergo licet eis pugnare.

Respondet dicendum, quod ad bonum societatis humane plura sunt necessaria. Diversa autem à diversis sunt, & expeditius aguntur quam ab uno, ut patet per Philosophum in sua Polit. (Lib. I. cap. 7. circa med.) & quædam negotia sunt adeo sibi repugnantia, ut convenienter simul exerceri non possint: & ideo illis qui majoribus deputantur, prohibentur minores sicut secundum leges humanas multibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdicitur (Infant. Juris Lib. XXV. cap. xv. num. 8.)

Bellica autem exercitia maxime repugnant illi officio quibus Episcopi, & clerici deputantur, propter dicto. Primo quidem generali ratione, quia bellica exercitia maximas inquietudines habent: unde multum impediunt animam à contemplatione divinorum, & laude Dei, & oratione pro populo: quæ ad officium pertinent clericorum. Et ideo sicut negotiationes, propter hoc quod nimis implicent animum, interdicitur clericis: ita & bellica exercitia, secundum illud II. ad Timoth. 11.

Ad. Non militans Deo implicat se secularibus negotiis. Secundo propter specialem rationem: nam tempore clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repleatur passio Christi, secundum illud I. ad Corinth. xxi. 26. Quisquamque manducabit panem hoc, & calicem bibetis, mortem Domini annuntietis, donec veniat. Et ideo non competit eis occidere, vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut intendant opere quod gerunt ministerio. Et propter hoc est infirmum ut effundentes sanguinem etiam sine peccato suis irregulares.

Nulli autem qui est deputatus ad aliquod officium, licet id per quod suo officio incongruum reddatur. Unde clericis non licet omni-

(a) *Vulgata* persequeris.

no bella gerere, quæ ordinantur ad sanguinis effusionem.

Ad primum ergo dicendum, quod prælati debent resistere non solum lupis, qui spiritualiter interficiunt gregem, sed etiam raptoribus, & tyrannis, qui corporaliter vexant, non autem materialibus armis in propria persona utendo, sed spiritualibus, secundum illud Apostoli II. ad Corinth. x. 4. *Arma militis nostræ non carnalia sunt, sed potentia Dei*: quæ quidem sunt salubres admonitiones, devotæ orationes, contra pertinaces excommunicationis sententia.

Ad secundum dicendum, quod prælati, & clerici auctoritate superioris possunt inter esse bellicis, non quidem ut ipsi propria manu pugnent, sed ut juste pugnantes spiritualiter subveniant suis exhortationibus, & absolutionibus, & aliis hujusmodi spiritualibus subventionibus: sicut & in veteri lege mandabatur Josue vi. quod sacerdos faceret buccinis in bellis clangere. Et ad hoc primo fuit concessum quod Episcopi, vel clerici ad bella procederent: quod autem aliqui propria manu pugnent, ab officio est.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xxxiii. art. 2. ad 2.) omnis potentia, vel ars, vel virtus ad quam pertinet finis, habet disponere de his que sunt ad finem. Bella autem carnalia in populo fidelium sunt referenda, sicut ad finem, ad bonum spirituale divinum, cui clerici deputantur. Et ideo ad clericos pertinet disponere, & inducere alios ad bellandum bella iusta. Non enim interdicitur eis bellare, quia peccatum sit, sed quia tale exercitium eorum personæ non congruit.

Ad quartum dicendum, quod licet exercere bella iusta sit meritum, tamen illicitum redditur clericis, propter hoc quod sunt ad opera magis meritoria deputati, sicut matrimonialis actus potest esse meritum, & tamen virginitatem voventibus damnabilis redditur propter obligationem eorum ad majus bonum.

### ARTICULUS III. 227

Utrum sit licitum in bellis uti insidiis.

Inf. quæst. lxxvi. art. 3. ad 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit licitum in bellis uti insidiis. Dicitur enim Deut. xvi. 20. *Iuste quod iustum est* (a) *exsequeris*. Sed insidia, cum sint fraudes quædam, videntur ad iniustitiam pertinere. Ergo non est utendum insidiis etiam in bellis iustis.

2. Præterea. Insidia, & fraudes fidelitari videntur opponi, sicut & mendacia. Sed quia

ad

ad omnes fidem debemus servare, nulli homini est mendicandum, ut patet per Augustinum in Lib. contra mendacium (cap. xv. & seq.) Cum ergo fides hosti servanda sit ut Augustinus dicit ad Bonifacium (epist. clxxxix. al. ccv. à med.) videtur quod non sit contra hostes insidiis utendum.

2. Præterea. Matth. vii. 12. dicitur *Quod vultis ut faciant vobis homines, & vos facite illis*, & 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 Lib. Oq. (sup. Josue quæst. x. circ. princ.) *Cum iustum bellum suscipitur, utrum oportet pugnare aliquis, an ex insidiis, nihil ad iustitiam interest*, & hoc probat auctoritate Domini, qui mandavit Josue ut insidias poneret habitatoribus civitatis Hai, ut habetur Josue viii.

Respondeo dicendum, quod insidia 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; & istud semper est illicitum: & hoc modo nullus debet hostes fallere: sunt enim quedam iura bellorum, & *fiducia etiam inter ipsi hostes servanda*, ut Ambrosius dicit in I. de officiis (cap. xxix.)

Alio modo aliquis potest 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 irideant, secundum illud Matth. vii. 6. *Nolite sanctum dare canibus*. Unde multo magis ea quæ ad impugnamum inimicos parantur, sunt eis occultanda. Unde inter cetera documenta rei militaris hoc præcipue ponitur de occultandis consiliis, ne ad hostes perveniant, ut patet in Lib. stratagematum Francorum (Sexti Jul. Frontini Lib. I. stratag. cap. 1.) & talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum, quibus licitum est uti in bellis iustis.

Nec propter hujusmodi insidias vocantur fraudes, nec iustitiam repugnant, nec ordinate voluntati. Effert enim inordinata voluntas, si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

Et per hoc patet responso ad objecta.

### ARTICULUS IV. 228

Utrum liceat diebus festis bellare.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in diebus festis non liceat bellare. Festa enim sunt ordinata ad vacandum divinis: unde

S. To. O. Tom. III.

(a) *Al.* hoc videtur. (b) *In Vulgata* desit laudabiliter.

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. Isa. lxxviii. reprehenduntur quidam, quod in diebus jejuniis repetunt debita, & committunt lites, pugna 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 (a) videtur esse secundum se inordinatum. Ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die festo bellare.

Sed contra est quod I. Machab. 11. 42. dicitur: *Cogitaverunt (b) laudabiliter Julgi 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 Judæos, dicens Joan. vii. 23. *Mihi indignamini, quia totum hominum sanum feci in Sabbato*: Et inde est quod Medici licite possunt medicari homines in die festo.

Multo autem magis est conservanda salus republicæ, per quam impediuntur occisiones plurimorum, & innumera mala & temporalia, & spiritalia, quam salus corporalis unius hominis. Et ideo pro tuitione republice fidelium licitum est iusta bella exercere in diebus festis, si tamen hoc necessitas exposcat: hoc enim esset tentare Deum, si quis imminente tali necessitate vellet à bello abstinere.

Sed, necessitate cessante, non est licitum bellare in diebus festis propter rationes inductas.

Et per hoc patet responso ad objecta.

### QUÆSTIO XII.

De rixa.

In duos articulos dividitur.

Deinde considerandum est de rixa: & circa hoc quaeruntur duo.

Primo, utrum rixa sit peccatum.

Secundo, utrum sit filiaris.

## ARTICULUS IV. 236

*Utrum scandalum sit peccatum mortale.*

*IV. dist. xxxviii. quest. 11. art. 2. quest. 3. & art. 3. quest. 2. cor.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod scandalum sit peccatum mortale. Omne enim peccatum quod contrariatur caritati, est peccatum mortale, ut supra dictum est (quest. xxiv. art. 12. & quest. xxxv. art. 3.) Sed scandalum contrariatur caritati, ut dictum est (art. 2. & 3. præc.) Ergo scandalum est peccatum mortale.

2. Præterea. Nulli peccato debetur poena damnationis æternæ nisi mortali. Sed scandalum debetur poena damnationis æternæ, secundum illud Matth. xviii. 6. *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur in collo eius, & demergatur in profundum mari; quia, ut dicit Hieronymus (in hunc loc.), multo melius est pro culpa brevem recipere poenam 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 à Deo. Sed scandalum est peccatum in Deum: dicit enim Apostolus I. ad Cor. vii. 12. *Pervertentes conscientiam (a) fratrum infirmam, in Christum peccatis.* Ergo scandalum semper est peccatum mortale.

Sed contra. Inducere aliquem ad peccandum veniale, potest esse peccatum veniale. Sed hoc pertinet ad rationem scandalum. Ergo scandalum potest esse peccatum veniale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huj. quest.) scandalum importat impactionem quandam, per quam aliquis disponitur ad ruinam. Et ideo scandalum passivum quandoque potest esse peccatum veniale: quasi habens impactionem tantum: puta cum aliquis ex inordinato dicto, vel facto alterius commovetur motu venialis peccati: quandoque vero est peccatum mortale, quasi habens cum impactione ruinam; puta cum aliquis ex inordinato dicto, vel facto alterius procedit usque ad peccatum mortale.

Scandalum autem activum, si sit per accidens, potest esse quandoque quidem peccatum veniale; puta cum aliquis vel actum venialis peccati, vel actum qui non est secundum se peccatum, sed habet aliquam speciem mali, cum aliqua levi indiscretionem committit. Quandoque vero est peccatum mortale, sive quia committit actum peccati mortalis, sive

(a) Vulgata eorum, sed idem significat.

quia contemnit salutem proximi, ut si pro ea non servanda non prætermitit aliquis facere quod sibi libuerit. Si vero scandalum activum sit per se, puta cum intendit ducere alium ad peccandum; si quidem intendat inducere ad peccandum mortaliter, est peccatum mortale; & similiter si intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis: si vero intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati venialis, est peccatum veniale.

Et per hoc patet responso ad objecta.

## ARTICULUS V. 237

*Utrum scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere.*

*IV. dist. xxxviii. quest. 11. art. 3. quest. 1.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere. Christus enim fuit maxime perfectus. Sed ipse dixit Petro (Matth. xvi. 23.) *Scandalum mihi est.* Ergo multo magis alii perfecti possunt scandalum pati.

2. Præterea. Scandalum importat impedimentum aliquod quod alicui apponitur in vita spirituali. Sed etiam perfecti viri in processibus spiritualis vite impediri possunt, secundum illud I. ad Thessal. i. 18. *Vultimus venire ad vos, ego quidem Paulus scilicet, & iterum, sed impeditis nos satanas.* Ergo etiam perfecti viri possunt scandalum pati.

3. Præterea. Etiam in perfectis viris peccata venialia inveniri possunt, secundum illud I. Joan. 18. *Si dixerimus, quod non peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Sed scandalum passivum non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, ut dictum est (art. præc.) Ergo scandalum passivum potest in perfectis viris inveniri.

Sed contra est quod supra illud Matth. xviii. *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis, dicit Hieronymus: Nota, quod qui scandalizatur, parvulus est: majores enim scandalum, dala non recipiunt.*

Respondeo dicendum, quod scandalum passivum importat quandam commotionem animi à bono in eo qui scandalum patitur. Nullus autem commovetur qui rei immobili firmiter inhaeret. Majores autem, sive perfecti, soli Deo inhaerent, cujus est immutabilis bonitas: quia est inhaerent suis prælati, non inhaerent eis, nisi in quantum illi inhaerent. Christo, secundum illud I. ad Corinth. i. 16. *Imitatores mei estote, sicut & ego Christi.* Unde quantumcumque videant alios inordinate se habere dic-

ti, vel factis, ipsi à sua rectitudine non recedunt, secundum illud Psalm. cxxxiv. 1. *Qui confidunt in Domino, sicut mont Sion, non commovebuntur in aeternum qui habitant in Hierusalem.*

Et ideo in his qui perfecte Deo adherent per amorem, scandalum non invenitur, secundum illud Psalm. cxviii. 163. *Pax multa diligentibus legem tuam, & non est illi scandalum.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. huj. quest. ad 2.) scandalum large ponitur ibi pro quolibet impedimento. Unde Dominus Petro dixit, *Scandalum mihi est, quia nitebatur ejus propositum impedire circa passionem subeundam.*

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. vii. 38. *Nique mori, neque vitæ poterit nisi separare à caritate Dei.*

Ad tertium dicendum, quod perfecti viri ex infirmitate carnis incurrunt interdum in aliqua peccata venialia; non autem ex aliorum dictis, vel factis scandalizantur secundum veram scandalum rationem; sed potest esse in eis quandoque appropriatio ad scandalum, secundum illud Psalm. lxxxi. 2. *Adi peccati sunt pedes.*

## ARTICULUS VI. 238

*Utrum scandalum activum possit inveniri in viris perfectis.*

*IV. dist. xxxviii. quest. 1. art. 3. quest. 2.*

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod scandalum activum possit inveniri in viris perfectis. Passio enim est effectus actionis. Sed ex dictis, vel factis perfectorum aliquid passivè scandalizantur, secundum illud Matth. xv. 12. *Sed, qui Phariseos audire 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 Galat. ii. 14. *Cum visses quod non recte ambularent ad veritatem Evangelii, dixi Cephe, id est Petro, coram omnibus: Si tu, cum Judæus sis, gentilitur, & non judaice vivis, quomodo gentes cogis judicare?* 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. S. Tho. Op. Tum. III.

Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

Sed contra. Plus repugnat perfectioni scandalum activum quam scandalum 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 illud quod inordinate fit, vel dicitur. Ad perfectos autem pertinet, ea que agunt, secundum regulam rationis ordinare, secundum illud I. ad Corinth. xiv. 40. *Omnia beneste, & secundum ordinem fiat in vobis:* & 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 à perfectione deficiunt, non tamen in tantum deficiunt, ut multum ab ordine rationis recedatur, sed modicum, & leviter: quod non est tam magnum, ut ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi peccandi occasio.

Ad primum ergo dicendum, quod scandalum passivum semper ab aliquo activo causatur: sed non semper ab aliquo scandalo activo alterius, sed ejusdem qui scandalizatur, quia scilicet ipse seipsum scandalizat.

Ad secundum dicendum, quod Petrus peccavit quidem, & reprehensibilis fuit secundum sententiam Augustini (epist. xxviii. xl. lxxi. al. vii. ix. & xix.) & ipsius Pauli subtrahens se à Gentilibus, ut vitaret scandalum Judæorum, 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.

Ad tertium dicendum, quod peccata venialia perfectorum præcipue consistunt in subiectis 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 vitium non habeant.

dam speciale peccatum, quod quantum ad aliquis convenit cum bello, & rixa, quantum autem ad aliquis differt ab eis.

Convenit quidem cum eis in hoc quod importat quandam contradictionem, differt autem ab eis in duobus. Primo quidem quia bellum, & rixa importat mutuum impugnationem in actu, sed seditio potest dici, sive fiat injuriosam impugnationem in actu, sive sit preparatio ad talem impugnationem. Unde Glossa (in eth.) II. ad Corinth. xxi. (sup. Jud. & Sath. in) dicitur, dicitur, quod seditiones sunt tumultus ad pugnam; cum scilicet aliqui se preparant, & intendunt pugnam. Secundo differunt, quia bellum proprie est contra extraneos 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 ipsa seditio habet speciale bonum, cui opponitur, scilicet unitatem, & pacem multitudinis, est speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod seditionis dicitur ille qui seditionem excitat; & quia seditio quandam discordiam importat, ideo seditionis est qui discordiam facit, non quancunque; sed inter partes alicujus multitudinis. Peccatum autem seditionis non solum est in eo qui discordiam seminat, sed etiam in eis qui inordinate ab invicem dissentiunt.

Ad secundum dicendum, quod seditio differt a schismate in duobus. Primo quidem quia schisma opponitur spirituali unitati multitudinis, scilicet unitati ecclesie; seditio autem opponitur temporali, vel seculari multitudinis unitati, puta civitatis, vel regni. Secundo quia schisma non importat aliquam preparationem ad pugnam corporalem, sed solum importat dissensionem spirituales; seditio autem importat preparationem ad pugnam corporalem.

Ad tertium dicendum, quod seditio, sicut & schisma, sub discordia continetur: utrumque enim est discordia quidam; non unius ad unum, sed partium multitudinis ad invicem.

ARTICULUS II.

Utrum seditio sit semper peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod seditio non semper sit peccatum mortale. Seditio enim importat tumultum ad pugnam, ut patet per Glossam supra inductam (sup. prec.). Sed pugna non semper est peccatum mortale, sed quandoque est justa, & licita, ut supra habitum est (quæst. xl. art.

1.). Ergo multo magis seditio potest esse sine peccato mortali.

2. Præterea. Seditio est discordia quidam, ut dictum est (art. præ. ad 3.). Sed discordia potest esse sine peccato mortali; & quandoque etiam sine omni peccato. Ergo etiam seditio.

3. Præterea. Laudantur qui multitudinem a potestate tyrannicam liberant. Sed hoc non do facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis, dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum; alia vero nititur eum abjicere. Ergo seditio potest fieri sine peccato.

Sed contra est quod Apostolus II. ad Cor. xxi. prohibet seditiones inter alia que sunt peccata mortalia. Ergo seditio est peccatum mortale.

Respondendo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præ. ad 1.), seditio opponitur unitati multitudinis, id est populi civitatis, vel regni. Dicit autem Augustinus II. de civ. Dei (cap. xxi. a med. & Lib. XIX. cap. xi.) quod populum determinavit sapientes, non unum eorum multitudinis, sed eorum juris consensu, & utilitatis communione sociatum. Unde manifestum est unitatem, cui opponitur seditio, esse unitatem juris, & communis utilitatis.

Manifestum est ergo quod seditio opponitur & iustitie, & communi bono: & ideo ex quo genere est peccatum mortale, & tanto gravius, quanto bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est majus quam bonum privatum, quod impugnatur per rixam.

Peccatum autem seditionis primo quidem & 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, ei resistentes, non sunt dicendi seditionis; sicut nec illi qui se defendunt, dicuntur rixosi, ut supra dictum est (quæst. xl. art. 1.).

Ad primum ergo dicendum, quod pugna que est licita, sit pro communi utilitate, sicut supra dictum est (quæst. xl. art. 1.). Sed seditio fit contra commune bonum multitudinis: unde semper est peccatum mortale.

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: & talis discordia est seditio, que opponitur unitati multitudinis, que est manifeste bonum.

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. Politic. (cap. vi.) & in VIII. ethic. (cap.

(cap. xi.) Et ideo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis: nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen, quod multitudo subiecta majus detrimentum patitur ex perturbatione consequenti, quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditionis est, qui in populo sibi subiecto discordias, & seditiones nutrit, ut tutius dominari possit: hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium presidentis, cum multitudinis nocumento.

QUÆSTIO XLIII.

De scandalis.

In alio articulo divisim.

Deinde considerandum restat de vitis que beneficentie opponuntur: inter que alia quidem pertinent ad rationem iustitie, illa scilicet quibus aliquis iniuste proximum ledit; sed contra caritatem specialiter scandalum esse videtur. Et ideo considerandum est hic de scandalo: circa quod queruntur octo.

- Primo, quid sit scandalum.
- Secundo, utrum scandalum sit peccatum.
- Tertio, utrum sit peccatum speciale.
- Quarto, utrum sit peccatum mortale.
- Quinto, utrum peccatorum sit scandalizari.
- Sexto, utrum eorum sit scandalizare.
- Septimo, utrum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum.
- Octavo, utrum sint propter scandalum temporalia dimittenda.

ARTICULUS I.

Scandalum convenienter definitur, quod est actio, vel factum minus rectum, præbens occasionem ruine.

Et dicitur in xxviii. quæst. vii. art. 1. & quod. vi. art. 1. ad 3. Rom. vii. lect. 2. & cap. xv. lect. 2. in princ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod scandalum inconvenienter definitur esse actio, vel factum minus rectum, præbens occasionem ruine. Scandalum enim peccatum est, ut post dicitur (art. seq.) Sed secundum Augustinum XXII. contra Faustum (cap. xxvii. in princ.) peccatum est dicitur, vel factum, vel consuetum contra legem Dei. Ergo prædicta definitio est insufficientis, quia prætermitte cogitatum, sive consuetum.

2. Præterea. Cum inter actus virtuosos, vel rectos unus virtuosior, vel rectior altero sit; illud solum videtur non esse minus rectum

quod est rectissimum. Si ergo scandalum sit dictum, vel factum minus rectum, sequitur quod omnis actus virtuosior præter optimum sit scandalum.

3. Præterea. Occasio nominat causam per accidens. Sed id quod est per accidens, non debet poni in definitione, quia non dat speciem. Ergo inconvenienter in definitione scandali ponitur occasio.

4. Præterea. Ex quolibet facto alterius potest aliquis sumere occasionem ruine, quia cause per accidens sunt indeterminatæ. Si ergo scandalum est quod præbet alii occasionem ruine, quodlibet factum, vel dictum poterit esse scandalum quod videtur esse inconveniens.

5. Præterea. Occasio ruine datur proximo, quando offenditur, aut infirmatur. Sed scandalum dividitur contra offensionem, & infirmitatem: dicit enim Apostolus ad Rom. xvi. 21. Bonum est non manducare carnes, & 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 Pharisei auditio hoc verbo &c. dicit. Quando legitimus: Quicumque scandalizaverit, hoc in, intelligimus, qui dicit, vel facit occasionem, ruine dederit.

Respondendo dicendum, quod, sicut Hieronymus ibidem dicit, quod græce scandalum dicitur, nos offensionem, vel ruinam, & impactionem pedis possumus dicere. Contingit enim quod quandoque aliquis obex ponitur alicui in via corporali, cui impingens disponitur ad ruinam: & talis obex dicitur scandalum.

Et similiter in obexa vie 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 peccatum: & 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 ruine, sit scandalum.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio, vel concupiscentia mali later in corde: unde non proponitur alteri ut obex disponens ad ruinam; & propter hoc non potest habere scandali rationem.

Ad secundum dicendum, quod minus rectum non dicitur hoc quod, ab aliquo alio superatur in rectitudine, sed quod habet aliquem rectitudinis defectum, vel quia est secundum se malum, sicut peccatum, vel quia habet spe-

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 mali, vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri præbere occasionem ruinae. Et ideo Apostolus monet 1. ad Thessal. v. 22. *Ab omni specie mala abstinete vos.* Et ideo convenienter dicitur minus reatum, ut comprehendatur tam illa quæ sunt secundum se peccata, quam illa quæ habent speciem mali.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra habitum est (1. 2. quest. lxxv. art. 2. & 3. & quest. lxxx. art. 1.) nihil potest esse homini sufficientis causa peccati, quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas. Et ideo dicta, vel facta alterius hominis possunt esse solum causa imperfecta, aliquoties inducens ad ruinam. Et propter hoc non dicitur, *dans causam ruinae*, sed *dans occasionem*; quod significat causam imperfectam; & non semper causam per accidens. Et tamen nihil prohibet in quibusdam definitionibus poni id quod est per accidens, quia id quod est secundum accidens unum, potest per se alteri convenire, sicut in definitione fortunæ ponitur *causa per accidens*, ut patet II. Physicor. (text. 72.)

Ad quartum dicendum, quod dictum, vel factum alterius potest esse dupliciter alteri causa peccandi, 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 quod sit inductivum ad peccandum, vel quod habet similitudinem peccati: & tunc ille qui huiusmodi actum facit, proprie dat occasionem ruinae, unde vocatur *scandalum activum*. Per accidens autem aliquod verbum, vel factum unius est alteri causa peccandi, quando & præter intentionem operantis, & præter conditionem operis, aliquis male dispositus ex huiusmodi opere inducitur ad peccandum, puta cum aliquis invidet bonis aliorum: & tunc ille qui facit huiusmodi actum reatum, non dat occasionem, quantum in se est; sed alius furat occasionem, secundum illud ad Rom. vii. 8. *Occasionem autem accepta peccatum per mandatum operatum est in me: unctum concupiscentiam.* Et ideo hoc est *scandalum passivum sine activo*: quia ille qui recte agit, quantum est de se, non dat occasionem ruinae, quam alter patitur. Quandoque ergo contingit quod etiam sit simul scandalum activum in uno, & 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, & ille non consentit: quandoque vero

est scandalum passivum sine activo, sicut iam dictum est (hic sup.)

Ad quintum dicendum, quod *infirmus* nominat promptitudinem ad scandalum; *effrenatus* autem nominat indignationem alicuius contra eum qui peccat, quæ potest esse quandoque sine ruina; *scandalum* autem importat ipsam impactionem ad ruinam.

## ARTICULUS II. 234

Utrum scandalum sit peccatum.

IV. dist. xxxviii. quest. 11. art. 1. quest. 14. & art. 4. quest. 1. corp. & Rom. xv. lect. 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod scandalum non sit peccatum. Peccata enim non eveniunt ex necessitate: quia omne peccatum est voluntarium, ut supra habitum est (1. 2. quest. lxxiv. art. 1. & 2.) Sed Matth. xvi. 11. 7. dicitur: *Necessitas 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. 18. Sed aliquod scandalum est ex pietatis affectu, dicit enim Dominus Petro Matth. xvi. 23. *Scandalum tibi est: ubi dicit Hieronymus: quod error Apostoli de pietatis affectu venit, nicens, nunquam incentivum videtur esse diaboli.* Ergo non omne scandalum est peccatum.

3. Præterea. Scandalum impactionem quandam importat. Sed non quicumque impingit, cadit. Ergo scandalum, quod est spiritualis casus, potest esse sine peccato.

Sed contra est quod scandalum est *dictum, vel factum minus reatum*. Ex hoc autem habet aliquod rationem peccati, quod à reductivum deficit. Ergo scandalum semper est cum peccato.

Respondeo dicendum, quod, sicut iam supra dictum est (art. præc. ad 4.) duplex est scandalum, scilicet passivum in eo qui scandalizatur, & activum in eo qui scandalizat, dans occasionem ruinae. Scandalum ergo passivum semper est peccatum in eo qui scandalizatur: non enim scandalizatur, nisi in quantum aliquoties tunc 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 unumquodque tenetur sancti proximi providere: & sic qui non dimittit, contra caritatem agit.

Potest tamen esse scandalum activum sine peccato alterius qui scandalizatur, sicut supra dictum est (art. præc. ad 4.)

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur, *Necessitas est ut veniant scandala*, non est intelligendum de necessitate absoluta, sed de necessitate conditionali, quæ scilicet necesse est peccata, vel præntiata à Deo evenire; si tamen conjunctim accipiatur, ut in I. dictum est (quest. xv. art. 13. ad 2. & quest. xxi. art. 6. ad 2.) Vel necesse est evenire scandala necessitate finis: quia utilia sunt ad hoc ut qui *probiti sunt, manifesti fiant*. Vel necesse est evenire scandala secundum conditionem hominum, qui sibi à peccatis non cavent; sicut si aliquis Medicus videns aliquos indubita dicta utentes, dicat: *Necesse est tales infirmari, quod intelligendum est sub hac conditione, si dictam non mutant*. Et similiter necesse est evenire scandala, si homines conversationem malum non mutant.

Ad secundum dicendum, quod scandalum ibi large ponitur pro quolibet impedimento. Volebat enim Petrus Christi passionem impedire quodam pietatis affectu ad Christum.

Ad tertium dicendum, quod nullus impingit spiritualiter, nisi retardetur aliquoties à processu in via Dei: quod sit saltem per peccatum veniale.

## ARTICULUS III. 235

Utrum scandalum sit speciale peccatum.

IV. dist. xxxviii. quest. 11. art. 2. quest. 2. & quest. 3. corp.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod scandalum non sit speciale peccatum. Scandalum enim est *dictum, vel factum minus reatum*. Sed omne peccatum est huiusmodi. Ergo omne peccatum est scandalum. Non ergo scandalum est speciale peccatum.

2. Præterea. Omne speciale peccatum, si ve omnis specialis iniustitia, invenitur separatim ab aliis, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 11. & v.) 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 peccate, est si circumstantia aggravans, non videtur constituitur peccati speciem. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

Sed contra. Speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed scandalum opponitur speciali virtuti, scilicet caritati: dicitur enim S. Th. Op. Tom. III.

Roman. xiv. 15. *Si propter cibum frater tuus contristatur, jam non secundum caritatem ambulat.* Ergo scandalum est speciale peccatum.

Respondeo dicendum, quod hoc quod dictum est (art. præc.) duplex est scandalum, activum scilicet, & passivum. Passivum quidem scandalum non potest esse speciale peccatum: quia ex dicto, vel facto alterius aliquem ruere contingit secundum quodcumque genus peccati: nec hoc ipsum quod est occasio peccandi sumere ex dicto, vel facto alterius, speciale rationem peccati constituit, quia non importat speciale deformitatem speciali virtuti oppositam.

Scandalum autem activum potest accipi dupliciter, per se scilicet, & per accidens. Per accidens quidem, quando est præter intentionem agentis, ut puta cum aliquis facto suo, vel verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinae, sed solum sua satisfacere voluntati: & sic etiam scandalum activum non est speciale peccatum, 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 peccandum, & sic ex intentione specialis finis inordinati rationem specialis peccati: finis enim dat speciem in moralibus; ut dictum est supra (1. 2. quest. 1. art. 3. & quest. xviii. art. 4. & 6.) Unde sicut furtivus est speciale peccatum, aut homicidium, propter speciale nocuum proximi quod intenditur: ita etiam scandalum est speciale peccatum, propter hoc quod intenditur speciale proximi nocuum: & opponitur directe correctioni fratris: in qua intenditur specialis nocuumi remotio.

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 (in corp. art.)

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.

Ad tertium dicendum, quod scandalum non habet rationem specialis peccati ex prædicta circumstantia, sed ex intentione finis, ut dictum est (in corp. art.)

## ARTICULUS I.

229

Utrum rixa sit semper peccatum.

Inf. quest. XLII. art. 1. cor.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod rixa non semper sit peccatum. Rixa enim videtur esse contentio quædam: dicit enim Iudorus in Lib. X. Etymologiarum (in lit. R.) quod rixasus est à rixu canis dicitur: semper enim ad contradicendum paratus est, & iurgis delectatur, & provocat contententem. Sed contentio non semper est peccatum. Ergo neque rixa.

2. Præterea. Genes. xxxv. dicitur, quod servi Isaac foderunt altum puteum, & 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 Galat. v. rixæ ponuntur inter opera carnis: *Qui qui agunt, regnum Dei non consequentur.* Ergo rixæ non solum sunt peccata, sed etiam sunt peccata mortalia.

Respondeo dicendum, quod sicut contentio importat quamdam contradictionem verborum, ita etiam rixa importat quamdam contradictionem in factis. Unde super illud Galat. v. „*Rixæ*, dicit Glossa (interl.) quod „*rixa* „ sunt, quando ex ira invicem se percussunt. Et ideo rixa videtur esse quoddam privatum bellum, quod inter privatas personas agitur, non ex aliqua publica auctoritate, sed magis ex inordinate voluntate. Et ideo rixa semper importat peccatum.

Et in eo quidem qui alterum invadit iniuste, est peccatum mortale: inferre enim nocuum proximo, etiam opere manuali, non est absque mortali peccato. In eo autem qui se defendit, potest esse sine peccato, & quandoque cum peccato veniali, & quandoque cum peccato mortali, secundum diversum motum animi ejus, & diversum modum se defendendi. Nam si solo animo repellendi injuriam illatam, & cum debita moderatione se defendat, non est peccatum, nec proprie potest dici rixa ex parte ejus. Si vero cum animo vindictæ, vel odii, vel cum excessu debite moderationis se defendat, semper est peccatum; sed veniale quidem, quando aliquis levis motus odii, vel vindictæ se immiscet, vel

(a) Ita mss. & editi omnes libri Garcia perperam corrigi ad contradicendum. (b) Vulgata: nonne hinc ex concupiscentiis vestris, quæ &c.

cum non multum excedit moderatam defensionem; mortale autem, quando obfirmato animo in impugnatem insurgit ad eum occidendum, vel eum graviter ledendum.

Ad primum ergo dicendum, quod rixa non simpliciter nominat contentionem; sed tria in præmissis verbis Iudorus ponuntur quæ inordinatorem rixæ declarant. Primo quidem quod promptitudinem animi habet (a) ad contendendum: quod significat, cum dicit, *Semper ad contradicendum paratus*, scilicet sive alius bene, sive male dicat, aut faciat. Secundo quia in ipsa contradictione delectatur: unde sequitur, *Et in iurgio delectatur.* Tertio quia ipse alios provocat ad contradictiones; unde sequitur, *Et provocat contententem.*

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.

Ad tertium dicendum, quod ad hoc quod iustum sit bellum, requiritur quod facta auctoritate publice potestatis, sicut supra dictum est (quest. præc. art. 1.) Rixa autem fit ex privato affectu iræ, vel odii. Si enim ministri Principis, aut iudicia publica potestate aliquos invadant qui se defendant, non dicuntur ipsi rixari, sed illi qui publice potestati resistunt: & sic illi qui invadunt, non rixantur, neque peccant, sed illi qui se inordinate defendunt.

## ARTICULUS II.

230

Utrum rixa sit filia iræ.

Inf. quest. CLVII. art. 8. cor. &amp; III. P. quest. VII. art. 2. ad 1.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod rixa non sit filia iræ. Dicitur enim Jac. 1v. 1. *Unde bella, & lites in vobis? (b) nonne ex concupiscentiis quæ militanti in membris vestris? Sed ira non pertinet ad concupiscentem.* Ergo rixa non est filia iræ, sed magis concupiscentiæ.

2. Præterea. Proverb. xxviii. 25. dicitur: *Qui se jactat, & dilatat iurgia concitat.* Sed idem videtur esse rixa quod iurgium. Ergo videtur quod rixa sit filia superbiæ, vel inanis gloriæ, ad quam pertinet se jactare, & dilatare.

3. Præterea. Proverb. xviii. 6. dicitur: *Labia filii inmiscuit se rixis.* Sed stulticia differt ab ira: non enim opponitur mansuetudini, sed magis sapientiæ, vel prudentiæ. Ergo rixa non est filia iræ.

4. Præ-

4. Præterea. Proverb. xii. dicitur: *Odiūm suscitatur rixis.* Sed odiūm oritur ex invidia, ut dicit Gregorius XXXI. Moral. (cap. xvii. à med.) Ergo rixa non est filia iræ, sed invidiæ.

5. Præterea. Proverb. xviii. 19. dicitur: *Qui meditantur discordias, (a) seminat rixas.* Sed discordia est filia inanis gloriæ, ut supra dictum est (quest. xxxviii. art. 2.) Ergo etiam rixa.

Sed contra est quod Gregorius dicit XXXI. Moralium (loc. cit.) quod ex ira oritur rixa: & Proverb. xv. 18. & xxix. 22. dicitur: *Vir iracundus provocat rixas.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) rixa importat quamdam contradictionem usque ad facta preventientem, dum unus alterum ledere molitur. Dupliciter autem unus alium ledere intendit. Uno modo quasi intendens absolute malum ipsius; & talis læsio pertinet ad odiūm, cuius intentio est ad ledendum inimicum vel in manifesto, vel in occulto. Alio modo aliquis intendit alium ledere, eo sciente, & repugnante, quod importatur nomine rixæ; & hoc proprie pertinet ad iram, quæ est appetitus vindictæ: non enim sufficit irato quod latenter nocet ei contra quem irascitur, sed vult quod ipse sentiat, & quod contra voluntatem suam aliquid patiar in vindictam ejus quod fecit, ut patet per ea quæ supra dicta sunt de passione iræ (1. 2. quest. xlvii. art. 6. ad 2.) Et ideo rixa proprie oritur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quest. xxx. art. 1. & 2.) omnes passiones irascibilis ex passionibus concupiscentibus oriuntur: & secundum hoc illud quod proxime oritur ex ira, oritur etiam ex concupiscentia sicut ex prima radice.

Ad secundum dicendum, quod jactatio, & 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 injuriam reputat quod alter ei sese præferat: & sic ex ira sequuntur iurgia, & rixæ.

Ad tertium dicendum, quod ira, sicut supra dictum est (1. 2. quest. xlvii. art. 3.) impedit iudicium rationis, unde habet similitudinem cum stulticia; & ex hoc sequitur quod habeant communem effectum: ex defectu enim rationis contingit quod aliquis inordinate alium ledere molitur.

Ad quartum dicendum, quod rixa, est quandoque ex odio oriatur, non tamen est proprius effectus odii: quia præter intentionem odientis est quod rixose & manifeste ini-

(a) Vulgata diligit.

micum lædat, quandoque enim etiam occidit te eum ledere querit. Sed quando vult se prevalere, cum rixa, & iurgio læsionem intendit. Sed rixose aliquem ledere est proprius effectus iræ, ratione jam dicta (in corp.)

Ad quintum dicendum, quod ex rixis sequitur odiūm, & discordia in cordibus rixantium: & ideo ille qui meditatur, id est qui intendit inter aliquos seminare discordias, procurat quod ad invicem rixentur; 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, & directe.

## QUÆSTIO XLII.

De seditione, quæ opponitur paci,

in duos articulos divisa.

**D**Einde considerandum est de seditione, quæ opponitur paci: & circa hoc quaeruntur duo.

Primo, utrum sit speciale peccatum.

Secundo, utrum sit mortale peccatum.

## ARTICULUS I.

231

Utrum seditio sit speciale peccatum ab aliis distinctum.

Sup. quest. xxxix. art. 1. cor.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod seditio non sit speciale peccatum ab aliis distinctum. Quia, ut Iudorus dicit in Lib. X. Etymologiarum (ad lit. S.) *Seditiosus est qui dissensionem animorum facit, & discordiam excitat.* 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 à discordia distinctum.

2. Præterea. Seditio divisionem quamdam importat. Sed nomen etiam schismatis sumitur à scissura, ut supra dictum est (quest. xxxix. art. 1.) Ergo peccatum seditionis non videtur distinctum à peccato schismatis.

3. Præterea. Omne speciale peccatum 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. (cap. xvii. à med.) 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

## ARTICULUS VII. 239

*Utrum bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda.*

III. P. quæst. xlii. art. 2. & IV. dist. xxxviii. quæst. 11. art. 4. quæst. 1. & 2. & Rom. xiv. lect. 7.

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda. Augustinus enim in Lib. III. contra epist. Parmeniani (cap. 11. à med.) docet quod ubi schismatis periculum imminet, à peccatis peccatorum cessandum est. Sed puniatio peccatorum est quoddam spirituale bonum, cum sit actus iusticie. 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. *Nonne sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargatis ante porcos, ne converti derisum 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 civit. Dei (cap. 1x. ante med.) Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

4. Præterea. Hieronymus dicit (hab. in Glossa Nic. de Lyra sup. illud Matth. xv. *Audite hoc scandalizati, &c.*) quod dimittendum est propter scandalum omne quod potest prætermitti salva triplici veritate, scilicet *veritate, iustitie, & doctrine.* Sed impletio consiliorum, & largitio elemosinarum multoties potest prætermitti salva triplici veritate prædicta; alioquin semper peccarent omnes qui prætermittunt; & tamen hæc sunt maxima inter spiritualia opera. Ergo spiritualia opera debent prætermitti propter scandalum.

5. Præterea. Vitio cuiuslibet peccati est quoddam spirituale bonum: quia quodlibet peccatum affert peccati aliquid 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, que non tollitur per peccatum veniale. Ergo aliquod bonum spirituale debet homo prætermittere propter scandalum vitandum.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. vii. aliquant. à princ.) *Si de veritate scandalum sanitur, utilius nasci permittitur scandalum quam quod veritas relinquatur.* Sed bo-

na spiritualia maxime pertinent ad veritatem. Ergo bona spiritualia non sunt propter scandalum dimittenda.

Respondeo dicendum, quod cum duplex sit scandalum, activum scilicet, & passivum, questio ista non habet locum de scandalo activo: quia cum scandalum activum sit *diffusum, vel factum manu vestra, nihil est cum scandalo activo faciendum.*

Habet autem locum questio, si intelligatur de scandalo passivo. Considerandum est ergo, quid sit dimittendum, ne alius scandalizetur. Est autem in spiritualibus bonis distinguendum. Nam quedam 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 que sunt de necessitate salutis, prætermitti non debent propter scandalum vitandum.

In his autem spiritualibus bonis que 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 consistendo: & hoc est scandalum Pharisæorum, qui de doctrina Domini scandalizabantur: quod esse continentem Dominus docet Matth. xv.

Quandoque vero scandalum procedit ex infirmitate, vel ignorantia: & huiusmodi est scandalum pusillorum; propter quod sunt spiritualia bona vel occultanda, vel etiam interdum differenda, ubi periculum non imminet quousque reddita ratione huiusmodi scandalum cesset: si autem post redditam rationem huiusmodi scandalum duret, jam videtur ex malitia esse: & sic propter ipsum non sunt huiusmodi spiritualia opera dimittenda.

Ad primum ergo dicendum, quod penarum inflicto non est propter se experienda; sed penæ infligitur ut medicinæ quedam ad cohibenda peccata: & hæc intantum habent rationem iusticie, in quantum per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionem penarum manifestum sit plura, & majora peccata sequi, tunc penarum inflicto non continetur sub iustitia: & in hoc casu loquitur Augustinus, quando scilicet ex excommunicatione aliquotum imminet periculum schismatis: tunc enim excommunicationem ferre non pertinet ad veritatem iusticie.

Ad secundum dicendum, quod circa doctrinam duo sunt consideranda, scilicet veritas que docetur, & ipse actus docendi: quorum primum est de necessitate salutis, ut scilicet contrarium veritati non doceat, sed verita-

tem

## ARTICULUS VIII. 240

*Utrum propter scandalum sint temporalia dimittenda.*

IV. dist. xxxviii. quæst. 1. art. 4. quæst. 3. & Rom. xiv. lect. 3.

**A**D octavum sic proceditur. Videtur quod temporalia sint dimittenda propter scandalum. Magis enim debemus diligere spirituales salutem proximi, que impeditur per scandalum, quam quecumque 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 (hab. in Gloss. Lyram sup. illud Matth. xv. *Sci quis Pharisæi omnia que 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 cibis. Sed cibis est prætermittendum propter scandalum, secundum illud Rom. xv. 13. *Noli cibo tuo fratrem 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 iudicium uti non licet, & præcipue cum scandalo: dicitur enim Matth. 2. 40. *Ei qui vult tecum in iudicio contendere, & tunicam tuam tollere, dimitte ei & pallium:* & I. ad Corinth. vi. 7. *Quidam omnino delictum est in vobis, quod iusticia habeatis 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 videtur dimittenda que sunt spiritualibus annexa. Sed ista sunt propter scandalum dimittenda: Apostolus enim seminans spiritualia, temporalia stipendia non accipit, ne ostentativum daret Evangelium Christi, ut patet I. ad Corinth. ix. 12. & 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 Ecclesiarum cum scandalo Regis (Baron. ad ann. 1163. num. 9.)

Respondeo dicendum, quod circa temporalia bona distinguendum est. Aut enim sunt

tem secundum congruentiam temporis, & perlonarum proponit ille cui incumbit docendi officium; & ideo propter nullum scandalum quod sequi videatur, debet homo, prætermittit veritate, falsitatem docere. Sed ipse actus docendi inter spirituales elemosinas computatur, ut supra dictum est (quæst. xxxiii. art. 2.) & ideo eadem ratio est de doctrina, & de aliis misericordiarum operibus, de quibus postea dicitur (in resp. ad 4.)

Ad tertium dicendum quod correctio fraterna, sicut supra dictum est (quæst. xxxiii. art. 1.) ordinatur ad emendationem fratris: & ideo intantum computanda est inter spiritualia bona, in quantum hoc consequi potest quod non contingit, si ex correctione frater scandalizetur. Et ideo, si propter scandalum correctio dimittatur, non dimittitur spirituale bonum.

Ad quartum dicendum, quod in veritate vite, doctrine, & iusticie non solum comprehenditur id quod est de necessitate salutis, sed etiam id per quod perfectus pervenit ad salutem, secundum illud I. ad Cor. xv. 31. *Amalania charismata meliora.* Unde etiam consilia non sunt simpliciter prætermittenda, nec etiam misericordiarum opera propter scandalum; sed sunt interdum occultanda, vel differenda propter scandalum pusillorum, ut dictum est (in corp. art.) Quandoque tamen consiliorum observatio, & impletio operum misericordiarum sunt de necessitate salutis: quod patet in his qui jam voverunt consilia, & in his quibus ex debito imminet defectibus aliorum subveniunt vel in temporalibus (puta pascendo esurientem) vel in spiritualibus (puta docendo ignorantem) sive huiusmodi fiant debita propter in quantum officium, ut patet in prælati, sive propter necessitatem indigentis: & tunc eadem ratio est de huiusmodi, sicut de aliis que sunt de necessitate salutis.

Ad quintum dicendum, quod quidam dixerunt, peccatum veniale esse committendum propter vitandum scandalum. Sed hoc implicat contraria: si enim faciendum est, jam 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 joculium est peccatum veniale, quando aliquo 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; in quantum tamen veniale dicitur ad mortale, vergit in detrimentum salutis.



sunt nostra, aut sunt nobis ad conservandum pro aliis commissa; sicut bona Ecclesie committuntur prelati, & bona communia quibuscumque reipublice rectoribus; & talium conservatio, sicut & depositorum, imminet his quibus sunt commissa ex necessitate; & ideo non sunt propter scandalum dimittenda, sicut nec alia que sunt de necessitate salutis.

Temporalia vero bona 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 oritur propter ignorantiam, vel infirmitatem aliorum, quod supra diximus (art. præc.) esse scandalum pusillorum; tunc vel totaliter dimittenda sunt temporalia, vel aliter scandalum est sedandum, scilicet per aliquam admonitionem. Unde Augustinus dicit in Lib. I. de serm. Domini in monte (cap. xx. ad fin.) *Dandum est quod nec tibi, nec alteri nocent, quantum ab homine credit potest, & cui negaveris quod petit, indicanda est ei in scriptis; & melius est aliquid dari, cum petentem iniuste corruerit.*

Aliquando veto scandalum nascitur ex malitia, quod est scandalum Pharisæorum; & propter eos qui sic scandala concitant, non sunt temporalia dimittenda; quia hoc & noceret bono communi daretur enim malis capiendi occasio & noceret ipsis sapientibus, qui retinendo aliena, in peccato remanent. Unde Gregorius dicit in XXXI. Moral. (cap. vii. c. mod.) *Quidam dum temporalia a nobis rapiunt, sollicitudo sunt tolerantis, quidam vero equitate serena prohibendi, non sola cura ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes sua semetipsos perdant.*

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod si passim permitteretur malis hominibus ut aliena caperent, vergeret hoc in detrimentum veritatis, vite, & iustitiae; & ideo non oportet propter quodcumque scandalum temporalia dimitti.

Ad tertium dicendum, quod non est de intentione Apostoli monere quod cibis totaliter propter scandalum dimittatur, quia sumere cibum est de necessitate salutis; sed quod talis cibus est propter scandalum dimittendus, secundum illud I. ad Cor. vi. 11. 13. *Non manducabo carnem in domo, ne fratrem meum scandalizem.*

Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum in Lib. I. de serm. Domini in monte (cap. xix.) illud præceptum Domini est intelligendum secundum preparationem animi, ut scilicet homo sit paratus prius pati injuriam, vel fraudem, quam iudicium subi-

re, si hoc expoliat; quandoque tamen non expedit, ut dictum est (in resp. ad 2.) Et similiter intelligendum est verbum Apostoli.

Ad quintum dicendum, quod scandalum quod vicabat Apostolus, ex ignorantia procedebat Gentilium, qui hoc non consueverant. Et ideo ad tempus abstinendum erat, ut prius instruerentur hoc esse debitum; & ex simili causa Ecclesia abstinet a decimis exigendis in terris in quibus non est consuetum decimas solvere.

QUÆSTIO XLIV.

De præceptis caritatis,

in isto articulo discussa.

¶ Et inde considerandum est de præceptis caritatis; & circa hoc queruntur octo.

Primo, utrum de caritate fiat 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, extra mentem, &c.

Sexto, utrum præceptum hoc possit in vita ista impleri.

Septimo, de hoc præcepto, *Diligis proximum tuum sicut te ipsum.*

Octavo, utrum ordo caritatis cadat sub præcepto.

ARTICULUS I.

Utrum de caritate debeat dari aliquod præceptum.

III. cont. cap. cxvi. & cxvii.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod de caritate non debeat dari aliquod præceptum. Caritas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur præcepta; cum sit forma virtutum, ut supra dictum est (quest. xxxi. art. 8.) Sed modus non est in præcepto, ut communiter dicitur. Ergo de caritate non sunt danda præcepta.

2. Præterea. Caritas, que in cordibus nostris per Spiritum Sanctum diffunditur, faciens liberos; quia ubi Spiritus Domini illi habitet; ut dicitur II. ad Cor. iii. 17. Sed obligatio que 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 supra dictis patet (1. 2. quest. xc. art. 2. & quest. c. art. 2.) Si ergo de caritate darentur aliqua præcepta deberent poni inter præ-

cipua præcepta, que 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, que est dilectio Dei, sunt danda præcepta.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quest. xvi. art. 1. & 1. 2. quest. xcix. art. 1.) præceptum importat rationem debiti. In tantum 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 per se debitum est ut sanet, propter aliud autem ut medicinam deo ad sanandum.

Finis autem spiritualis vite est ut homo unatur Deo, quod fit per caritatem; & ad hoc ordinatur, sicut ad finem, omnia que pertinent ad spirituales vitam. Unde & Apostolus dicit I. ad Tim. i. 5. *Finis præcepti est caritas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta.* Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur vel ad purificandum cor à turbidibus passionum, sicut virtutes que sunt circa passiones; vel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut virtutes que sunt circa operationes; vel ad habendam rectam fidem, sicut illa que pertinent ad divinum cultum; & hæc tria requiruntur ad diligendum Deum. Nam cor impurum à 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 à Dei veritate. In quolibet autem genere id quod est per se, potius est eo quod est propter aliud; & ideo maximum præceptum est de caritate, ut dicitur Matth. xxiii.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quest. c. art. 10.) cum de præceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis præceptis que dantur de aliis actibus virtutum; pura sub hoc præcepto: *Honora patrem tuum, & matrem tuam*, non cadit quod hoc ex caritate fiat; cadit tamen actus dilectionis sub præceptis specialibus.

Ad secundum dicendum, quod obligatio præcepti non opponitur libertati, nisi in eo cuius mens avera 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; & ideo libertati non repugnat.

Ad tertium dicendum, quod omnia præcepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei, & proximi; & ideo præcepta caritatis non fuerunt commemoranda inter præcepta Decalogi, sed in omnibus includuntur.

ARTICULUS II.

Utrum de caritate fuerint danda duo præcepta.

1. 2. quest. xcix. art. 1. ad 2. & inf. quest. lvi. art. 1. ad 6. & III. cont. cap. cxvi. & cxvii.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod de caritate non fuerint danda duo præcepta. Præcepta enim legis ordinantur ad virtutem, ut supra dictum est (art. præc. arg. 3.) Sed caritas est una virtus, ut ex supra dictis patet (quest. xxxiii. art. 5.) Ergo caritate non fuit dandum nisi unum præceptum.

2. Præterea. Sicut Augustinus dicit in I. de doctr. christi (cap. xxiii. & xxvii.) *Caritas in proximo non diligit nisi Deum.* Sed ad diligendum Deum sufficienter ordinatur 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 dilectionem proximi, si non prætermittat dilectionem Dei; quoniam dicitur Luc. xiv. 26. *Si quis venit ad me, & non odit patrem suum, & matrem suam, non potest meus esse discipulus.* Ergo non est aliud præceptum de dilectione Dei, & de dilectione proximi.

4. Præterea. Apostolus dicit ad Rom. xiii. 8. *Qui diligit proximum, legem implevit.* Sed non impletur lex nisi per observantiam omnium præceptorum. Ergo omnia præcepta includuntur in dilectione proximi. Sufficit ergo unum præceptum dilectione proximi. Non ergo debent esse duo præcepta caritatis.

Sed contra est quod dicitur I. Joan. i. 7. *Hoc mandatum habemus à Deo ut qui diligit Deum, diligit & fratrem suum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quest. c. art. 3. & quest. lvi. art. 2.) 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 scorum proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoscunt principia, sufficienter considerate quicquid in principiis virtute continentur, necesse est propter eos ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur. In operabilibus autem, in quibus præcepta legis nos

sunt nostra, aut sunt nobis ad conservandum pro aliis commissa; sicut bona Ecclesie committuntur prelati, & bona communia quibuscumque reipublice rectoribus; & talium conservatio, sicut & depositorum, imminet his quibus sunt commissa ex necessitate; & ideo non sunt propter scandalum dimittenda, sicut nec alia que sunt de necessitate salutis.

Temporalia vero bona 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 oritur propter ignorantiam, vel infirmitatem aliorum, quod supra diximus (art. præc.) esse scandalum pusillorum; tunc vel totaliter dimittenda sunt temporalia, vel aliter scandalum est sedandum, scilicet per aliquam admonitionem. Unde Augustinus dicit in Lib. I. de serm. Domini in monte (cap. xx. ad fin.) *Dandum est quod nec tibi, nec alteri nocent, quantum ab homine credit potest, & cui negaveris quod petit, indicanda est ei in scriptis; & melius est aliquid dari, cum petenti in iuste corruerit.*

Aliquando veto scandalum nascitur ex malitia, quod est scandalum Pharisæorum; & propter eos qui sic scandala concitant, non sunt temporalia dimittenda; quia hoc & noceret bono communi daretur enim malis capiendi occasio & noceret ipsis sapientibus, qui retinendo aliena, in peccato remanent. Unde Gregorius dicit in XXXI. Moral. (cap. vii. c. mod.) *Quidam dum temporalia a nobis rapiunt, sollicitudo sunt tolerantis, quidam vero equitate serena prohibendi, non sola cura ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes sua sua semetipsos perdat.*

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod si passim permitteretur malis hominibus ut aliena caperent, vergeret hoc in detrimentum veritatis, vite, & iustitiae; & ideo non oportet propter quodcumque scandalum temporalia dimitti.

Ad tertium dicendum, quod non est de intentione Apostoli monere quod cibis totaliter propter scandalum dimittatur, quia sumere cibum est de necessitate salutis; sed quod talis cibus est propter scandalum dimittendus, secundum illud I. ad Cor. vi. 11. *Non manducabo carnem in domo, ne fratrem meum offendam.*

Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum in Lib. I. de serm. Domini in monte (cap. xix.) illud præceptum Domini est intelligendum secundum preparationem animi, ut scilicet homo sit paratus prius pati injuriam, vel fraudem, quam iudicium subi-

re, si hoc expoliat; quandoque tamen non expedit, ut dictum est (in resp. ad 2.) Et similiter intelligendum est verbum Apostoli.

Ad quintum dicendum, quod scandalum quod vicabat Apostolus, ex ignorantia procedebat Gentilium, qui hoc non consueverant. Et ideo ad tempus abstinendum erat, ut prius instruerentur hoc esse debitum; & ex simili causa Ecclesia abstinet a decimis exigendis in terris in quibus non est consuetum decimas solvere.

QUÆSTIO XLIV.

De præceptis caritatis,

in isto articulo discussa.

¶ Et inde considerandum est de præceptis caritatis; & circa hoc queruntur octo.

Primo, utrum de caritate fiat 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, extra mentem, &c.

Sexto, utrum præceptum hoc possit in vita ista impleri.

Septimo, de hoc præcepto, *Diligis proximum tuum sicut te ipsum.*

Octavo, utrum ordo caritatis cadat sub præcepto.

ARTICULUS I.

Utrum de caritate debeat dari aliquod præceptum.

III. cont. cap. cxvi. & cxvii.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod de caritate non debeat dari aliquod præceptum. Caritas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur præcepta; cum sit forma virtutum, ut supra dictum est (quest. xxxi. art. 8.) Sed modus non est in præcepto, ut communiter dicitur. Ergo de caritate non sunt danda præcepta.

2. Præterea. Caritas, que in cordibus nostris per Spiritum Sanctum diffunditur, faciens liberos; quia ubi Spiritus Domini illi habitet; ut dicitur II. ad Cor. iii. 17. Sed obligatio que 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 supra dictis patet (1. 2. quest. xc. art. 2. & quest. c. art. 2.) Si ergo de caritate darentur aliqua præcepta deberent poni inter præ-

cipua præcepta, que 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, que est dilectio Dei, sunt danda præcepta.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quest. xvi. art. 1. & 1. 2. quest. xcix. art. 1.) præceptum importat rationem debiti. In tantum 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 per se debitum est ut sanet, propter aliud autem ut medicinam deo ad sanandum.

Finis autem spiritualis vite est ut homo unatur Deo, quod fit per caritatem; & ad hoc ordinatur, sicut ad finem, omnia que pertinent ad spirituales vitam. Unde & Apostolus dicit I. ad Tim. i. 5. *Finis præcepti est caritas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta.* Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur vel ad purificandum cor à turbidibus passionum, sicut virtutes que sunt circa passiones; vel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut virtutes que sunt circa operationes; vel ad habendam rectam fidem, sicut illa que pertinent ad divinum cultum; & hæc omnia requiruntur ad diligendum Deum. Nam cor impurum à 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 à Dei veritate. In quolibet autem genere id quod est per se, potius est eo quod est propter aliud; & ideo maximum præceptum est de caritate, ut dicitur Matth. xxiii.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quest. c. art. 10.) cum de præceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis præceptis que dantur de aliis actibus virtutum; pura sub hoc præcepto: *Honora patrem tuum, & matrem tuam*, non cadit quod hoc ex caritate fiat; cadit tamen actus dilectionis sub præceptis specialibus.

Ad secundum dicendum, quod obligatio præcepti non opponitur libertati, nisi in eo cuius mens avera 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; & ideo libertati non repugnat.

Ad tertium dicendum, quod omnia præcepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei, & proximi; & ideo præcepta caritatis non fuerunt commemoranda inter præcepta Decalogi, sed in omnibus includuntur.

ARTICULUS II.

Utrum de caritate fuerint danda duo præcepta.

1. 2. quest. xcix. art. 1. ad 2. & inf. quest. lvi. art. 1. ad 6. & III. cont. cap. cxvi. & cxvii.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod de caritate non fuerint danda duo præcepta. Præcepta enim legis ordinantur ad virtutem, ut supra dictum est (art. præc. arg. 3.) Sed caritas est una virtus, ut ex supra dictis patet (quest. xxxiii. art. 5.) Ergo caritate non fuit dandum nisi unum præceptum.

2. Præterea. Sicut Augustinus dicit in I. de doctr. christi (cap. xxiii. & xxvii.) *Caritas in proximo non diligit nisi Deum.* Sed ad diligendum Deum sufficienter ordinatur 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 dilectionem proximi, si non prætermittat dilectionem Dei; quoniam dicitur Luc. xiv. 26. *Si quis venit ad me, & non odit patrem suum, & matrem suam, non potest meus esse discipulus.* Ergo non est aliud præceptum de dilectione Dei, & de dilectione proximi.

4. Præterea. Apostolus dicit ad Rom. xiii. 8. *Qui diligit proximum, legem implevit.* Sed non impletur lex nisi per observantiam omnium præceptorum. Ergo omnia præcepta includuntur in dilectione proximi. Sufficit ergo unum præceptum dilectione proximi. Non ergo debent esse duo præcepta caritatis.

Sed contra est quod dicitur I. Joan. i. 7. *Hoc mandatum habemus à Deo ut qui diligit Deum, diligit & fratrem suum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quest. c. art. 3. & quest. lvi. art. 2.) 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 scorum proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoscunt principia, sufficienter considerate quicquid in principiis virtute continentur, necesse est propter eos ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur. In operabilibus autem, in quibus præcepta legis

Deum ex toto corde diligamus, datur intelligi quod Deum super omnia debemus diligere. Cum autem mandatur, quod aliquis diligit proximum sicut se ipsum, præfertur dilectio similibus dilectioni proximi: similiter etiam cum mandatur I. Joan. 111. 16. quod debemus pro fratribus animam ponere; id est 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 fratres, & I. ad Tim. v. vituperatur qui non habet curam suorum, & maxime domesticorum, datur intelligi quod inter proximos, meliores, & magis propinquos magis debemus diligere. Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod dicitur, Diliges proximum tuum, datur consequenter intelligi quod illi qui sunt magis proximi, sunt magis diligendi.

QUÆSTIO XLV.

De dona sapientia,

in sex articulis divisam.

Deinde considerandum est de dono sapientia, quod respondet caritati: & primo de ipsa sapientia; secundo de vitio opposito.

Circa primum quaruntur 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 que est donum, possit esse cum peccato mortali.

Quinto, utrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem.

Sexto, quæ beatitudo ei respondeat.

ARTICULUS I. 249

Utrum sapientia debeat inter dona Spiritus Sancti computari.

Intra art. 4. ad 1. & 2. & III. dist. xxxv. quest. 11. art. 1. quest. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sapientia non debeat inter dona Spiritus Sancti computari. Dona enim sunt perfectiora virtutibus, ut supra dictum est 1. 2. quest. lxxviii. art. 8. Sed virtus se habet solum ad bonum: unde & Augustinus dicit in Lib. II. de libero arbitrio (cap. xix. à princ.) 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 Jac. 111. 15. Quædam sapientia est terrena, animalis, diabolica. Ergo

sapientia non debet poni inter dona Spiritus Sancti.

2. Præterea. Sicut Augustinus dicit XII. de Trin. (cap. xiv. circ. princ.) sapientia est divinarum rerum cognitio. Sed cognitio divinarum rerum, quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiam, quæ est virtus intellectualis: cognitio autem divinarum supernaturalis pertinet ad fidem, quæ est virtus theologica, ut ex supra dictis patet (quest. 1v. art. 7. & 1. 2. quest. lxxiii. art. 3.) Ergo sapientia magis debet dici virtus quam donum.

3. Præterea. Job xxviii. 28. dicitur: Ecce timor Domini, ipsa est sapientia, & recedere à malo, intelligentia: ubi secundum litteram septuaginta Interpretum, qua utitur Augustinus (Lib. XII. de Trin. cap. xv. parum à princ. & Lib. XIV. cap. 1.) 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 Isai. xli. 2. dicitur: Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientie, & intellectus.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in princ. Metaph. (cap. 11.) ad sapientem pertinet considerare causam altissimam, per quam certissime de aliis judicatur, & secundum quam omnia ordinari videntur.

Causa autem altissima dupliciter accipi potest, vel simpliciter, vel in aliquo genere. Ille ergo qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere, & per eam potest de omnibus quæ sunt illius generis, judicare, & ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere, ut in medicina, vel architectura, secundum illud I. ad Corinth. 111. 10. Ut sapiens architectus fundamentum possit. Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quæ est Deus, dicitur sapiens simpliciter, in quantum per regulas divinas omnia potest judicare, & ordinare.

Hujusmodi autem iudicium consequitur homo per Spiritum Sanctum, secundum illud I. ad Corinth. 11. 15. Spiritus autem iudicat omnia: quia, sicut ibidem dicitur, Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Unde manifestum est quod sapientia est donum Spiritus Sancti.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum dicitur dupliciter: uno modo quod est verum bonum, & simpliciter perfectum; alio modo dicitur aliiquid esse bonum secundum quandam similitudinem, quod est in malitia perfectum, sicut dicitur bonus latro, vel perfectus latro, ut patet per Philosophum in V. Metaph. (text. 21.) Et sicut circa ea quæ sunt vere bona, invenitur aliqua altissima causa, quæ est summum bonum, quod est ultimum finis, per cuius cognitionem dicitur homo 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 Hierem. 1v. 22. Sapientes sunt ut faciant malum; bene autem facere nesciunt. Quicumque autem avertitur ad sine debito, necesse est quod aliquid finem indebitum sibi præstituat: quia omne agens agit propter finem. Unde si præstituit 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 superbie diaboli, de quo dicitur Job xl. 25. Ipse est rex super omnes filios superbie.

Ad secundum dicendum, quod sapientia quæ ponitur donum Spiritus Sancti, differt ab ea quæ ponitur virtus intellectualis acquisita: nam illa acquiritur studio humano; hæc autem est de sursum descendens, ut dicitur Jacobi 111. 14. Similiter etiam differt à fide: nam fides assentit veritati diving secundum seipsum; sed iudicium, quod est secundum veritatem donatum, pertinet ad donum sapientie. Et ideo donum sapientie præsupponit fidem, quia nemo sine fide bene iudicat quæ cognoscit, ut dicitur in I. Eth. (cap. 111.).

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; & eadem ratione timor. Per hoc enim ostenditur quod homo habet rectum iudicium de divinis, quod Deum timet, & colit.

ARTICULUS II. 250

Utrum sapientia sit in intellectu sicut in subiecto.

III. dist. xxxv. quest. 11. art. 1. quest. 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit in intellectu sicut in subiecto. Dicit enim Augustinus in Lib. de gratia novi testamenti (epist. cxx. cap. xviii. à princ.) quod sapientia est caritas Dei. Sed caritas est sicut in subiecto in voluntate, non in intellectu, ut supra habitum est (quest. xxiv. art. 1.) Ergo sapientia non est in intellectu sicut in subiecto.

2. Præterea. Eccli. vi. 23. dicitur: Sapientia deliravit secundum nomen ejus est: dicitur enim sapientia quasi factio 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. (cap. xxvi. aliquid. à princ.) quod sapientia contrariatur stultitia. Sed stultitia est in intellectu. Ergo & sapientia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter conaturalitatem 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 conaturalitatem ad ipsam, recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis.

Sic ergo circa res divinas ex rationis inquisitione rectam iudicium habere pertinet ad sapientiam quæ est virtus intellectualis; sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam conaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam, secundum quod donum est Spiritus Sancti; sicut Dionysius dicit in 11. cap. de div. Nom. (à med. lect. 4.) quod Hieronymus est perfectus in divinis, non solum discens, sed & partiens divinis.

Hujusmodi autem compassio, sive conaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quæ quidem unit nos Deo, secundum illud I. ad Cor. vi. 17. Qui aderat Deo, unus spiritus est. Sic ergo 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 (art. præc. & 1. 2. quest. xv. art. 1.)

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de sapientia quantum ad suam causam; ex qua etiam sumitur nomen sapientie, secundum quod saporem quandam importat.

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 Greco autem non competit, & forte nec in aliis linguis. Unde potius videtur nomen sapientie ibi accipi pro eius fama, quæ à cunctis commendatur.

Ad tertium dicendum, quod intellectus habet duos actus, scilicet percipere, & iudicare, ad quorum primum ordinatur donum intellectus; ad secundum autem, secundum rationes divinas, donum sapientie; sed secundum rationes humanas, donum scientie.

cor. Nam sicut cor corporale est principium omnium corporalium moruum; ita etiam voluntas, & maxime quantum ad intentionem finis ultimi, quæ est objectum caritatis, est principium omnium spiritualium motuum. Ita autem sunt principia actuum; quæ moventur à voluntate; scilicet intellectus, qui significatur per *mensuram*; vis appetitiva inferior, quæ significatur per *animam*; & vis executiva exterior, quæ significatur per *fortitudinem*, seu *viratatem*, sive *virtutem*. Præcipitur ergo nobis ut tota nostra intentio feratur in Deum, quod est *ex toto corde*; & quod intellectus noster subdatur Deo, quod est *ex tota mente*; & quod appetitus noster regatur secundum Deum, quod est *ex tota anima*; & quod exterior actus noster obediatur Deo, quod est *ex tota fortitudine*, vel *virtute*; vel *virtuti* Deum diligere.

Chrysostomus tamen (alius Auctor) super Math. l. hom. xxii. in op. imperf. à med. accipit contrariio cor, & animam, quam dicitur sibi Augustinus verò in l. de doctr. christ. (cap. xxii. à med.) refert cor ad cogitationes; per *animam* ad vitam, *mentem* ad intellectum. Quidam autem dicunt, *Ex toto corde*, id est intellectu; *animam*, id est voluntatem; *mentem* id est memoria. Vel secundum Gregorium Nyssenum (Lib. de hominis opific. cap. vii. circ. med.) *per cor* significat animam vegetabilem; per *animam*, sensitivam; per *mentem*, intellectivam; quia hoc quod nutritur, sentimus, & intelligimus, debemus ad Deum referre.

Ex per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VI. 246

Utrum hoc præceptum de dilectione Dei possit in via impleri.

IV. dist. xxvi. quæst. i. art. 4. & ver. quæst. 11. art. 10. corp. & ad 1. & opusc. IV. cap. IV. & opusc. xviii. cap. v. vi. & xvii. & xv. & xvi. & xviii.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod hoc præceptum de dilectione Dei possit servari in via. Quia, secundum Hieronymum (Pelagium) in expositione catholice fidei (epist. ad Damas. ver. sus) *maliditum quæ dicitur Deum aliquis impossibile præcipisse*. Sed Deus hoc præceptum dedit, ut patet Deuter. vi. Ergo hoc præceptum potest in via impleri.

Præterea, Quicumque non implet præceptum, peccat mortaliter: quia secundum Ambrrosium (Lib. de parad. cap. viii. ante med.) peccatum nihil est aliud quam *transgressio legis divine*, & *calumniosus insiditatus mandatorum*. Si ergo hoc præceptum non potest in via servari, sequitur quod nullus possit esse in

in vita ista sine peccato mortali: quod est contra id quod Apostolus dicit I. ad Cor. 1. 8. *Confirmabitur vobis usque in finem sine crimine*: & I. ad Timoth. 1. 10. *Miserentur, nullam crimina habentes*.

Præterea, Præcepta dantur ad dirigendos homines in viam salutis, secundum illud Psalm. xviii. 9. *Præceptum Domini lucidum, illuminant oculos*. Sed frustra dirigitur aliquis ad impossibile. Non ergo impossibile est hoc præceptum in vita ista servari.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de perfectione justitie (cap. viii. à med.) quod in plenitudine caritatis patris præceptum impleretur, *Diliges Dominum Deum tuum, uti Nam cum aliquis adhuc est carnalis concupiscentia, quod ob id dicitur frater suus non omnino ex tota anima diligitur Deum*.

Respondetur dicendum, quod præceptum aliquod dupliciter potest impleri, uno modo perfecte, alio modo imperfecte.

Perfekte quidem impleretur præceptum, quando peccatur ad finem, quem intendit præcipiens; implitur autem, sed imperfecte, quando est non pergitur ad finem præcipientis, non tamen receditur ab ordine ad finem: sicut si dux exercitus præcipiat militibus ut pugnent, ille perfekte implet præceptum qui pugnando hostem vincit, quod dux intendit; ille autem implet, sed imperfecte, cujus pugna ad victoriam non pergitur, non tamen contra dilectionem militarem agit. Intendit autem Deus per hoc præceptum ut homo sibi totaliter uniat: quod fit in patria, quando Deus erit omnia in omnibus, ut dicitur I. ad Corinth. xv. 28. Et ideo plene, & perfecte in patria impleretur hoc præceptum; in via autem impleretur, sed imperfecte: & tamen in via tanto unus alio perfectus implet, quanto magis accedit per quandam similitudinem ad patrie perfectionem.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat quod aliquo modo potest impleri in via, licet non perfecte.

Ad secundum dicendum, quod sicut miles qui legitime pugnat, licet non vincat, non culpatur, nec poenam meretur; ita etiam qui in via hoc præceptum non implet, nihil contra divinam dilectionem agens, non peccat mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Libro de perfectione justitie (cap. viii. ad fin.) *cur non præcipitur homini ista perfectio, quoniam eam in hac vita neminem habere? Non enim recte curritur, si quæ currendum est, negligatur. Quomodo autem scietur, si nullis præceptis ostenderetur*.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in libro de perfectione justitie (cap. viii. ad fin.) *cur non præcipitur homini ista perfectio, quoniam eam in hac vita neminem habere? Non enim recte curritur, si quæ currendum est, negligatur. Quomodo autem scietur, si nullis præceptis ostenderetur*.

ARTICULUS VII. 247

Utrum convenienter datur præceptum de dilectione proximi.

Quod. 1. v. art. 24. ad 1. & Rom. xlii. l. 1. 2. & Galat. v. l. 1. 3. & opusc. xlii. cap. xiv.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter datur præceptum de dilectione proximi. Dilectio enim caritatis ad omnes homines extenditur, etiam ad inimicos, ut patet Math. v. Sed nomen proximi importat quandam propinquitatem, quæ non videtur haberi ad omnes homines. Ergo videtur quod inconvenienter datur hoc præceptum.

Præterea, Secundum Philosophum in IX. Ethic. (cap. viii. à princ.) *amicabilis quæ sit ad alterum, contrariet ex amicabilibus 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.

Præterea, Homo seipsum diligit naturaliter, non autem proximum. Inconvenienter ergo mandatur quod homo diligat proximum sicut seipsum.

Sed contra est quod dicitur Math. xxii. 38. *Secundum præceptum est simile huic: Diliges proximum tuum sicut teipsum*.

Respondetur dicendum, quod hoc præceptum convenienter traditur.

Tangitur enim in eo, & diligendi ratio, & dilectionis modus. Ratio quidem diligendi tangitur ex eo quod proximus nominatur: propter hoc enim ex caritate diligere debemus alios, quia sunt nobis proximi & secundum naturalem Dei imaginem, & secundum capacitatem gloria. Nec refert utrum dicatur *proximus*, vel *frater*, ut habetur I. Joann. 4. vel *amicus*, ut habetur Levit. xix. quia per omnia hæc eadem assuitas designatur.

Modus autem dilectionis tangitur, cum dicitur, *sicut teipsum*: quod non est intelligendum quantum ad hoc quod aliquis proximum sibi æqualiter diligit, sed similiter sibi: & hoc tripliciter. Primo quidem, ex parte finis, ut scilicet aliquis diligit proximum propter Deum, sicut seipsum propter Deum debet diligere, ut sic sit dilectio proximi sancta. Secundo ex parte regulæ dilectionis, ut scilicet aliquis non contemdat proximo in aliquo malo, sed solum in bonis, sicut & 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

S. Th. Op. T. III.

(a) *Vulgata in visceribus eorum, & in corde eorum scribam eam.*

quod velit proximo bonum, sicut vult bonum sibi ipse, ut sic dilectio proximi sit vera: nam cum quis diligit proximum propter suam utilitatem, vel delectationem, non vere diligit proximum, sed seipsum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII. 248

Utrum ordo caritatis cadat sub præcepto.

1. 2. quæst. c. art. 9. III. dist. xxix. art. 1. ad 5. & dist. xxxvi. art. 6. & ver. quæst. xiv. art. 12. ad 16. & art. 14. ad 2. 3. & 7. & ver. quæst. 11. art. 7. ad 11.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ordo caritatis non cadat sub præcepto. Quicumque enim transgreditur præceptum, injuriam facit. Sed si aliquis diligit aliquem quantum debet, & alterum quemcumque plus diligit, nulli facit injuriam. Ergo non transgreditur præceptum. Ordo ergo caritatis non cadit sub præcepto.

Præterea, Ea quæ cadunt sub præcepto, sufficienter nobis traduntur in sacra scriptura. Sed ordo caritatis, qui supra positus est, nullam traditur nobis in sacra scriptura. Ergo non cadit sub præcepto.

Præterea, Ordo distinctionem quandam importat. Sed indistincte præcipitur dilectio proximi, cum dicitur: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*. Ergo ordo caritatis non cadit sub præcepto.

Sed contra. Illud quod Deus in nobis facit per gratiam, instruit per legis præcepta, secundum illud Hierem. xxxi. 33. *Dabo legem meam (a) in cordibus eorum*. Sed Deus causat in nobis ordinem caritatis, secundum illud Cant. 1. 4. *Ordinavit in me caritatem*. Ergo ordo caritatis sub præcepto legis cadit.

Respondetur dicendum, quod, sicut dictum est (art. 4. huj. quæst. ad 1.) modus qui pertinet ad rationem virtuosæ actus, cadit sub præcepto quod datur de actu virtutis. Ordo autem caritatis pertinet ad ipsam rationem virtutis, cum accipiatur secundum proportionem dilectionis ad diligibile, ut ex supra dictis patet (quæst. xxv. art. 12. & quæst. xxvi. art. 1. & 2.). Unde manifestum est quod ordo caritatis debet cadere sub præcepto.

Ad primum ergo dicendum, quod homo plus satisfacit ei quem plus diligit: & ita si minus diligeret aliquis eum quem plus debet diligere, plus vellet satisfacere illi cui minus satisfacere debet: & sic fieret injuria illi quem plus deberet diligere.

Ad secundum dicendum, quod ordo quantum ad diligendum ex caritate in sacra scriptura exprimitur. Nam cum mandatur quod

Et 2. Deum

nos dirigunt, finis habet rationem principii, ut supra dictum est (quæst. XXI. art. 7. ad 2. & quæst. XXV. art. 1. ad 1.) 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 filiis considerant unum horum præceptorum sub alio contineri.

Ad primum ergo dicendum, quod licet caritas sit una virtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem. Præcepta autem dantur de actibus virtutum: & ideo oportuit esse plura præcepta caritatis.

Ad secundum dicendum quod Deus diligit in proximo, sicut finis in eo quod est ad finem: & tamen oportuit de utroque expliciter dari præcepta, ratione jam dicta (in corp. art. 1.)

Ad tertium dicendum, quod id quod est ad finem, habet rationem boni ex ordine ad finem: & secundum hoc etiam recedere ab eo habet rationem mali, & non aliter.

Ad quartum dicendum, quod in dilectione proximi includitur dilectio Dei, sicut finis in eo quod est ad finem, & e converso: & tamen oportuit utramque præceptum explicite dari, ratione jam dicta (in corp. art.)

ARTICULUS III. 243

Utrum sufficiant duo præcepta caritatis.

III. cont. cap. CXVII. & CXVIII. & vers. quæst. 11. art. 4. ad 6. & Rom. XIIII. lect. 1. & Gal. V. lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sufficiant duo præcepta caritatis. Præcepta enim dantur de actibus virtutum. Actus autem secundum objecta distinguuntur. Cum ergo homo quatuor debeat esse caritate diligere, scilicet Deum, seipsum, proximum, & corpus proprium; ut ex supra dictis patet (quæst. XXV. art. 12. & quæst. XXVI.) videtur quod quatuor debeat esse præcepta caritatis; & 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 & 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; & sic duo præcepta predicta caritati non sufficiunt.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. XXI. 40. In his diebus mandavi tota lex prædicta & prophetæ.

Respondeo dicendum, quod caritas, sicut supra dictum est (q. XXI. art. 1.) est amicitia quedam. Amicitia autem ad alterum est, unde Gregorius dicit in quadam hom. (XVII. in Evang. circ. princ.) Caritas minus quam inter duos haberi non potest. Quomodo autem ex caritate aliquis seipsum diligit, supra dictum est (quæst. XXV. art. 4.)

Cum autem dilectio, & amor sit boni, bonum autem sit vel finis, vel id quod est ad finem, convenienter de caritate duo præcepta sufficiunt: unum quidem quod inducimur ad Deum diligendum sicut finem; aliud autem quod inducimur ad diligendum proximum propter Deum sicut propter finem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in I. de doctr. christ. (cap. XXI. in prin.) cum quatuor sint ex caritate diligenda, de secundo, & quarto, id est de dilectione sui, & corporis proprii, nulla præcepta danda erant. Quatuordecimque enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui, & dilectio corporis sui. Modus autem diligendi præcipiendus est homini, ut scilicet se ordinate diligit, & corpus proprium: quod quidem fit per hoc quod homo diligit Deum, & proximum.

Ad secundum dicendum, quod alii actus caritatis consequuntur ex actu dilectionis sicut effectus ex causa, ut ex supra dictis patet (quæst. XXVII. art. 4. & quæst. XXIX. art. 3.) Unde in præceptis dilectionis virtute includuntur præcepta de aliis actibus. Et tamen propter tardiores inveniantur de singulis explicite præcepta tradita. De gaudio quidem Philipp. IV. 4. Gaudete in Domino semper: de pace autem ad Heb. XII. 14. Pacem sequimini cum omni: de beneficentia autem ad Galat. ult. 10. Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes: de singulis beneficentiæ partibus inveniantur præcepta tradita in sacra Scriptura, ut patet diligenter consideranti.

Ad tertium dicendum, quod plus est operari bonum, quam vitare malum, & ideo in præceptis affirmativis virtute includuntur præcepta negativa. Et tamen explicite inveniantur præcepta data contra vitia caritati opposita nam contra odium dicitur Levit. XIX. 17. Ne oderis fratrem tuum in corde tuo: contra accidiam dicitur Eccli. VI. 26. Ne accideris in vincula ejus: contra invidiam Gal. V. 26. Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invidiam provocantes, invidiam invidentes: contra discordiam vero I. ad Corinth. I. 10. Id ipsum dicatis unus, & non sit in vobis schismata: contra scandalum autem ad Rom. XIV. 13. Ne ponatis offendiculum fratri, vel scandalum.

AR-

ARTICULUS IV. 244

Utrum convenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde.

Inf. art. 5. & locis hinc notatis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde. Modus enim virtuosus actus non est in præcepto, ut ex supra dictis patet (art. 1. huj. quæst. ad 1. & 1. 2. quæst. e. art. 9.) Sed hoc quod dicitur, ex toto corde, importat modum divini dilectionis. Ergo inconvenienter præcipitur quod Deus ex toto corde diligatur.

2. Præterea, totum, & perfectum est, cui nihil desit, ut dicitur in III. Physic. (text. 63.) Si ergo in præcepto cadit quod Deus ex toto corde diligitur, quicumque facit aliquid corde non pertinet ad Dei dilectionem, agit contra præceptum, & 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 perfectio: quia secundum Philosophum (Lib. III. Physic. text. 64.) totum, & perfectum idem sunt. Sed ea que sunt perfectionis, non cadunt sub præcepto, sed sub consilio. Ergo non debet præcipi quod Deus ex toto corde diligatur.

Sed contra est quod dicitur Deuter. VI. 5. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.

Respondeo dicendum, quod cum præcepta deunt de actibus virtutum, hoc 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 versetur debitis circumstantiis, quibus sit proportionatus tali materię. Denique autem est diligendus sicut finis ultimus, ad quem omnia sunt referenda.

Et ideo totalitas quedam fuit designanda circa præceptum de dilectione Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod sub præcepto quod datur de actu alicujus virtutis, non cadit modus quem habet ille actus ex alia superiori virtute; cadit tamen sub præcepto modus ille qui pertinet ad rationem proprię virtutis: & talis modus significatur, cum dicitur, Ex toto corde.

Ad secundum dicendum, quod dupliciter contingit ex toto corde Deum diligere. Uno quidem modo in actu, id est ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur; & ista est perfectio patrię. Alio modo, ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur, ita scilicet quod nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat; & hæc est perfectio vite: cui non contrariatur peccatum veniale.

Sec. Th. Op. Tom. III.

quia non tollit habitum caritatis, cum non tendat in oppositum objectum, sed solum impedit caritatis usum.

Ad tertium dicendum, quod perfectio caritatis, ad quam gradiuntur consilia, est media inter duas perfectiones predictas (in sol. prec.) ut scilicet homo, quantum possibile est, se abstrahat a rebus temporalibus etiam licitis, que occupando animum, impediunt actualem morum cordis in Deum.

ARTICULUS V. 245

Utrum super hoc, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo convenienter addatur, & ex tota anima tua, & ex tota fortitudine tua.

III. dist. XXXI. in exp. vi. circa fin. & vers. quæst. 11. art. 10. ad 1.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter Deum, VI. 5. super hoc quod dicitur, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, additur, Et ex tota anima tua, & ex tota fortitudine tua. Non enim accipitur hic cor pro membro corporali: quia diligere Deum non est corporis actus. Oportet ergo quod cor accipitur spiritualiter. Cor autem spiritualiter acceptum, vel est ipsa anima, vel aliquid anime. Superfluum ergo fuit utrumque ponere.

2. Præterea, Fortitudo hominis præcipue dependet ex corde, sive spiritualiter hoc accipiat, sive corporaliter. Ergo postquam dixerat, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, superfluum fuit addere, Ex tota fortitudine tua.

3. Præterea, Matth. XXI. 37. dicitur, In tota mente tua, quod hic non ponitur. Ergo videtur quod inconvenienter hoc præceptum datur Deut. VI.

Sed contra est auctoritas Scripturę.

Respondeo dicendum, quod hoc præceptum diversimode invenitur traditum in diversis locis. Nam, sicut dictum est (in arg. 1.) Deuter. VI. ponuntur tria, scilicet ex toto corde, & ex tota anima, & ex tota fortitudine. Matth. XXI. ponuntur duo horum, scilicet ex toto corde, & in tota anima; & quæritur, ex tota fortitudine, sed additur, in tota mente: sed Marc. XII. ponuntur quatuor scilicet ex toto corde, & ex tota anima, & ex tota mente, & ex tota virtute, que est idem fortitudinis: & hæc etiam quatuor tanguntur Luc. X. nam loco fortitudinis, seu virtutis, ponitur, Ex amantibus tuis.

Et ideo horum quatuor est ratio assignanda: nam quod alicubi unum horum omittitur, hoc est quia unum intelligitur ex aliis. Est ergo considerandum, quod dilectio est actus voluntatis, que hic significatur pot.

Ec

## ARTICULUS III. 251

*Utrum sapientia sit speculativa tantum, an etiam practica.*

*Supra. quest. x. art. 7. & l. p. q. lxxiv. art. 1. co. & III. dist. xxxv. quest. 11. art. 1. quest. 3. corp.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit practica, sed speculativa tantum. Donum enim sapientie est excellentius quam sapientia, secundum quod est intellectualis virtus. Sed sapientia, secundum quod est intellectualis virtus, est speculativa tantum. Ergo multo magis sapientia que est donum, est speculativa, & non practica.

2. Præterea. Practicus intellectus est circa operabilia, que sunt contingentia. Sed sapientia est circa divina; que sunt æterna, & necessaria. Ergo sapientia non potest esse practica.

3. Præterea. Gregorius dicit in VI. Moral. (cap. ult. cir. princ.) quod in contemplatione principium, quod dicitur est, que sit in operatione autem sub gravi necessitate sit laborator. Sed ad sapientiam pertinet divinorum visio, ad quam non pertinet sub aliquo facere laborare: quia, ut dicitur Sap. vii. 16. non habet amaritudinem contritio eius, nec sedium convulsio illius. Ergo sapientia est contemplativa tantum, non autem practica, sive activa.

Sed contra est quod dicitur ad Coloss. 1. 15. In sapientia ambulat ad eos qui fuerunt. Hoc autem pertinet ad actionem. Ergo sapientia non est solum speculativa, sed etiam practica.

Respondetur dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in XII. de Trinit. (cap. xiv.) superior pars rationis sapientie deputatur, inferior autem scientie. Superior autem ratio, ut ipse in eodem lib. (cap. vii. in fin.) dicit, intendit rationibus superioribus, scilicet divinis, & conspiciendis, & consulendis: conspiciendis quidem, secundum quod divina in seipsis contemplantur; consulendis autem, secundum quod per divina iudicat de humanis actibus, per divinas regulas dirigens actus humanos.

Sic ergo sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica.

Ad primum ergo dicendum, quod quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit, ut habetur in lib. de causis (proposit. 10. & 17.) Unde ex hoc ipso quod sapientia que est donum, est excellentior quam sapientia que est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens per quodam unione animæ ad ipsum, habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione.

Ad secundum dicendum, quod divina in se quidem sunt necessaria, & æterna; sunt tamen regule contingentium, que humanis actibus sunt.

Ad tertium dicendum, quod prius est considerare aliquid in seipso quam secundum quod ipsum ad alterum comparatur. Unde ad sapientiam prius pertinet contemplatio divinorum, que est visio principii; & postorius dirigere actus humanos secundum rationes divinas. Nec tamen in actibus humanis ex directione sapientie provenit amaritudo, aut labor; sed potius amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem, & labor in requiem.

## ARTICULUS IV. 252

*Utrum sapientia possit esse sine gratia, & cum peccato mortali.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod sapientia possit esse sine gratia, & cum peccato mortali. De his enim que cum peccato mortali haberi non possunt; precipue Sancti gloriantur, secundum illud II. ad Corinth. 1. 12. Gloria nostra hæc est, testimonium conscientie nostræ. Sed de sapientia sua non debet aliquis gloriari, secundum illud Hierem. 12. 23. Non glorietur sapiens in sapientia sua. Ergo sapientia potest esse sine gratia cum peccato mortali.

2. Præterea. Sapientia importat cognitionem divinorum, ut dictum est (art. 1. huius quest.) Sed aliqui cum peccato mortali possunt habere cognitionem veritatis divinæ, secundum illud Rom. 1. 18. Veritatem Dei in injustitia detinent. Ergo sapientia potest esse cum peccato mortali.

3. Præterea. Augustinus dicit in XV. de Trinit. (cap. xviii. in princ.) de caritate loquens Nullum est isto Deo excellentius: hoc solum est quod dividit inter filios regni æterni, & filios perditionis æternæ. Sed sapientia differt a caritate. Ergo non dividit inter filios regni, & filios perditionis. Ergo potest esse cum peccato mortali.

Sed contra est quod dicitur Sap. 1. 4. In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.

Respondetur dicendum, quod sapientia que est donum Spiritus Sancti, sicut dictum est (art. 1. huius quest.) facit rectitudinem iudicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate, sive unione ad divina; que quidem est per caritatem, ut dictum est (art. 2. huius quest. & q. xxii. art. 5.)

Et ideo sapientia de qua loquimur, præsupponit caritatem. Caritas autem non potest esse cum peccato mortali, ut ex supra dictis patet (quest. xxiv. art. 12.) Unde relin-

qui-

quitur quod sapientia de qua loquimur, non potest esse cum peccato mortali.

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 Proverb. xxx. 2. Sapientia hominum non est merces. Gloriantur autem de sapientia divina, secundum illud I. ad Corinth. 1. 30. Factum est nobis sapientia à Deo.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione divinorum que habetur per studium, & inquisitionem rationis, que potest haberi cum peccato mortali; non autem de illa sapientia de qua loquimur.

Ad tertium dicendum, quod sapientia est differta à caritate, tamen præsupponit eam; & ex hoc ipso dividit inter filios perditionis, & regni.

## ARTICULUS V. 253

*Utrum sapientia sit in omnibus habentibus gratiam.*

1. 2. quest. lxxviii. art. 5. ad 1.

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit in omnibus habentibus gratiam. Majus enim est sapientiam habere, quam sapientiam audire. Sed solum perfectorum est sapientiam audire, secundum illud I. ad Cor. 11. 6. Sapientiam loquimur inter perfectos. Cum ergo non omnes habentes gratiam sint perfecti, videtur quod multo minus omnes habentes gratiam habeant sapientiam.

2. Præterea. Sapientia est ordinare, ut Philosophus dicit in I. Metaph. (cap. 11.) & Jac. 1. 17. dicitur quod est (a) iudicium 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. (cap. xxv. aliquant. à princ.) Sed multi habentes gratiam sunt naturaliter stulti, ut patet de amebibus baptizatis, vel qui postmodum sine peccato mortali in amentiam inciderunt. Ergo non in omnibus habentibus gratiam est sapientia.

Sed contra est quod quicumque est sine peccato mortali, diligit à Deo, quia caritatem habet, qua Deum diligit; Deus autem diligenti se diligit, ut dicitur Proverb. vii. Sed Sap. vii. 28. dicitur, quod neminem dil-

git Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat. Ergo in omnibus habentibus gratiam sine peccato mortali existentibus est sapientia.

Respondetur dicendum, quod sapientia de qua loquimur, sicut dictum est (art. præc.) importat quamdam rectitudinem iudicii circa divina, & conspicienda, & consulenda; & quantum ad utrumque ex unione ad divina secundum diversos gradus aliquid sapientiam fortuntur. Quidam enim tantum fortuntur de recto iudicio tam in contemplatione divinorum, quam etiam in ordinatione rerum humanarum secundum divinas regulas, quantum est necessarium ad salutem; & hoc nulli desit sine peccato mortali existentibus per gratiam gratum facientem: quia si natura non desit in necessariis, multo minus gratia. Unde dicitur I. Joan. 1. 27. Unctio docet vos de omnibus.

Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientie donum & quantum ad contemplationem divinorum, in quantum scilicet altiora quadam mysteria, & cognoscunt, & aliis manifestare possunt; & etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, in quantum possunt secundum eas non solum seipso, sed etiam alios ordinare; & iste gradus sapientie 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. 8. Alii datur per Spiritum sermo sapientie, &c.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur ibi de sapientia, secundum quod se extendit ad occulta mysteria divinorum, sicut & ibidem dicitur: Loquimur de sapientiam in mysterio, que abscondita est.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ordinare alios homines, & de eis iudicare pertinet ad solos prælatos; tamen ordinare proprios actus, & de eis iudicare pertinet ad unumquemque, ut patet per Dionysium in epist. ad Demophilum (quest. vii. à med.)

Ad tertium dicendum, quod amebes baptizati, sicut & pueri, habent quidem habitum sapientie, secundum quod est donum Spiritus Sancti; sed non habent actum, propter impedimentum corporale, quo impeditur in eis usus rationis.

(a) Valgata non iudicans, sine simulatione.

## ARTICULUS VI. 254

Utrum septima beatitudo respondeat  
duo sapientia.

1. 2. quest. LXXI. art. 3. cor. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod  
septima beatitudo non respondeat dono  
sapientie. Septima enim beatitudo est: *Beati  
pacis*, quod in *lib. Dei* vocatur *ora*. Utrumque  
autem horum pertinet immediato ad carita-  
tem: nam de pace dicitur in *Psal.* cxviii.  
165: *Pax multa est in generationibus legem tuam*; & ut  
Apostolus dicit *Rom.* x. 5. *caritas Dei diffusa  
est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum*, qui  
datus est nobis, qui quidem est *Spiritus adoptio-  
nis filiorum*, in quo *clamamus*, *Abba*, *Pater*, ut  
dicitur *Rom.* viii. 15. Ergo septima bea-  
tudo magis debet attribui caritati quam  
sapientia.

1. Præterea. Unumquodque magis mani-  
festatur per proximum effectum quam per re-  
motum. Sed proximus effectus sapientie vide-  
tur esse caritas, secundum illud *Sap.* viii. 27.  
*Per rationem in animas sanctas se transfert; ami-  
cos Dei, & prophetas constituit.* Pax autem, &  
adoptio filiorum videtur esse remoti effectus,  
cum procedat ex caritate, ut dictum est  
(*quest.* xxix. art. 3.) Ergo beatitudo sapien-  
tie respondens, debet magis determinari  
secundum dilectionem caritatis quam secun-  
dum pacem.

2. Præterea, *Jacobi* i. 17. dicitur: *Quæ  
de sursum est sapientia, primum quidem pudica  
est, deinde autem pacifica, modesta, submissiva,  
bonis conscientia, plena misericordia, & fructibus  
bonis*, (a) *judicans sine simulatione.* Beatitudo  
ergo correspondens sapientie, non magis de-  
bet accipi secundum pacem quam secundum  
alios effectus excellentis sapientie.

Sed contra est quod Augustinus dicit in  
*Lib. I. de ferm. Dom.* in monte (*cap.* iv.  
cir. med.) quod *sapientia convenit pacificis, in  
quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperant  
rationi.*

Respondeo dicendum, quod septima bea-  
tudo congrue adaptatur dono sapientie &  
quantum ad meritum, & quantum ad pre-  
mium.

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 debi-  
tum ordinem rediguntur: nam *pax est tran-*

(a) Ita omnes editi libri cum pluribus mss. Cod. Alcan. in solutione hujus argumenti habet non  
judicans, sine simulatione, ut legitur in Vulgata.

quillitas ordinis, ut Augustinus dicit *XIX.* de  
civitate Dei (*cap.* xiiii. cit. princ.) Oedi-  
nate autem pertinet ad sapientiam, ut patet  
per Philosophum in principio *Metaph.* (*cap.*  
11.) Et ideo esse pacificum convenienter attri-  
bitur sapientie. Ad premium autem pertinet  
quod dicitur, *filii Dei* vocabuntur. Dicuntur  
autem aliqui filii Dei, inquantum participant  
similitudinem filii unigeniti, & naturalis,  
secundum illud *Rom.* viii. 23. *Quis prescivit  
coformari fieri imaginis filii sui*, qui quidem est  
sapientia genita. Et ideo participando donum  
sapientie, ad Dei similitudinem homo per-  
tingit.

Ad primum ergo dicendum, quod carita-  
tis est habere pacem; sed facere pacem, est sa-  
pientie ordinantia. Similiter etiam Spiritus Sanctus  
inquantum dicitur *Spiritus adoptivus*, inquan-  
tum per eum datur nobis similitudo filii natu-  
ralis, qui est genita sapientia.

Ad secundum dicendum, quod illud est  
intelligendum de sapientia integrata, quæ pri-  
mo se nobis unit per donum caritatis, & ex  
hoc revelat nobis misteria, quorum cognitio  
est sapientia infusa. Et ideo sapientia infusa,  
quæ est donum, non est causa caritatis, sed  
magis effectus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut jam  
dictum est (*art.* 3. huj. quest.) ad sapientiam,  
secundum quod est donum, pertinet non solum  
contemplari divina, sed etiam regulare  
humanas actus. In qua quidem directione pri-  
mo occurrit memoria à malis, quæ contrariatur  
sapientie; unde & timor dicitur esse *in-  
itium sapientie*, inquantum facit recedere à ma-  
lis: ultimum autem est sicut finis, quo omnia  
ad debitum ordinem redigantur; quod per-  
tinet ad rationem pacis. Et ideo convenienter  
*Jacobus* dicit, quod *sapientia quæ desiderium est,  
quæ est donum Spiritus Sancti, primum est pu-  
dica*, quasi vitans corruptelas peccati; deinde  
autem *pacifica*, quod est finalis effectus sapien-  
tie, propter quod ponitur beatitudo. Jam ve-  
ro omnia quæ sequuntur, manifestant ea per  
quæ sapientia ad pacem perducit, & ordine  
congruo. Nam homini per pudicitiam à cor-  
ruptelis recedenti primo occurrit quod, quan-  
tum ex se potest, modum in omnibus tenet;  
& quantum ad hoc dicitur *modestia*. Secundo ut  
in his in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum  
monitis acquiescat; & quantum ad hoc dicitur,  
*submissiva*. Et hæc duo pertinent ad hoc quod  
homo consequatur pacem in seipso. Sed ul-  
terius ad hoc quod homo fit pacificus etiam  
aliis, primo requiritur ut bonis eorum non  
repugnet; & hoc est quod dicitur, *bonis conscien-  
tiam*. Secundo quod deficiens proximi & com-  
patiarur in affectu, & subveniat in effectu; &  
hoc

hoc est quod dicitur, *Plena misericordia, &  
fructibus bonis.* Tertio requiritur ut caritative  
emendare peccata aliorum sataget; & hoc est  
quod dicitur, (a) *judicans sine simulatione*, ne scilicet  
correctionem prætextans, odium inten-  
dat explorare.

## QUESTIO XLVI.

1. Stultitia, quæ sapientia opposita est,  
in tres articulos divisã.

D E inde considerandum est de stultitia, quæ  
opponitur sapientie: & circa hoc qua-  
runtur tria.

Primo, utrum stultitia opponatur sapien-  
tie;

Secundo, utrum stultitia sit peccatum.

Tertio, ad quod vitium capitale redu-  
catur.

## ARTICULUS I. 255

Utrum stultitia opponatur sapientia.

Sup. quest. viii. art. 6. ad 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod  
stultitia non opponatur sapientie. Sa-  
pientia enim directe videtur opponi insipien-  
tia. Sed stultitia non videtur esse idem quod  
insipientia; quia insipientia videtur esse solum  
circa divina, sicut & sapientia; stultitia autem  
se habet & circa divina, & circa humana. Er-  
go sapientia 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.* i. 18. *Si quis videtur inter vos sapiens  
esse in hoc seculo, stultus fiat, ut sit sapiens.* Er-  
go sapientia non opponitur stultitia.

3. Præterea. Unum oppositorum non est  
causa alterius. Sapientia autem est causa stul-  
titiæ: dicitur enim *Hierem.* x. 14. *Stultus factus  
est omnis homo à scientia sua*; sapientia autem  
quædam scientia est: & *Isai.* xlvi. 10. dicitur:  
*Sapientia tua, & scientia tua, hæc decipit te: de-  
cipit autem ad stultitiam pertinet.* Ergo sapien-  
tia non opponitur stultitia.

4. Præterea. *Isidorus* dicit in *Lib. X.*  
*Etymol.* (ad lit. S) quod *stultus est qui per igno-  
rantiam non cognoscitur ad dolorem, & qui non  
moveretur injuria.* Sed hoc pertinet ad sapientiam  
spiritualem, ut *Gregorius* dicit in *X. Mor.*  
(*cap.* xvi & xvii.) Ergo sapientie non oppo-  
nitur stultitia.

5. *Thom. Op. Tom. III.*

(a) Vide supra notata ad argumentum 3. (b) Hæc cum quinque codicibus editi *Rom.* *Nicolaus* cum  
exemplo *Paris.* & *Duacensis* in sapientia iudicii; *navis* tamen in sapientia iudicio, quod habet editi.  
*Patav.* 1698. *Patav.* 1712; in sententia iudicii. *Al.* in sapientia iudicii.

Sed contra est quod *Gregorius* dicit in *II.*  
*Moral.* (*cap.* xxvi. aliquant. à princ.) quod  
*donum sapientie datur contra stultitiam.*

Respondeo dicendum, quod nomen stul-  
titiæ à stupore videtur esse sumptum: unde *Isi-  
dorus* dicit in *Lib. X.* *Etymol.* (loc. sup. cit.)  
*Stultus est qui propter stuporem non movetur.* Et  
differt stulticia à fatuitate (sicut ibidem dicitur)  
quia stulticia importat hebetudinem cordis, &  
obtusationem sentium; fatuitas autem importat  
totaliter spiritalis sensus privationem. Et ideo  
convenienter stulticia sapientie opponitur.

Sapiens enim, ut ibidem *Isidorus* dicit, *dic-  
tus est à sapere quia sicut gustus est aptus ad discre-  
tionem saporis ciborum; sic sapiens ad signifi-  
cantiam rerum, atque causarum.* Unde patet  
quod stulticia opponitur sapientie sicut contra-  
rium; fatuitas autem sicut pura negatio: nam  
fatuus caret sensu iudicandi; stultus autem  
habet sensum, sed hebetatur; sapiens autem  
subtilem, & perspicacem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut  
*Isidorus* ibidem dicit, *insipiens contrarius est sa-  
pienti, eo quod sine sapore est discretio, & sensus.*  
Unde idem videtur esse insipientia cum stul-  
ticia. Præcipue autem videtur aliquis esse stultus,  
quando patitur defectum (b) in summa iudicii,  
quæ attenditur secundum causam altissimam;  
nam si deficiat in iudicio circa aliquid modici-  
cum, non ex hoc vocatur aliquis stultus.

Ad secundum dicendum, quod sicut est  
quædam sapientia mala, ut supra dictum est  
(*quest.* præc. art. 1. ad 1.) quæ dicitur *sapientia  
seculi*, quia accipit pro causa altissima,  
& sine ultimo aliquid terrenum bonum; ita  
etiam est aliqua stulticia bona, huic sapientie  
malæ opposita, per quam aliquis terrena con-  
temnit: & de hac stulticia loquitur *Apol-  
tolus*.

Ad tertium dicendum, quod sapientia sa-  
cull est quæ decipit, & facit esse stultum apud  
Deum, ut patet per *Apololum* *I.* ad  
*Cor.* i. 11.

Ad quartum dicendum, quod non move-  
ri injuriis, quandoque quidem contingit ex  
hoc quod homini non sapientia terrena, sed fo-  
la caelestia: unde hoc non pertinet ad stul-  
tiam mundi, sed ad sapientiam Dei, ut *Gre-  
gorius* ibidem dicit. Quandoque autem con-  
tingit ex hoc quod homo est simpliciter circa  
omnia stupidus, ut patet in amentibus, qui  
non discernunt, quid sit injuria: & hoc perti-  
net ad stultitiam simpliciter.

Et AR-

## ARTICULUS II.

256

Utrum stultitia sit peccatum.

Inf. art. 3. cor.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod stultitia non sit peccatum. Nullum enim peccatum provenit in nobis à natura. Sed quidam sunt stulti naturaliter. Ergo stultitia non est peccatum.

2. Præterea. Omne peccatum est voluntarium. ut Augustinus dicit (Lib. de vera relig. cap. xiv. circ. princ.) Sed stultitia non est voluntaria. Ergo non est peccatum.

3. Præterea. Omne peccatum opponitur alicui præcepto divino. Sed stultitia nulli præcepto opponitur. Ergo stultitia non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 1. 32. *Prospicitur stultorum perditio eorum.* Sed nullus perditur nisi pro peccato. Ergo stultitia est peccatum.

Respondendo dicendum, quod stultitia, sicut dictum est (art. præc.) importat quemdam stuporem sensus in iudicando, & præcipue circa altissimam causam, quæ est finis ultimus, & summum bonum. Circa quod alicui potest pati stuporem in iudicando, dupliciter. Uno modo ex indispotione naturali, sicut patet in amentibus: & talis stultitia non est peccatum. Alio modo in quantum immergit homo sensum suum rebus terrenis; ex quo redditur ejus sensus ineptus ad percipiendum divina, secundum illud I. ad Cor. 11. 14. *Animalis homo non percipit ea que sunt spiritus Dei:* sicut etiam homini habenti guttatum infectum malo humore non sapiunt dulcia: & talis stultitia est peccatum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis stultitiam nullus velit, vult tamen ea ad quæ consequitur esse stultum, scilicet abstrahere sensum suum à spiritualibus, & immergere terrenis. Et idem etiam contingit in aliis peccatis: nam luxuriosus vult delectationem, sine qua non est peccatum, quamvis non simpliciter velit peccatum, vellet enim frui delectatione sine peccato.

Ad tertium dicendum, quod stultitia opponitur præceptis quæ dantur de contemplatione veritatis: & quibus supra habitum est (quæst. xv.) cum de scientia, & intellectu ageretur.

## ARTICULUS III.

257

Utrum stultitia sit filia luxurie.

Job v. princ.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod stultitia non sit filia luxurie. Gregorius enim XXXI. Moral. (cap. xlii. à med.) enumerat luxurie filias, inter quas tamen non continetur stultitia. Ergo stultitia non procedit ex luxuria.

2. Præterea. Apostolus dicit I. ad Cor. 11. 19. *Sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum.* Sed, sicut Gregorius dicit X. Moral. (cap. xvi. in princ.) *sapientia hujus mundi est, cor machinationibus regere;* quod pertinet ad dupliciter. Ergo stultitia est magis filia dupliciter quam luxurie.

3. Præterea. Ex ira aliqui præcipue vertuntur in furorē, & insaniam, quæ pertinent ad stultitiam. Ergo stultitia magis oritur ex ira quam ex luxuria.

Sed contra est quod dicitur Proverb. vii. 22. *Stultum cum sequitur, scilicet meretricem, ignorat, quod ad vincula stultus trahatur.*

Respondendo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.) stultitia, secundum quod est peccatum, provenit ex hoc quod sensus spiritualis hebetatur est, ut non sit aptus ad spiritualia iudicanda.

Maxime autem sensus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quæ est circa maximas delectationes, quibus anima maxime absorbetur: & ideo stultitia quæ est peccatum, maxime nascitur ex luxuria.

Ad primum ergo dicendum, quod ad stultitiam pertinet quod homo habeat fastidium de Deo, & de donis ipsius. Unde Gregorius duo numerat inter filias luxurie quæ pertinent ad stultitiam, scilicet odium Dei, & desperationem futuri seculi, quasi dividens stultitiam in duas partes.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Apostoli non est intelligendum casualiter, sed essentialiter, quia scilicet ipsa sapientia mundi est stultitia apud Deum. Unde non oportet quod quæcumque pertinent ad sapientiam mundi, sint causa hujus stultitiæ.

Ad tertium dicendum, quod ira, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xlviii. art. 2. 3. & 4.) sua acuitate maxime immutat corporis naturam: unde maxime causat stultitiam quæ provenit ex impedimento corporali. Sed stultitia, quæ provenit ex impedimento spirituali, scilicet ex immersione mentis ad terrena, maxime provenit ex luxuria, ut dictum est in corpore articuli.

## QUÆSTIO XLVII.

De prudentia secundum se.

In sexdecim articulis divisâ.

**C**onsequenter post virtutes theologicas considerandum est circa virtutes cardinales: & primo de prudentia secundum se; secundo de partibus ejus; tertio de dono ei correspondente; quarto de vitiis oppositis; quinto de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum quaeruntur 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 ejus.

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 inventiatur in malis.

Quartodecimo, utrum inventiatur in omnibus bonis.

Quintodecimo, utrum insit nobis à natura.

Sextodecimo, utrum perdat per oblivionem.

## ARTICULUS I.

258

Utrum prudentia sit in vi cognoscitiva, an in appetitiva.

I. P. quæst. xxii. art. 1. ad 3. & 1. 2. quæst.

lxi. art. 2. cor. & quæst. lxxxv. art. 3.

cor. & mal. quæst. lv. art. 5. ad 4. &

vera quæst. v. art. 1. cor. fine.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva. Dicit enim Augustinus in Lib. de morib. Ecclesie (cap. xv. cit. med.) *Prudentis est amor, ea quibus adjuvatur, ab eis quibus impeditur, sagaciter eligens.* Sed amor non est in vi 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 appetitive virtutis, ut supra habitum est (1. 2. quæst. xlii. art. 2.) Ergo prudentia non est in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva.

3. Præterea. Philosophus dicit in VI. Eth. (cap. v.) quod in arte quidem volens peccare eligibilior est, circa prudentiam autem minus, quæ malinadum est circa virtutes. Sed virtutes morales, de quibus ibi loquitur, sunt in parte appetitive; ars autem in ratione. Ergo prudentia magis est in parte appetitiva quam in ratione.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Q. (quæst. lxi. post med.) *Prudentia est cognitio veritatis appetendarum, & fugiendarum.*

Respondendo dicendum, quod, sicut Iudæus dicit in Lib. X. Erymol. (ad lit. P.) *prudent dicitur, quasi poro videns: pestifera enim est, & interiorum peccidit casus.* Visio autem non est virtutis appetitive, sed cognoscitive. Unde manifestum est quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam, non autem ad vim sensitivam, quia per eam cognoscimus istum ea quæ præsto sunt, & sensibus offeruntur.

Cognoscere autem futuræ ex præsentibus, vel præteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est: quia hoc per quandam collationem agitur. Unde relinquatur quod prudentia proprie sit in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (I. P. quæst. lxxxiii. art. 4.) voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitive virtutis est amor, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xxv. art. 1. & 2.) Sic ergo prudentia dicitur esse amor, non quidem essentialiter, sed in quantum amor movet ad actum prudentiæ. Unde & postea subdit Augustinus, quod *prudentia est amor bene discernens ea quibus adjuvatur ad tendendum in Deum, ab his quibus prudentia impeditur potest.* Dicitur autem amor discernere, in quantum movet rationem ad discernendum.

Ad secundum dicendum, quod prudens considerat ea quæ sunt procul, in quantum ordinantur ad adjuvandum, vel impediendum ea quæ sunt presentialiter agenda. Unde patet quod ea quæ considerat prudentia, ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quæ sunt ad finem, est consilium in ratione, & electio in appetitu: quorum duorum consilium magis proprie pertinet ad prudentiam: dicit enim Philosophus in VI. Eth. (cap. v.) quod *prudens est bene consultivus.* Sed quia electio presupponit consilium, est enim appetitus præconsultivus, ut dicitur in III. Eth. (cap. 1. 1. & 2.)

Et 1

civ.



## ARTICULUS II.

256

Utrum stultitia sit peccatum.

Inf. art. 3. cor.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod stultitia non sit peccatum. Nullum enim peccatum provenit in nobis à natura. Sed quidam sunt stulti naturaliter. Ergo stultitia non est peccatum.

2. Præterea. Omne peccatum est voluntarium. ut Augustinus dicit (Lib. de vera relig. cap. xiv. circ. princ.) Sed stultitia non est voluntaria. Ergo non est peccatum.

3. Præterea. Omne peccatum opponitur alicui præcepto divino. Sed stultitia nulli præcepto opponitur. Ergo stultitia non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 1. 32. *Prospicitur stultorum perditio eorum.* Sed nullus perditur nisi pro peccato. Ergo stultitia est peccatum.

Respondendo dicendum, quod stultitia, sicut dictum est (art. præc.) importat quemdam stuporem sensus in iudicando, & præcipue circa altissimam causam, quæ est finis ultimus, & summum bonum. Circa quod alicui potest pati stuporem in iudicando, dupliciter. Uno modo ex indispotione naturali, sicut patet in amentibus: & talis stultitia non est peccatum. Alio modo in quantum immergit homo sensum suum rebus terrenis; ex quo redditur ejus sensus ineptus ad percipiendum divina, secundum illud I. ad Cor. 11. 14. *Animalis homo non percipit ea que sunt spiritus Dei:* sicut etiam homini habenti guttatum infectum malo humore non sapiunt dulcia: & talis stultitia est peccatum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis stultitiam nullus velit, vult tamen ea ad quæ consequitur esse stultum, scilicet abstrahere sensum suum à spiritualibus, & immergere terrenis. Et idem etiam contingit in aliis peccatis: nam luxuriosus vult delectationem, sine qua non est peccatum, quamvis non simpliciter velit peccatum, vellet enim frui delectatione sine peccato.

Ad tertium dicendum, quod stultitia opponitur præceptis quæ dantur de contemplatione veritatis: & quibus supra habitum est (quæst. xv.) cum de scientia, & intellectu ageretur.

## ARTICULUS III.

257

Utrum stultitia sit filia luxurie.

Job v. princ.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod stultitia non sit filia luxurie. Gregorius enim XXXI. Moral. (cap. xlii. à med.) enumerat luxurie filias, inter quas tamen non continetur stultitia. Ergo stultitia non procedit ex luxuria.

2. Præterea. Apostolus dicit I. ad Cor. 11. 19. *Sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum.* Sed, sicut Gregorius dicit X. Moral. (cap. xvi. in princ.) *sapientia hujus mundi est, cor machinationibus regere;* quod pertinet ad dupliciter. Ergo stultitia est magis filia dupliciter quam luxurie.

3. Præterea. Ex ira alicui præcipue vertuntur in furorē, & insaniam, quæ pertinent ad stultitiam. Ergo stultitia magis oritur ex ira quam ex luxuria.

Sed contra est quod dicitur Proverb. vii. 22. *Stultum cum sequere, scilicet meretricem, ignorat, quod ad vincula stultus trahatur.*

Respondendo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.) stultitia, secundum quod est peccatum, provenit ex hoc quod sensus spiritualis hebetatur est, ut non sit aptus ad spiritualia iudicanda.

Maxime autem sensus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quæ est circa maximas delectationes, quibus anima maxime absorbetur: & ideo stultitia quæ est peccatum, maxime nascitur ex luxuria.

Ad primum ergo dicendum, quod ad stultitiam pertinet quod homo habeat fastidium de Deo, & de donis ipsius. Unde Gregorius duo numerat inter filias luxurie quæ pertinent ad stultitiam, scilicet odium Dei, & desperationem futuri seculi, quasi dividens stultitiam in duas partes.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Apostoli non est intelligendum casualiter, sed essentialiter, quia scilicet ipsa sapientia mundi est stultitia apud Deum. Unde non oportet quod quæcumque pertinent ad sapientiam mundi, sint causa hujus stultitiæ.

Ad tertium dicendum, quod ira, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xlviii. art. 2. 3. & 4.) sua acuitate maxime immutat corporis naturam: unde maxime causat stultitiam quæ provenit ex impedimento corporali. Sed stultitia, quæ provenit ex impedimento spirituali, scilicet ex immersione mentis ad terrena, maxime provenit ex luxuria, ut dictum est in corpore articuli.

## QUÆSTIO XLVII.

De prudentia secundum se.

In sexdecim articulis divisâ.

**C**onsequenter post virtutes theologicas considerandum est circa virtutes cardinales: & primo de prudentia secundum se; secundo de partibus ejus; tertio de dono ei correspondente; quarto de vitiis oppositis; quinto de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum quaeruntur 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 ejus.

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 inventiatur in malis.

Quartodecimo, utrum inventiatur in omnibus bonis.

Quintodecimo, utrum insit nobis à natura.

Sextodecimo, utrum perdat per oblivionem.

## ARTICULUS I.

258

Utrum prudentia sit in vi cognoscitiva, an in appetitiva.

I. P. quæst. xxii. art. 1. ad 3. & 1. 2. quæst.

lxi. art. 2. cor. & quæst. lxxxv. art. 3.

cor. & mal. quæst. lv. art. 5. ad 4. &

vera quæst. v. art. 1. cor. fine.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva. Dicit enim Augustinus in Lib. de morib. Ecclesie (cap. xv. cit. med.) *Prudentis est amor, ea quibus adjuvatur, ab eis quibus impeditur, sagaciter eligens.* Sed amor non est in vi 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 appetitive virtutis, ut supra habitum est (1. 2. quæst. xlii. art. 2.) Ergo prudentia non est in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva.

3. Præterea. Philosophus dicit in VI. Eth. (cap. v.) quod in arte quidem volens peccare eligibilior est, circa prudentiam autem minus, quæ malinadum est circa virtutes. Sed virtutes morales, de quibus ibi loquitur, sunt in parte appetitive; ars autem in ratione. Ergo prudentia magis est in parte appetitiva quam in ratione.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Q. (quæst. lxi. post med.) *Prudentia est cognitio veritatis appetendarum, & fugiendarum.*

Respondendo dicendum, quod, sicut Iudæus dicit in Lib. X. Erymol. (ad lit. P.) *prudent dicitur, quasi poro videns: pestifera enim est, & interiorum peccidit casus.* Visio autem non est virtutis appetitive, sed cognoscitive. Unde manifestum est quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam, non autem ad vim sensitivam, quia per eam cognoscimus istum ea quæ præsto sunt, & sensibus offeruntur.

Cognoscere autem futuræ ex præsentibus, vel præteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est: quia hoc per quandam collationem agitur. Unde relinquatur quod prudentia proprie sit in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (I. P. quæst. lxxxiii. art. 4.) voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitive virtutis est amor, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xxv. art. 1. & 2.) Sic ergo prudentia dicitur esse amor, non quidem essentialiter, sed in quantum amor movet ad actum prudentiæ. Unde & postea subdit Augustinus, quod *prudentia est amor bene discernens ea quibus adjuvatur ad tendendum in Deum, ab his quibus prudentia impeditur potest.* Dicitur autem amor discernere, in quantum movet rationem ad discernendum.

Ad secundum dicendum, quod prudens considerat ea quæ sunt procul, in quantum ordinantur ad adjuvandum, vel impediendum ea quæ sunt presentialiter agenda. Unde patet quod ea quæ considerat prudentia, ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quæ sunt ad finem, est consilium in ratione, & electio in appetitu: quorum duorum consilium magis proprie pertinet ad prudentiam: dicit enim Philosophus in VI. Eth. (cap. v.) quod *prudens est bene consultivus.* Sed quia electio presupponit consilium, est enim appetitus præconsultivus, ut dicitur in III. Eth. (cap. 1. 1. &

Et 1

civ.

etiam rationi recte, quæ hoc iudicat quod bonum commune sit melius quam bonum unius.

Quia ergo ad prudentiam pertinet recte consilium, iudicare, & 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.

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 prudentia politica: nam sic se habet politica ad iustitiam legalem: sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem.

Ad secundum dicendum, quod ille qui querit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam querit bonum suum; propter duo. Primo quidem quia bonum proprium non potest esse vel sine bono communi vel familie civitatis, aut regni. Unde & Valerius Maximus (Lib. IV. cap. 19. num. 9.) dicit de antiquis Romanis, quod malebant esse pauperes in divite imperio, quam divites in paupere imperio. Secundo quia cum homo sit pars domus, vel civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundum habitudinem ad totum: quia, ut Augustinus dicit in Lib. III. Confess. (cap. viii. ante med.) turpis est omnis pars sui tota non conveniens. (a) vel non congruens.

Ad tertium dicendum, quod etiam temperantia, & fortitudo possunt referri ad bonum commune: unde de actibus earum dantur præcepta legis, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 1. a med.) Magis tamen prudentia, & iustitia, quæ pertinent ad partem rationalem, ad quam directe pertinent communia, sicut ad partem sensitivam pertinent singularia.

ARTICULUS XI. 268

Utrum prudentia que est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea que se extendit ad bonum commune.

Inf. quest. XLVIII. art. 1. cor. fin. & ad 2. & quest. LVIII. art. 9. ad 4.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod prudentia que est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea que se extendit ad bonum commune. Dicit enim Philosophus in VI. Ethic. (cap. viii. in princ.) quod politica, & prudentia idem habitus est; esse autem non idem ipsi.

(a) Ita ex inf. veteres D. Thomæ editiones, Nicolaus vel suo universo non congruens. Augustinus, textus: Turpis enim omnis pars est suo universo non congruens.

2. Præterea, Philosophus dicit in III. Politicæ (cap. 111.) quod eadem est virtus viri boni, & boni principis. Sed politica maxime est in principe, in quo est sicut archieconomica. Cum ergo prudentia sit virtus boni viri, videtur quod sit idem habitus prudentia, & 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, & prudentia neque differunt specie, neque secundum habitus substantiam.

Sed contra est quod diversæ scientiæ sunt politica, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis; & æconomica, quæ de his est quæ pertinent ad bonum commune domus vel familie, & musica, quæ est de his quæ pertinent ad bonum unius personæ. Ergo pari ratione & prudentia sunt species diversæ, secundum hæc diversitatem materie.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 5. hujus quest. & 1. 2. quest. 119. art. 2. ad 1.) species habituum diversificantur secundum diversitatem objecti, quæ attenditur penes rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium quæ sunt ad finem, attenditur ex parte finis, sicut ex supra dictis patet (1. 2. in prolog. & quest. 111. art. 1.) & ideo necesse est quod ex relatione ad diversos fines diversificentur species habitus. Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, & bonum familie, & bonum civitatis, & regni.

Unde necesse est quod prudentia 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 familie; & tertia politica, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis, vel regni.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus non intendit dicere, quod politica sit idem secundum substantiam habitus cum prudentia, sed prudentia quæ ordinatur ad bonum commune: quæ quidem prudentia dicitur secundum communem rationem prudentiæ, prout scilicet est quedam ratio recte agibilium; dicitur autem politica secundum ordinem ad bonum commune.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus ibid. dicit, ad bonum unum pertinet posse bene principari, & bene subici: & ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus boni principis. Sed virtus principis, & subditi differunt specie, sicut etiam virtus viri, & mulieris, ut ibidem dicitur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, quæ ordinatur ad bonum commune, & prudentia neque differunt specie, neque secundum habitus substantiam.

Ad tertium dicendum, quod etiam diversi fines, quorum unus ordinatur ad alium, diversificant speciem habitus; sicut equestris, & militaris, & civilis differunt specie, licet finis unus ordinetur ad finem alterius: & 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, & imperet aliis habitibus.

ARTICULUS XII. 269

Utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus.

Inf. quest. XLIX. art. 3. & ad 3. quest. 1. art. 2. circa fin.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in subditis, sed solum in principibus. Dicit enim Philosophus in III. Politicæ (cap. 111.) quod prudentia sola est propria virtus principis; alii autem virtutes sunt communes subditorum, & principum: subditi autem non est virtus prudentia, sed opinio vera.

2. Præterea, In I. Politicæ (cap. ult. a med.) dicitur, quod servus omnino non habet quid consilium. Sed prudentia facit bene consiliativus, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. vi.) Ergo prudentia non competit servis, seu subditis.

3. Præterea, Prudentia est præceptiva, ut supra dictum est (art. 8. hujus quest.) 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. Ethicor. (cap. viii. circ. princ.) quod prudentia politica sunt duæ species: una quæ est legum positiva, quæ pertinet ad principes; alia quæ retinet commune nomen politica quæ est circa singularia. Huiusmodi autem singularia peragere, pertinet etiam ad subditos. Ergo prudentia non est solum principum, sed etiam subditorum.

Respondetur dicendum, quod prudentia in ratione est. Regere autem, & gubernare proprie rationis est: & ideo inquantum unusquisque participat de regimine, & gubernatione, inquantum convenit sibi habere rationem, & prudentiam. Manifestum est autem quod subditi, inquantum est subditi, & servi, inquantum est servus, non est regere, & gubernare, sed magis regi, & gubernari: & ideo prudentia non est virtus servi, inquantum est servus, nec subditi, inquantum est subditi.

Sed quia quilibet homo, inquantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum S. Th. Op. Thom. III.

Ad tertium dicendum, quod etiam inquantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quod prudentia quidem in principe est ad modum artis archieconomice, ut dicitur in VI. Ethicor. (cap. viii. circ. princ.) in subditis autem ad modum artis manuum operantis.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum, per se loquendo; quia scilicet prudentia non est virtus subditi, inquantum huiusmodi.

Ad secundum dicendum, quod servus non habet quid consiliativum, inquantum est servus (sic enim est instrumentum domini) est tamen consiliativus, inquantum est animal rationale.

Ad tertium dicendum, quod per prudentiam homo non solum præcipit aliis, sed etiam sibi ipsi, prout scilicet ratio dicitur præcipere inferioribus virtutibus.

ARTICULUS XIII. 270

Utrum prudentia possit esse in peccatoribus.

Inf. quest. 1. art. 3. ad 2. & quest. 11. art. 2. ad 3. & ver. quest. v. art. 2. quest. 1. ad 3.

Ad decimum tertium sic proceditur. Videtur quod prudentia possit esse in peccatoribus. Dicit enim Dominus Luc. xvi. 8. Filius huius sæculi prudentiores filii 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 & prudentia.

3. Præterea, Prudentia hoc opus maxime dicimus, bene consilium, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. v. circ. princ. & cap. viii. a med.) Sed multi peccatores sunt boni consilii. Ergo multi peccatores habent prudentiam.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. xii. in fin.) Impossibile est prudentem esse non existentem bonum. Sed nullus peccator est bonus. Ergo nullus peccator est prudens.

Respondetur dicendum, quod prudentia dicitur tripliciter. Est enim quedam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cum enim prudens sit qui bene disponit ea quæ sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruenta illi fini, habet falsam prudentiam, inquantum ille 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 advenit ad latrocinandum. Et huiusmodi est prudentia de qua Apostolus dicit ad Rom. viii. 6. Prudentia carnis ista est, quæ scilicet finem

Ad primum ergo dicendum; quod Augustinus ibi large accipit scientiam pro qualibet recta ratione.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus dicit, artis esse virtutem, quia non importat rectitudinem appetitus: & 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 determinatam modum per quæ pervenitur ad finem. Dicitur tamen aliquis prudenter operari in his quæ sunt artis, per similitudinem quamdam. In quibusdam autem artibus propter incertitudinem eorum quibus pervenitur ad finem, necessarium est consilium, sicut in medicinali, & in navigatoria, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 11.)

Ad tertium dicendum, quod illud dictum Sapientis non est sic intelligendum, quod ipsa prudentia sit moderanda; sed quia secundum prudentiam est aliis modus imponendus.

## ARTICULUS V. 262

Utrum prudentia sit virtus specialis.

III. dist. 19. quæst. 1. art. 1. quæst. 2. & dist. XXXI. quæst. 1. art. 1. quæst. 2. & quæst. 11. art. 1. quæst. 3. ad 2.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit specialis virtus. Nulli enim specialis virtus ponitur in communi definitione virtutis; quia in II. Eth. (cap. 11.) definitur virtus habitus effectivus in moderatitate existens; determinata ratione quoad bonum, prout sapiens determinavit. Recta autem ratio intelligitur secundum prudentiam; ut dicitur in VI. Ethic. (cap. v. & med. & cap. ult. cir. med.) Ergo prudentia non est specialis virtus.

2. Præterea. Philosophus dicit in VI. Eth. (cap. 11.) quod virtus moralis recte facit operari finem, prudentia autem ea que 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 agibilibus, ut dicitur in VI. Ethicor. (cap. v.) agibilia autem sunt omnia opera virtutum. Ergo prudentia non est specialis virtus.

Sed contra est quod dividitur, & connumeratur aliis virtutibus; dicitur enim Sap. 11. 7. Sobrietatem, & prudentiam dicit, iustitiam, & virtutem.

Respondeo dicendum, quod eum actus & habitus recipiant speciem ex obiectis, ut ex

supradictis patet (1. 2. quæst. 1. art. 3. & quæst. xviii. art. 2. & quæst. 1. v. art. 2.) necesse est quod habitus cui respondet speciale obiectum ab aliis distinctum, specialis sit habitus; & si est bonus, est specialis virtus. Speciale autem obiectum dicitur non solum secundum materialem considerationem ipsius, sed magis secundum rationem formalem, ut ex supra dictis patet (1. 2. quæst. 1. v. art. 2. ad 1.) Nam una & eadem res cadit sub actu diversorum habituum, & etiam diversarum potentiarum, secundum rationes diversas. Major autem diversitas obiecti requiritur ad diversitatem habitus; cum plures habitus inventiantur in una potentia, ut supra dictum est (1. 2. quæst. 1. v. art. 1.) Diversitas ergo rationis obiecti, quæ diversificat potentiam, multo magis diversificat habitum.

Sic ergo dicendum est, quod cum prudentia sit in ratione, ut dictum est (art. 2. huj. quæst.) diversificatur quidem ab illis virtutibus intellectualibus secundum materialem diversitatem obiectorum: nam sapientia, scientia, & intellectus sunt circa contingenda; sed ars circa factibilia, quæ scilicet in exteriori materia constituantur, sicut domus, cultellus, & huiusmodi; prudentia autem est circa agibilia, quæ scilicet in ipso operante consistunt, ut supra habitum est (1. 2. quæst. 1. v. art. 4.) Sed à virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundum formalem rationem potentiarum distinctivam, scilicet intellectivi, in quo est prudentia, & appetitivi, in quo est virtus moralis. Unde manifestum est prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam.

Ad primum ergo dicendum, quod illa definitio non datur de virtute in communi, sed de virtute morali; in cuius definitione conveniunt ponitur virtus intellectualis, communis in materia cum ipsa, scilicet prudentia; quia sicut virtus moralis subiectum est aliquid participans rationem; ita virtus moralis habet rationem virtutis, inquantum participat virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum, quod ex illa ratione habetur quod prudentia adjuvet omnes virtutes, & in omnibus operetur; sed hoc non sufficit ad ostendendum quod non sit virtus specialis: quia nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem quæ aliquater operetur in omnibus speciebus eiusdem generis, sicut Sol aliquater inluit in omnia corpora.

Ad tertium dicendum, quod agibilia sunt quidem materia prudentie, secundum quod sunt obiectum rationis, scilicet sub ratione veri; sunt autem materia moralium virtutum, secundum quod sunt obiectum virtutis appetitivæ, scilicet sub ratione boni.

AR.

## ARTICULUS VI. 263

Utrum prudentia præstituat finem virtutibus moralibus.

I. P. quæst. xxxi. art. 1. ad 2. & 1. 2. quæst. lxxv. art. 3. & III. dist. xxxi. quæst. 1. art. 2. & 3. cor.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod prudentia præstituat finem virtutibus moralibus. 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 potentis appetitivæ. Ergo prudentia præstituit finem virtutibus moralibus.

2. Præterea. Homo excedit res irracionales secundum rationem: sed secundum alia cum eis communicat. (2) Sic ergo se habent alia partes hominis ad rationem, sicut se habet homo ad creaturas irracionales. Sed homo est finis creaturarum irracionales, ut dicitur in I. Polit. (cap. v. & Lib. II. Physic. text. 24.) Ergo omnes alie partes hominis ordinantur ad rationem sicut ad finem. Sed prudentia est recta ratio agibilibus, ut dictum est (art. 1. huj. quæst.) Ergo omnia agibilia ordinantur ad prudentiam sicut ad finem. Ipsa ergo præstituit finem omnibus virtutibus moralibus.

3. Præterea. Proprium est virtutis, vel actus, seu potentie 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, & præcipit eis. Ergo præstituit eis finem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. 11. cir. med.) quod virtus moralis intentionem finis facit rectam; prudentia autem que ad hanc. Ergo ad prudentiam non pertinet præstituer finem virtutibus moralibus, sed solum disporre 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 1. v. cap. de Div. Nom. (part. 4. lect. 22.) Unde necesse est quod fines moralium virtutum præexistant in ratione.

Sicut autem in ratione speculativa sunt quedam ut naturaliter nota, quorum est intellectus; & quedam quæ per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quæcumque est scientia: ita in ratione practica præexistunt quedam ut principia naturaliter nota; & huiusmodi sunt

(a) Ita cum his, edit. omnes. Theologi legendum putant: Sic ergo se habet ratio ad alias partes hominis, sicut se habet homo, &c.

fines virtutum moralium: quia finis se habet in operabilibus, sicut principium in speculativis, ut supra habitum est (quæst. xxiii. art. 7. ad 2. & quæst. xxxi. art. 1. ad 1. & 2. quæst. xlii. art. 3.) & quedam sicut in ratione practica ut conclusiones; & huiusmodi sunt ea quæ sunt ad finem, in quæ pervenimus ex ipsa finibus: & horum est prudentia, applicans universalis principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet præstituer finem virtutibus moralibus, sed solum disporre de his quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutibus moralibus præstituit finem ratio naturalis, quæ dicitur virtutibus, ut in I. habitum est (quæst. lxxix. art. 12.) non autem prudentia, ratione iam dicta (in corp.) Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod finis non pertinet ad virtutes morales, tanquam ipse præstituat finem, sed quia tendunt in finem à ratione naturali præstitutum: ad quod juvantur per prudentiam, quæ eis viam parat, disponendo ea quæ sunt ad finem. Unde relinquatur quod prudentia sit nobilit virtutibus moralibus, & moveat eas; sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.

## ARTICULUS VII. 264

Utrum ad prudentiam pertineat invenire medium in virtutibus moralibus.

Ios. quæst. cxxiii. art. 12. & quæst. cxlii. art. 8. & 1. 2. quæst. lxxi. art. 3. ad 3. & quæst. lxxvi. art. 2.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ad prudentiam non pertineat invenire medium in virtutibus moralibus. Consequenter enim medium est finis moralium virtutum. Sed prudentia non præstituit finem moralibus virtutibus, ut ostensum est (art. præc.) Ergo non invenit in eis medium.

2. Præterea. Illud quod est per se, non videtur causam habere, sed ipsum esse est suspensus 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 (art. 3. huj. quæst. arg. 1.) 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

dicat in II. Rhet. (scilicet de invent. aliquant. ante fin.) *virtus est habitus per modum naturæ rationi conformatus.* Ergo prudentia non præstitit medium virtutibus moralibus.

Sed contra est quod in definitione virtutis moralis supra posita (art. 5. huj. quæst. arg. 1.) dicitur, quod est in moderata existenti determinata ratione, prout sapiens determinabit.

Respondeo dicendum, quod hoc ipsum quod est conformari rationi rectæ, est finis proprius cujuslibet virtutis moralis. Temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat à ratione; & similiter fortitudo; ne à recto judicio rationis divertat propter timorem, vel audaciam, & hic finis præstitus est homini secundum naturalem rationem: naturalis enim ratio dicitur unicuique ut secundum rationem operetur.

Secundum qualiter, & per quæ homo in operando attingat medium rationis, pertinet (a) ad rationem prudentiæ. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis; tamen (b) per rectam dispositionem eorum quæ sunt ad finem, medium invenitur.

Et per hoc patet responsio ad primum. Ad secundum dicendum, quod sicut agens naturale facit ut forma sit in materia, non tamen facit ut formæ conveniant ea quæ per se ei insunt; ita etiam prudentia medium constituit in passionibus, & operationibus; non tamen facit quod medium quærere conveniat virtuti.

Ad tertium dicendum, quod virtus moralis per modum naturæ intendit pervenire ad medium. Sed quia medium, secundum quod medium, non eodem modo invenitur in omnibus; ideo inclinatio naturæ, quæ semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiæ.

## ARTICULUS VIII. 263

Utrum præcipere sit principalis actus prudentiæ.

Inf. quæst. 1.1. art. 2. & III. dist. xxx. 1.1. quæst. 1.1. art. 3. & Rom. vii. 1.1. lect. 1. fin. & Eph. 1.1. lect. 8.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod præcipere non sit principalis actus prudentiæ. Præcipere enim pertinet ad bona quæ sunt scienda. Sed Augustinus XIV. de Trin. (cap. 12. circ. fin.) ponit actum prudentiæ *præcavere insidias.* Ergo præcipere non est principalis actus prudentiæ.

2. Præterea, Philosophus dicit in VI. Eth. (cap. v. in princ.) quod *prudentis est bene consilium.* Sed alius actus videtur esse consilium &

præcipere, ut ex supra dictis patet (art. 6. & 7. huj. quæst. & 1. 2. quæst. xlv. & xvii.) Ergo prudentiæ principalis actus non est præcipere.

3. Præterea, Præcipere, vel imperare videtur pertinere ad voluntatem, cujus objectum est finis, & 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. (cap. 2.) quod *prudentia præceptiva est.*

Respondeo dicendum, quod prudentia est *recta ratio agibilium*, ut supra dictum est (art. 2. huj. quæst.) Unde oportet quod ille sit præcipuus actus prudentiæ qui est præcipuus actus rationis agibilium: cujus quidem sunt tres actus. Quorum primus est *consilium*, quod pertinet ad inventionem: nam consilium est quærere, ut supra habitum est (1. 2. quæst. xlv. art. 1.) Secundus actus est *judicare de inventis*; & hoc facit speculativa ratio. Sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit ulterius; & est tertius actus ejus *præcipere*: qui quidem actus consistit in applicatione consiliorum, & judicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practici, inde est quod iste est principalis actus rationis practici, & operationibus; non tamen facit quod medium quærere conveniat virtuti.

Et hujus signum est quod perfectio artis consistit in judicando, 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. (cap. v. circ. fin.) *imprudencior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere, quam qui peccat nolens.*

Ad primum ergo dicendum, quod actus præcipiendi se extendit & ad bona prosequenda, & ad mala cavenda; & tamen *præcavere insidias* non attribuit Augustinus prudentiæ quasi principalem actum ipsius, sed quia istis actus prudentiæ non manet in patria.

Ad secundum dicendum, quod bonitas consilii requiritur ut ea quæ sunt bene inventa, applicentur ad opus: & ideo præcipere pertinet ad prudentiam, quæ est bene consiliativa.

Ad tertium dicendum, quod movere absolute pertinet ad voluntatem; sed præcipere importat motionem cum quadam ordinatione: & ideo est actus rationis, ut supra dictum est (in corp. & 1. 2. quæst. xvii. art. 1.)

AR-

(a) Ita edit. Rom. & Patav. 1698. cum codicibus pluribus. Edit. recentiores dispositionem, cum Nicolaj. (b) Ita mss. & editi passim. Nicolajus peracta dispositione eorum, &c.

## ARTICULUS IX. 266

Utrum sollicitudo pertineat ad prudentiam.

Inf. quæst. xlviii. art. 1. ad 5. & quæst. lvi. art. 2.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod sollicitudo non pertineat ad prudentiam. Sollicitudo enim inquietudinem quamdam importat: dicit enim Isidorus in Lib. X. Etym. (ad lit. S.) quod *sollicitus dicitur qui est inquietus.* Sed motio maxime pertinet ad vim appetitivam. Ergo & sollicitudo. Sed prudentia non est in vi appetitiva; sed in ratione, ut supra habitum est (art. 1. hujus quæst.) Ergo sollicitudo non pertinet ad prudentiam.

2. Præterea, Sollicitudini videtur opponi certitudo veritatis: unde dicitur I. Reg. ix. 20. quod Samuel dixit ad Saul: *De agnitione, (a) quæ nulli affectibus perditur, ne sollicitus sit, quia invenia 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. Eth. (cap. 111. vers. fin.) quod *ad magnanimitatem pertinet pigritiam esse, & arsum.* Pigritiæ autem opponitur sollicitudo. Cum ergo prudentia non opponatur magnanimitati, quia *bonum non est bono contrarium*, ut dicitur in Prædicamentis (cap. de oppositis) videtur quod sollicitudo non pertineat ad prudentiam.

Sed contra est quod dicitur I. Petr. iv. 7. *Esote prudentes, & vigilate in orationibus.* Sed vigilantia est idem sollicitudini. Ergo sollicitudo pertinet ad prudentiam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Isidorus in Lib. X. Etym. (ad lit. S.) *sollicitus dicitur, quasi solerti citus*, in quantum scilicet aliquis ex quadam solertia animi velox est ad prosequendum ea quæ sunt agenda. Hoc autem pertinet ad prudentiam; cujus præcipuus actus est circa agenda præcipere de præconsiliatis, & iudicatis. Unde Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. ix. circ. princ.) quod oportet operari quidem velociter *consiliata, consilium autem tardare.* Et inde est quod sollicitudo proprie ad prudentiam pertinet: & propter hoc Augustinus dicit Lib. de moribus Eccl. (cap. xxiv. circ. med.) quod *prudentia sunt excubiæ, atque diligentissima vigilantia, ne subreptè pavlatim malo susceptione fallamur.*

Ad primum ergo dicendum, quod motus quidem pertinet ad vim appetitivam: sicut ad principium movens; tamen secundum præceptum, & directionem rationis; in quo consistit ratio sollicitudinis.

S. Thom. Op. Tom. III. q. 147. art. 2. ad 2. & editi passim. Nicolajus quas nudius tertius perdidisti.

(a) Ita mss. & editi passim. Nicolajus quas nudius tertius perdidisti.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in I. Ethic. (cap. 111. circ. princ. & cap. vii. circ. fin.) *sollicitudo non est similiter querenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum proprium modum.* Quia vero materia prudentiæ sunt singularia contingentia, circa quæ sunt operationes humane; non potest certitudo prudentiæ tanta esse, quod omnino sollicitudo tollatur.

Ad tertium dicendum, quod magnanimitas dicitur esse piger, & otiosus, non quia de nullo sit sollicitus, sed quia non est superflue sollicitus de multis, sed confidit in his de quibus confidendum est; & circa illa non superflue sollicitatur: superfluitas enim timoris, & diffidentia facit superfluitatem sollicitudinis: quia timor facit consilium nos, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xlv. art. 2.) cum de passione timoris ageretur.

## ARTICULUS X. 267

Utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis.

Inf. quæst. xlix. art. 3. ad 3. & I. P. quæst. xxii. art. 1. cor.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod prudentia non se extendat ad regimen multitudinis, sed solum ad regimen simplicius. Dicit enim Philosophus in V. Ethic. (cap. 1. ad fin.) quod *virtus relata ad bonum commune est iustitia.* Sed prudentia differt à iustitia. Ergo prudentia non refertur ad bonum commune.

2. Præterea, Ille videtur esse prudens qui sibi ipse bonum quærit, & operatur. Sed frequenter illi qui quærent bona communia, negligunt sua. Ergo non sunt prudentes.

3. Præterea, Prudentia dividitur contra temperantiam, & fortitudinem. Sed temperantia, & fortitudo videntur dici solum per comparisonem ad bonum proprium. Ergo etiam prudentia.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. xxv. 43. *Quis putas est fidelis servus, & prudens, quem constituit dominus super familiam suam?*

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. vii.) quidam posuerunt, quod prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium; & hoc ideo, quia existimabant quod non oportet hominem quærere nisi bonum proprium.

Sed hæc estimatio repugnat caritati, quæ non quærit quæ sua sunt, ut dicitur I. ad Corinth. xii. 5. Unde & Apostolus de seipso dicit I. Corinth. x. 33. *Non quærent quod mihi utile sit, sed quod multis, ut salventur.* Repugnat

etiam

circ. fin.) ideo etiam eligere potest attribui prudentiæ consequenter, in quantum scilicet electionem per consilium dirigit.

Ad tertium dicendum quod laus prudentiæ non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practice rationis. Et ideo si in hoc defectus accideret, maxime est contrarium prudentiæ: quia sicut finis est potissimum in unoquoque; ita & defectus qui est circa finem, est potissimus. Unde ibidem Philosophus subdit, quod prudentia non est solum cum ratione, sicut ars; habet enim, ut dicitur est (hic & 3. 2. quæst. LVII. art. 4.) applicationem ad opus, quod fit per voluntatem.

## ARTICULUS II. 259

*Utrum prudentia pertinet solum ad rationem practicam, an etiam ad speculativam.*

2. 2. quæst. LVII. art. 3. corp. & III. dist. XXXIII. quæst. 11. art. 4. quæst. 4.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod prudentia non solum pertinet ad rationem practicam, sed etiam ad speculativam. Dicitur enim Proverb. x. 23. Sapientia est virtus prudentia. Sed sapientia principaliter consistit in contemplatione. Ergo & prudentia.

2. Præterea. Ambrosius dicit in I. de officiis (cap. xxiv. circ. fin.) Prudentia in veri investigatione versatur, & scientia plenari in fundit cupiditatem. Sed hoc pertinet ad rationem speculativam. Ergo prudentia consistit etiam in ratione speculativa.

3. Præterea. In eadem parte anime ponitur à Philosopho ars, & prudentia, ut patet in VI. Ethic. (cap. 1. ad fin.) Sed ars non solum invenitur practica, sed etiam speculativa; ut patet in artibus liberalibus. Ergo etiam prudentia invenitur & practica, & speculativa.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. v.) quod prudentia est recta ratio agilitium. Sed hoc non pertinet nisi ad rationem practicam. Ergo prudentia non est nisi in ratione practica.

Respondetur dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. v. in princ.) prudentia est bene posse consistari. Consilium autem est de his que sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem.

Ratio autem eorum que sunt agenda propter finem, est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xiv. art. 1. & 3.) sapientia considerat causam altissimam simpliciter.

Unde consideratio causæ altissima in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti viri humane: & hunc finem intendit prudentia: dicit enim Philosophus in VI. Ethic. (cap. v. & ix.) quod sicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquid finem particularem, pura 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 causa bonum humanum: hoc autem non est optimum eorum que sunt. Et ideo signanter dicitur, quod prudentia est sapientia viro, non autem sapientia simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius: & etiam Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) nomen prudentiæ largius sumunt pro qualibet cognitione humanam tam speculativa, quam practica.

Quamvis dici possit, quod ipse actus speculativæ rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione, & consilio quantum ad suum exercitium, & 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.

Ad tertium dicendum, quod omnis applicatio rationis recte ad aliquid factibile pertinet ad autem; sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis recte ad ea de quibus est consilium: & huiusmodi sunt in quibus non sunt viæ determinatæ perveniendi ad finem, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 111.) Quia ergo ratio speculativa quedam facit, puta syllogismum, propositionem, & alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certas, & determinatas vias; inde est quod respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiæ; & ideo invenitur aliqua speculativa ars, non autem aliqua prudentia.

## ARTICULUS III. 260

*Utrum prudentia sit cognoscitiva singularium.*

Inf. art. 15. cor. & quæst. XLIX. art. 2. ad 1. & art. 3. ad 2. & art. 7. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit cognoscitiva singularium. Prudentia enim est in ratione, ut dicitur est (art. 1. huj. quæst.) Sed ratio est universalium, ut dicitur in I. Physic. (text. 49.) Et

## ARTICULUS IV. 261

*Utrum prudentia sit virtus.*

Inf. quæst. LV. art. 1. ad 1. & 1. 2. q. xxxviii. art. 3. ad 3. & quæst. LXXI. art. 1. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit virtus. Dicit enim Augustinus in I. de lib. arb. (cap. xiiii.) circ. princ.) quod prudentia est appetentiarum, & standardum rerum scientia. Sed scientia contra virtutem dividitur, ut patet in Prædicationis (cap. de qualis.) Ergo prudentia non est virtus.

2. Præterea. Virtus non est virtus. Sed ars est virtus, ut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. v. circ. fin.) Ergo ars non est virtus. Sed in arte est prudentia: dicitur enim II. Paral. 11. 14. de Hiram, quod sciebat cætere enim sculpturam, & adinventio prudentem, quodcumque in opere necessarium est. Ergo prudentia non est virtus.

3. Præterea. Nulla virtus potest esse immoderata. Sed prudentia est immoderata; alioquin frustra diceretur Proverb. xxxiii. 4. Prudentia tua pone modum. Ergo prudentia non est virtus.

Sed contra est quod Gregorius in II. Moral. (cap. xxvii. circ. princ.) prudentiam, temperantiam, fortitudinem, & iustitiam, dicit esse quatuor virtutes.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. LV. art. 2. & 3. & quæst. LVI. art. 1.) cum de virtutibus in communi ageretur, virtus est que bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Bonum autem dici potest 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 faciunt rectam considerationem rationis, non habito respectu ad rectitudinem appetitus, minus habent de ratione virtutis, tanquam ordinantes ad bonum materialiter, id est 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, id est id quod est bonum sub ratione boni.

Ad prudentiam autem pertinet, sicut dicitur est (art. 1. huj. quæst. ad 3. & art. 3.) applicatio recte rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent alie virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent alie virtutes morales, quibus etiam connumeratur.

Ad

Ergo prudentia non est cognoscitiva nisi universalium.

2. Præterea. Singularia sunt infinita. Sed infinita non possunt comprehendi à ratione. Ergo prudentia, que 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 prudentis non est singularium.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. vii. circ. fin.) quod prudentia non est universalium solum, sed oportet etiam singularia cognoscere.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huj. quæst. ad 3.) ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, que est finis practice rationis.

Nallus autem potest convenienter alteri aliquid applicare, nisi utrumque cognoscat, scilicet & id quod applicandum est, & id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus: & ideo necesse est quod prudens & cognoscat universalia principia rationis, & cognoscat singularia, circa que sunt operationes.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio primo dicitur, & principaliter est universalium; potest tamen universales rationes ad particularia applicare. Unde syllogismorum conclusiones non solum sunt universales, sed etiam particulares, quia intellectus per quamdam reflexionem se ad materiam extendit, ut dicitur in III. de Anima (text. 10.)

Ad secundum dicendum, quod quia infinita singularium non potest ratione humana comprehendi, inde est quod sunt incerta providentis nostre, ut dicitur Sap. ix. Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita, que ut in pluribus accidunt; quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. vii. ad fin.) prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam, & per 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.

finem ultimum constituit in delectatione carnis

Secundum autem prudentia est quidem vera, quia advenit 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 humane vite, sed aliquis specialis negotii; puta cum aliquis advenit vias accommodatas ad negociandum, vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator, vel nauta. Alio modo quia deficit in principali actu prudentie; puta cum aliquis recte consiliatur, & bene iudicat etiam de his que pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter precipit.

Tertia autem prudentia est & vera, & perfecta, que ad bonum finem totius vite recte consiliatur, iudicat, & precipit: & hæc sola dicitur prudentia simpliciter: que in peccatoribus esse non potest; prima autem prudentia est in solis peccatoribus; prudentia autem imperfecta est communis bonis, & malis, maxime illa que est imperfecta propter finem particularem: nam illa que est imperfecta propter defectum principalis actus, etiam non est nisi in malis.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Domini intelligitur de prima prudentia: unde non dicitur simpliciter, quod sint prudentes, sed in generatione sua.

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 prudentie sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam estimationem per habitus virtutum moralium, que faciunt appetitum rectum: unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, ut supra ostensum est (1. 2. quæst. LVIII. art. 5.) tum etiam quia prudentia est preceptiva rectorum operum; quod non contingit, nisi existente appetitu recto. Unde licet fides sit nobilior quam prudentia, propter obiectum; tamen prudentia secundum sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex pervertitate appetitus.

Ad tertium dicendum, quod peccatores possunt quidem esse bene consiliativi ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum; ad finem autem bonum totius vite non sunt bene consiliativi perfecte, quia consilium ad effectum non perducunt. Unde non est in eis prudentia, que se habet solum ad bonum; sed, sicut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. XII. c. fin.) est in talibus *divitia*, id est naturalis industria, que se habet ad bonum, & malum; vel astituta, que se habet solum ad malum, quam supra diximus in cor. art. *scilicet prudentiam vel prudentiam carnis*.

## ARTICULUS XIV. 271

*Utrum prudentia sit in omnibus habentibus gratiam.*

*Inf. quæst. XXXI. art. 1. ad 3.*

**A**D quartumdecimum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in omnibus habentibus gratiam. Ad prudentiam enim requiritur industria quaedam, per quam sciunt bene providere que 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 (art. præc. arg. 3. & art. 8. huj. quæst. arg. 2.) Sed multi habent gratiam qui non sunt bene consiliativi, sed necesse habent regi consilio alieno. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

3. Præterea, Philosophus dicit in III. Top. (cap. 11. loc. 24.) quod *juvenes constati non esse prudentes*. Sed multi juvenes 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. (cap. xxiv. ante med.) quod *cetera virtutes, nisi ea que appetunt, prudenter agant, virtutes esse iniquitatem possunt*. Ergo omnes habentes gratiam habent prudentiam.

Respondendo dicendum, quod necesse est virtutes esse connexas, ita ut quæ unam habet, omnes habeat, sicut supra ostensum est (1. 2. quæst. Lxv. art. 1.)

Quicumque autem habet gratiam, habet caritatem: unde necesse est quod habeat omnes alias virtutes, & ita cum prudentia sit virtus, ut ostensum est (art. 4. huj. quæst.) necesse est quod habeat prudentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est industria. Una quidem que est sufficiens ad ea que sunt de necessitate salutis: & talis industria datur omnibus habentibus gratiam, quos *magis docet de omnibus*, ut dicitur I. Joan. 11. Est autem alia industria plenior, per quam aliquis sibi & aliis potest providere, non solum de his que sunt necessaria ad salutem, sed etiam de quibuscumque pertinentibus ad humanam vitam: & talis industria non est in omnibus habentibus gratiam.

Ad secundum dicendum, quod illi qui indigent regi consilio alieno, saltem in hoc sibi consulerent scilicet, si gratiam habent, ut aliorum requirant consilia, & discernant consilia bona a malis.

Ad tertium dicendum, quod prudentia ac-

acquisita causatur ex exercitio actuum: unde indiget ad sui generationem experimento, & tempore, ut dicitur in II. Ethic. (in princ. & Lib. VI. cap. vii. a med.) unde non potest esse in juvenibus nec secundum habitum, nec secundum actum. Sed prudentia gratuita causatur ex infusione divina: unde in pueris baptizatis nondum habentibus usum rationis est prudentia secundum habitum, sed non secundum actum; sicut & in amentibus: in his autem qui jam habent usum rationis, est etiam secundum actum, quantum ad ea que sunt de necessitate salutis; sed per exercitium meretur augmentum, quousque perfectiatur, sicut & cetera virtutes. Unde & Apostolus dicit ad Hebr. v. 14. quod *perfectiorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatorum habent sensus ad discernendum boni, & mali*.

## ARTICULUS XV. 272

*Utrum prudentia inest nobis à natura.*

*II. dist. XXIII. quæst. 11. art. 2. fin. & ver. quæst. XXVIII. art. 7. ad 7.*

**A**D decimumquintum sic proceditur. Videtur quod prudentia inest nobis à natura. Dicit enim Philosophus in VI. Eth. (cap. XI.) quod ea que pertinent ad prudentiam, naturalia videntur esse, scilicet synesis, gome, & huiusmodi; non autem ea que pertinent ad sapientiam speculativam. Sed eorum que sunt unius generis, eadem est originis ratio. Ergo etiam prudentia inest nobis à natura.

2. Præterea. Etatum variatio est secundum naturam. Sed prudentia consequitur ætates, secundum illud Job xii. 12. *In antiquis est sapientia, & in multo tempore prudentia*. Ergo prudentia est naturalis.

3. Præterea. Prudentia magis convenit nature humane quam nature brutorum animalium. Sed bruta animalia habent quasdam naturales prudentias, ut patet per Philosophum in VIII. de hist. animal. (cap. 14. & Lib. IX. cap. v. & vi.) Ergo prudentia est naturalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. 1.) quod *virtus intellectualis ut plurimum ex doctrina habet & generationem, & augmentum: ideo experimento indiget, & tempore*. Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra habitum est (art. 4. huj. quæst.) Ergo prudentia non est nobis à natura, sed ex doctrina, & experimento.

Respondendo dicendum, quod, sicut ex præmissis patet (art. 2. & 3. huj. quæst.) prudentia includit cognitionem & universalem, & singularium operabilium, ad que prudens universalia principia applicat.

Quantum ergo ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia, & scientia speculativa: quia utriusque prima principia universaliter sunt naturaliter nota, ut ex supra dictis patet (art. 6. huj. quæst.) nisi quod principia communia prudentie sunt magis naturalia homini. Ut enim Philosophus dicit in X. Eth. (cap. vii. & viii.) *vicia que est secundum speculationem, est melior quam que est secundum bonum*. Sed alia principia universaliter sunt naturaliter nota, 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 que operatio consistit, est iterum distinguendum: quia operatio consistit circa aliquid vel sicut circa finem, vel sicut circa ea que sunt ad finem. Fines autem recti humane vite sunt determinati: & ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. LXXIII. art. 2. & 3.) quod quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes, quibus inclinatur ad rectos fines; & per consequens etiam habent naturaliter rectam iudicium de huiusmodi finibus.

Sed ea que sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitates personarum, & negotiorum. Unde quia inclinatio nature 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 ergo prudentia non est circa fines, sed circa ea que sunt ad finem, ut supra habitum est (art. 6. huj. quæst.) ideo prudentia non est naturalis.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de pertinentibus ad prudentiam, secundum quod ordinatur ad fines. Unde supra præmissa (ibid.) quod *principia sunt ejus quod est cuius gratia, id est finis*: & propter hoc non facit inter ea mentionem de cubilia, que est consiliativa eorum que sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod prudentia magis est in senibus, non solum propter naturalem dispositionem quietatam motu passionum sensibilibus, sed etiam propter experientiam longi temporis.

Ad tertium dicendum, quod etiam in brutis animalibus sunt determinata vite perveniendi ad finem: unde videmus quod omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine propter rationem ejus que cum sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit.

## ARTICULUS XVI. 273

Utrum prudentia possit amitti per oblivionem.

1. 2. quæst. l. 111. art. 1. corp. & sic. quæst. XLVIII. art. 7. ad 6.

**A**D decimum sextum sic proceditur. Videtur quod prudentia possit amitti per oblivionem. Scientia enim, cum sit necessarium, 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. (cap. 1. & 11.) virtus est assidua generatur, & corrumpitur contraria modo facti. Sed ad generationem prudentiæ necessarium est experimentum, quod fit ex multis memoriis, ut dicitur in princip. Metaphysic. Ergo cum oblivio memoriæ opponatur, videtur quod oblivio memoriæ per oblivionem possit amitti.

3. Præterea. Prudentia non est sine cognitione universalium. Sed universalium cognitio potest per oblivionem amitti. Ergo & prudentia. Sed contra est quod Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. v. in fi.) quod oblivio est artis, & non prudentiæ.

Respondendo dicendum; quod oblivio respicit cognitionem tantum: & ideo per oblivionem potest aliquis artem totaliter perdere, & similiter scientiam, quæ in ratione consistit. Sed prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu: quia, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. v. in fi.) principalis ejus actus est præcipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum, & operandum. Et ideo prudentia non directe tollitur per oblivionem, sed magis corrumpitur per passionem: dicit enim Philosophus in VI. Ethic. (cap. v. à med.) quod *delicibile*, & *triste* pervertit estimationem prudentiæ. Unde Daniel. 11. 56. dicitur: *Species decipit te, & conscientia subvertit te tuum*: & Exod. 22. 11. dicitur: *Ne accipias munita, quæ exoptant etiam prudentes*.

Oblivio tamen potest impedire prudentiam, inquantum procedit ad præcipiendum ex aliqua cognitione, quæ per oblivionem tolli potest.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia est in sola ratione: unde de ea est alia ratio, ut supra dictum est (in corp. & 1. 2. quæst. l. 111. art. 1.)

Ad secundum dicendum, quod experimentum prudentiæ non acquiritur ex sola memoriis, sed ex exercitio recte præcipiendi.

Ad tertium dicendum, quod prudentia principaliter consistit non in cognitione universalium, sed in applicatione ad opera, ut

dictum est (in cor. & art. 3. huj. quæst.) Et ideo oblivio universalis cognitionis non corrumpit id quod est principale in prudentia, sed aliquod impedimentum ei affert, ut dictum est (in corp. art.)

## QUÆSTIO XLVIII.

De partibus prudentiæ.

**D**Einde considerandum est de partibus prudentiæ: & circa hoc queruntur quatuor. Primo quæ sint partes prudentiæ; secundo de partibus quasi integralibus ejus; tertio de partibus subjectivis ejus; quarto de partibus potentialibus.

## ARTICULUS UNICUS 274

Utrum convenienter assignentur tres partes prudentiæ.

Inf. quæst. XLIX. & III. dist. XXXIII. quæst. 111. art. 1.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur tres partes prudentiæ. Tullius enim in II. Rhetoric. (scilicet de invent. aliquant. ante fi.) ponit tres partes prudentiæ scilicet *memoriam*, *intelligentiam*, & *providentiam*. Macrobius autem (Lib. I. in somn. Scip. cap. v. 11. cir. med.) secundum sententiam Plotini attribuit prudentiæ sex, scilicet *rationem*, *intellectum*, *circumspectionem*, *providentiam*, *docilitatem*, & *cautionem*. Aristoteles autem in VI. Ethic. (cap. ix. & xi.) dicit, ad prudentiam pertinere *eubuliam*, *synthesin*, & *gnomen*. Facit etiam mentionem circa prudentiam de *eustochia*, & *solertia*, *sonsa*, & *intellectu*. Quidam autem alius Philosophus Grecus (Andronicus) dicit, quod ad prudentiam decem pertinent, scilicet *eubulia*, *solertia*, *providentia*, *negativa*, *militaris*, *politica*, *œconomica*, *dialectica*, *rethorica*, & *physica*. Ergo videtur quod vel una assignatio sit superflua, vel alia diminuta.

2. Præterea. Prudentia dividitur contra scientiam. Sed politica, œconomica, dialectica, rethorica, physica sunt quedam scientiæ. Non ergo sunt partes prudentiæ.

3. Præterea. Partes non excedunt totum. Sed memoria intellectiva, vel intelligentia, ratio, sensus, & docilitas non solum pertinent ad prudentiam, sed etiam ad omnes habitus cognoscitivos. Ergo non debent poni partes prudentiæ.

4. Præterea. Sicut consilium, & judicare, & præcipere sunt actus rationis practici; ita etiam uti, sicut supra habitum est (1. 2. quæst. xvi. art. 1.) Sicut ergo eubulia adjungitur prudentiæ, quæ pertinet ad consilium, &

synesis, & gnomo, quæ pertinent ad iudicium; ita etiam debuit poni aliquid pertinens ad usum.

5. Præterea. Sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 9.) Ergo etiam inter partes prudentiæ sollicitudo poni debuit.

Respondendo dicendum, quod triplex est pars; scilicet integralis, ut paties, rectum, & fundamentum sunt partes domus; subjectiva, sicut bos, & leo sunt partes animalis; & potentialis, sicut nutritivum, & 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 alicujus 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, & *eustochia*, sive *solertia*, quam ponit Aristoteles (locis cit. in arg. 1.) nam sensus prudentiæ etiam *intellectus* dicitur. Unde Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. xi. cir. med.) *Horum ergo oportet habere sensum, hic autem est intellectus*. Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam, secundum id quod est cognoscitiva, scilicet *memoria*, *ratio*, *intellectus*, *docilitas*, & *solertia*; tria vero alia pertinent ad eam secundum quod est præceptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet *providentia*, *circumspectio*, & *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 necessarium, vocatur *intellectus*, sive *intelligentia*. Secundo ipsa cognitionis acquisitio, quæ fit vel per disciplinam, & ad hoc pertinet *docilitas*; vel per inventionem, & ad hoc pertinet *eustochia*, quæ est bona conjecturatio: huius autem pars, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. ix.) est *solertia*, quæ est velox conjecturatio mediæ, ut dicitur I. Posterior. (tex. ult.) Tertio considerandus est usus cognitionis, secundum scilicet quod ex cognitionis aliquis procedit ad alia cognoscenda, vel iudicanda: & hoc pertinet ad *rationem*. Ratio autem ad hoc quod recte præcipiat, tria debet habere. Primo quidem ut ordinet aliquid accommodatum ad finem; & hoc pertinet ad *providentiam* secundum ut attendat circumstantias negotii; quod pertinet ad *circumspectionem*: tertio ut vitet impedimenta; quod pertinet ad *cautionem*.

Partes autem subjectivæ virtutis dicuntur virtutes adjectivæ, 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; *synthesis*, quæ est circa iudicium eorum quæ secundum regulas communes sunt; & *gnomo* quæ est circa iudicium eorum in quibus oportet quandoque a communi lege recedere: *prudentia* vero est circa principalem actum, qui est præcipere.

Ad primum ergo dicendum, quod diverse assignationes differunt, secundum quod diversa genera partium ponuntur, vel secundum quod sub una parte unius assignationis includuntur multe partes alterius assignationis, sicut Tullius sub *providentia* includit *cautionem*, & *circumspectionem*; sub *intelligentia* autem *rationem*, *docilitatem*, & *solertiam*.

Ad secundum dicendum, quod œconomica, & politica non accipiuntur hic, secundum quod sunt scientiæ, sed secundum quod sunt prudentiæ quedam. De aliis autem tribus patet responsio ex dictis (in corp. art.)

sum; & prudentia per quam aliquis regit multitudinem; quæ differunt specie, ut dictum est (quæst. xvi. art. 11.) Et iterum prudentia quæ est multitudinis regitiva, dividitur in diversas species secundum diversas species multitudinis. Est enim quedam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium; sicut exercitus congregatur ad pugnam; cuius regitiva est *prudentia militaris*. Quedam vero multitudo est adunata ad totam vitam, sicut multitudo unius domus, vel familiaris; cuius regitiva est *prudentia œconomica*: & etiam multitudo unius civitatis, vel regni; cuius quidem regula 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 (quæst. præc. art. 2. ad 2.) tunc etiam partes ejus ponuntur *dialectica*, *rethorica*, & *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 conjecturis ad suspensionem inducendam, vel ad aliquid persuadendum; quod pertinet ad rethoricam. Potest tamen dici, quod hæc tria pertinent ad prudentiam etiam proprie dictam, quæ ratio cinatur interdum quidem ex necessariis, interdum ex probabilibus, interdum autem ex quibusdam conjecturis.

Partes autem potentiales alicujus virtutis dicuntur virtutes adjectivæ, 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; *synthesis*, quæ est circa iudicium eorum quæ secundum regulas communes sunt; & *gnomo* quæ est circa iudicium eorum in quibus oportet quandoque a communi lege recedere: *prudentia* vero est circa principalem actum, qui est præcipere.

Ad primum ergo dicendum, quod diverse assignationes differunt, secundum quod diversa genera partium ponuntur, vel secundum quod sub una parte unius assignationis includuntur multe partes alterius assignationis, sicut Tullius sub *providentia* includit *cautionem*, & *circumspectionem*; sub *intelligentia* autem *rationem*, *docilitatem*, & *solertiam*.

Ad secundum dicendum, quod œconomica, & politica non accipiuntur hic, secundum quod sunt scientiæ, sed secundum quod sunt prudentiæ quedam. De aliis autem tribus patet responsio ex dictis (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod omnia illa ponuntur partes prudentiæ, non secundum suam communitatem, sed secundum quod se habent ad ea que pertinent ad prudentiam.

Ad quartum dicendum, quod recte præcipere, & ratione uti semper se concomitantur: quia ad præceptum rationis sequitur obedientia inferiorum virtutum, quæ pertinent ad usum.

Ad quintum dicendum, quod sollicitudo includitur in ratione providentiæ.

## QUÆSTIO XLIX.

De singulis prudentiæ partibus quasi integralibus, in octo articulis diversa.

**D**Einde considerandum est de singulis prudentiæ partibus quasi integralibus; & circa hoc queruntur octo.

- Primo de memoria.
- Secundo de intellectu, vel intelligentia.
- Tertio de docilitate.
- Quarto de solertia.
- Quinto de ratione.
- Sexto de providentiâ.
- Septimo de circumspectione.
- Octavo de cautione.

## ARTICULUS I. 275

Utrum memoria sit pars prudentiæ.

Sup. quæst. XLVIII. & III. dist. XXXIII. quæst. 111. art. 1. quæst. 1.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod memoria non sit pars prudentiæ. Memoria enim, ut dicit Philosophus (Lib. de mem. & reminisc. cap. 1.) est in parte animæ sensitiva. Prudentia autem est in ratiocinativa, ut patet in VI. Ethic. (cap. v.) Ergo memoria non est pars prudentiæ.

2. Præterea. Prudentia per exercitium acquiritur, & perficitur. Sed memoria inest nobis à natura. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

3. Præterea. Memoria est præteritorum, prudentia autem est futurorum operabilium, de quibus est consilium, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 1.) Ergo memoria non est pars prudentiæ.

Sed contra est quod Tullius in II. Rhet. (sc. de invent. aliquant. ante h.) ponit memoriam inter partes prudentiæ.

Respondendo dicendum, quod prudentia est circa contingentia operabilis, sicut dictum est (quæst. XLVIII. art. 3.) In his autem non potest homo dirigi per ea quæ sunt simpliciter, & ex necessitate vera, sed ex his quæ ut in pluribus accidunt. Oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, & ex talibus talia concludere, ut dicitur in VI. Ethic.

(cap. 2. & 111.) Quid autem in pluribus sit verum, oportet per experimentum considerare. Unde & in II. Ethic. (in princ.) Philosophus dicit, quod virtus intellectualis habet generationem, & augmentum ex experimento, & revocatur. Experimentum autem est ex pluribus memoriis, ut patet in I. Met. (cap. 1.) unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurium memoriâ habere.

Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. XLVIII. art. 3.) prudentia applicat universalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus: unde multa quæ pertinent ad partem sensitivam, requiruntur ad prudentiam, inter que est memoria.

Ad secundum dicendum, quod sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed ejus complementum est ex exercitio, vel gratia; ita etiam, ut Tullius (alius Auctor) dicit in sua Rhet. (Lib. III. ad Heren. aliquant. ante fin.) memoria non solum à natura perficitur, sed etiam habet plurimum ætis, & industriæ: & sunt quatuor per que homo proficit in bene memorando. Quorum primum est ut eorum quæ vult memorari, quædam similitudines adsumat convenientes, nec tamen omnino confusas: quia ea quæ sunt inconflata, magis miramur, & sic in eis animus magis, & vehementer detinetur: ex quo fit quod eorum quæ in pueritia vidimus, magis memoremur. Ideo autem necessaria est hujusmodi similitudinum, vel imaginum adiuvatio, quia intentiones simplices, & spirituales facilius ex animo elaborantur, nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi allegentur: quia humana cognitio potentior est circa sensibilia: unde & memorativa ponitur in parte sensitiva. Secundo oportet ut homo ea quæ memorat vult tenere, sua consideratione ordinate disponat, ut ex uno memorato facile ad aliud procedatur. Unde Philosophus dicit in Lib. de memoria (cap. 1. à med.) *A lectis videntur reminisci aliquando. Causa autem est, quia velut ab alto in aliud veniant. Tertio oportet ut homo sollicitudinem apponat, & affectum adhibeat ad ea que vult memorari quia quanto aliquid magis fuerit impressum animo, tanto minus elabitur. Unde & Tullius dicit in sua Rhetor. (Lib. III. ad Heren. velut h.) quod si citius conservari integras simul acervorum figurat. Quarto oportet quod ea frequenter meditentur quæ volumus memorari. Unde Philosophus dicit in Lib. de memoria (loc. sup. cit. quod meditationes memoriam salvant: quia, ut in eodem Lib. (ibid.) dicitur, conservatio est quasi natura. Unde quæ multoties integramus, cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.*

Ad

Ad tertium dicendum, quod ex præteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futura: & ideo memoria præteritorum necessaria est ad bene consulendum de futuris.

## ARTICULUS II. 276

Utrum intellectus sit pars prudentiæ.

Sup. quæst. XLVIII. & III. dist. XXXIII. quæst. 111. art. 1. quæst. 1.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit pars prudentiæ. Eorum enim quæ ex opposito dividuntur, unum non est pars alterius. Sed intellectus ponitur virtus intellectualis conditively providentiæ, ut patet in VI. Ethic. (cap. 111.) Ergo intellectus non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea. Intellectus ponitur inter dona Spiritus Sancti, & correspondet fidei, ut supra habitum est (quæst. VIIII. art. 2. & 8.) Sed prudentia est alia virtus à fide, ut per supra dicta patet (quæst. IV. art. 5. & 10. quæst. LXII. art. 2.) Ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.

3. Præterea. Prudentia est singularium operabilium, ut dicitur in VI. Ethicor. (cap. VII. & VIII.) Sed intellectus est universalium cognoscitivus, & immaterialium, ut patet in III. de Anima (tex. 38. & 39.) Ergo intellectus non est pars prudentiæ.

Sed contra est quod Tullius (Lib. II. de Invent. aliquant. ante h.) ponit intelligentiam partem prudentiæ, & Macrobius (Lib. I. in somn. Scip. cap. VIII. cir. med.) intellectum, quod in idem dicit.

Respondendo dicendum, quod intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quandam rectam estimationem alicujus extremi principii, quod accipitur ut per se notum; sicut & 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 ergo prudentia est recta ratio agibilibus, ideo necesse est quod totius processus prudentiæ ab intellectu derivetur.

Et propter hoc intellectus ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio prudentiæ terminatur, sicut ad conclusionem quandam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet (quæst. XLVIII. art. 3. & 6.) Conclusio autem singularis syllogizatur ex universalibus, & singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiæ ex duplici intellectu pro-

S. Th. Op. Tom. III.

cedat. Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium; quod pertinet ad intellectum, qui ponitur virtus intellectualis, quæ naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia principia speculativa; sed etiam practica, sicut nulli est misfaciendum, ut ex dictis patet (quæst. XLVIII. art. 2. & 3.) Alius autem intellectus est; qui, ut dicitur in VI. Ethicor. (cap. XII.) est cognoscitivus extremi, idest alicujus primi singularis, seu principii contingentis operabilis propositionis, scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiæ, ut dictum est (quæst. XLVIII. art. 3. & 6.) Hoc autem principium singulare est alicuius singularis finis, ut dicitur ibidem. Unde intellectus, qui ponitur pars prudentiæ, est quedam recta estimatio de aliquo particulari fine.

Ad secundum dicendum, quod intellectus, qui ponitur donum Spiritus Sancti, est quedam acuta perceptio divinorum, ut ex supra dictis patet (quæst. VIII. art. 2. & 2.) Aliter autem ponitur intellectus pars prudentiæ, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod ipsa recta estimatio de fine particulari, & intellectus dicitur, in quantum est alicujus principii, & sensus, in quantum est particularis. Et hoc est quod Philosophus dicit in VI. Ethicor. (cap. XI. cir. med.) *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 judicamus.*

## ARTICULUS III. 277

Utrum docilitas debeat poni pars prudentiæ.

Sup. quæst. XLVIII. art. un. cor. & III. dist. XXXIII. quæst. 111. art. 1.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod docilitas non debeat poni pars prudentiæ. Illud enim quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem, non debet appropriari alicui eorum. 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 ut dociles simus; sed hoc ex naturali dispositione quibusdam convenit. Ergo non est pars prudentiæ.

3. Præterea. Docilitas ad discipulum pertinet. Sed prudentia, cum sit præceptiva, videtur magis ad magistros pertinere, videtur etiam



Ad tertium dicendum, quod omnia illa ponuntur partes prudentiæ, non secundum suam communitatem, sed secundum quod se habent ad ea que pertinent ad prudentiam.

Ad quartum dicendum, quod recte præcipere, & ratione uti semper se concomitantur: quia ad præceptum rationis sequitur obedientia inferiorum virtutum, quæ pertinent ad usum.

Ad quintum dicendum, quod sollicitudo includitur in ratione providentiæ.

## QUÆSTIO XLIX.

De singulis prudentiæ partibus quasi integralibus, in octo articulis diversa.

**D**einde considerandum est de singulis prudentiæ partibus quasi integralibus; & circa hoc queruntur octo.

- Primo de memoria.
- Secundo de intellectu, vel intelligentiâ.
- Tertio de docilitate.
- Quarto de solertia.
- Quinto de ratione.
- Sexto de providentiâ.
- Septimo de circumspectione.
- Octavo de cautione.

## ARTICULUS I. 275

Utrum memoria sit pars prudentiæ.

Sup. quæst. XLVIII. & III. dist. XXXIII. quæst. 111. art. 1. quæst. 1.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod memoria non sit pars prudentiæ. Memoria enim, ut dicit Philosophus (Lib. de mem. & reminisc. cap. 1.) est in parte animæ sensitiva. Prudentia autem est in ratiocinativa, ut patet in VI. Ethic. (cap. v.) Ergo memoria non est pars prudentiæ.

2. Præterea. Prudentia per exercitium acquiritur, & perficitur. Sed memoria inest nobis à natura. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

3. Præterea. Memoria est præteritorum, prudentia autem est futurorum operabilium, de quibus est consilium, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 1.) Ergo memoria non est pars prudentiæ.

Sed contra est quod Tullius in II. Rhet. (sc. de invent. aliquant. ante h.) ponit memoriam inter partes prudentiæ.

Respondendo dicendum, quod prudentia est circa contingentia operabilis, sicut dictum est (quæst. XLVIII. art. 3.) In his autem non potest homo dirigi per ea quæ sunt simpliciter, & ex necessitate vera, sed ex his quæ ut in pluribus accidunt. Oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, & ex talibus talia concludere, ut dicitur in VI. Ethic.

(cap. 2. & 111.) Quid autem in pluribus sit verum, oportet per experimentum considerare. Unde & in II. Ethic. (in princ.) Philosophus dicit, quod virtus intellectualis habet generationem, & augmentum ex experimento, & revocatur. Experimentum autem est ex pluribus memoriis, ut patet in I. Met. (cap. 1.) unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurium memoriâ habere.

Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. XLVIII. art. 3.) prudentia applicat universalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus: unde multa quæ pertinent ad partem sensitivam, requiruntur ad prudentiam, inter que est memoria.

Ad secundum dicendum, quod sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed ejus complementum est ex exercitio, vel gratia; ita etiam, ut Tullius (alius Auctor) dicit in sua Rhet. (Lib. III. ad Heren. aliquant. ante fin.) memoria non solum à natura perficitur, sed etiam habet plurimum ætis, & industriæ: & sunt quatuor per que homo proficit in bene memorando. Quorum primum est ut eorum que vult memorari, quædam similitudines adsumat convenientes, nec tamen omnino confusas: quia ea quæ sunt inconflata, magis miramur, & sic in eis animus magis, & vehementius detinetur: ex quo fit quod eorum que in pueritia vidimus, magis memoremur. Ideo autem necessaria est hujusmodi similitudinum, vel imaginum adiuvatio, quia intentiones simplices, & spirituales facilius ex animo elaborantur, nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi allegentur: quia humana cognitio potentior est circa sensibilia: unde & memorativa ponitur in parte sensitiva. Secundo oportet ut homo ea quæ memorat vult tenere, sua consideratione ordinate disponat, ut ex uno memorato facile ad aliud procedatur. Unde Philosophus dicit in Lib. de memoria (cap. 1. à med.) *A lectis videntur reminisci aliquando. Causa autem est, quia velut ab alto in aliud veniant. Tertio oportet ut homo sollicitudinem apponat, & affectum adhibeat ad ea que vult memorari quia quanto aliquid magis fuerit impressum animo, tanto minus elabitur. Unde & Tullius dicit in sua Rhetor. (Lib. III. ad Heren. velut h.) quod si citius conservari integras simul acervorum figurat. Quarto oportet quod ea frequenter meditentur que volumus memorari. Unde Philosophus dicit in Lib. de memoria (loc. sup. cit. quod meditationes memoriam salvant: quia, ut in eodem Lib. (ibid.) dicitur, conservatio est quasi natura. Unde quæ multoties integramus, cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.*

Ad

Ad tertium dicendum, quod ex præteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futura: & ideo memoria præteritorum necessaria est ad bene consulendum de futuris.

## ARTICULUS II. 276

Utrum intellectus sit pars prudentiæ.

Sup. quæst. XLVIII. & III. dist. XXXIII. quæst. 111. art. 1. quæst. 1.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit pars prudentiæ. Eorum enim quæ ex opposito dividuntur, unum non est pars alterius. Sed intellectus ponitur virtus intellectualis conditio providentiæ, ut patet in VI. Ethic. (cap. 111.) Ergo intellectus non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea. Intellectus ponitur inter dona Spiritus Sancti, & correspondet fidei, ut supra habitum est (quæst. VII. art. 2. & 8.) Sed prudentia est alia virtus à fide, ut per supra dicta patet (quæst. IV. art. 5. & 10. quæst. LXII. art. 2.) Ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.

3. Præterea. Prudentia est singularium operabilium, ut dicitur in VI. Ethicor. (cap. VII. & VIII.) Sed intellectus est universalium cognitivus, & immaterialium, ut patet in III. de Anima (tex. 38. & 39.) Ergo intellectus non est pars prudentiæ.

Sed contra est quod Tullius (Lib. II. de Invent. aliquant. ante h.) ponit intelligentiam partem prudentiæ, & Macrobius (Lib. I. in somn. Scip. cap. VIII. cir. med.) intellectum, quod in idem dicit.

Respondendo dicendum, quod intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quandam rectam estimationem alicujus extremi principii, quod accipitur ut per se notum; sicut & 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 ergo prudentia est recta ratio agibilibus, ideo necesse est quod totius processus prudentiæ ab intellectu derivetur.

Et propter hoc intellectus ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio prudentiæ terminatur, sicut ad conclusionem quandam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet (quæst. XLVIII. art. 3. & 6.) Conclusio autem singularis syllogizatur ex universalibus, & singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiæ ex duplici intellectu pro-

S. Th. Op. Tom. III.

cedat. Quorum unus est qui est cognitivus universalium; quod pertinet ad intellectum, qui ponitur virtus intellectualis, quæ naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia principia speculativa; sed etiam practica, sicut nulli est misfaciendum, ut ex dictis patet (quæst. XLVIII. art. 2. & 3.) Alius autem intellectus est; qui, ut dicitur in VI. Ethicor. (cap. XII.) est cognitivus extremi, idest alicujus primi singularis, seu principii contingentis operabilis propositionis, scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiæ, ut dictum est (quæst. XLVIII. art. 3. & 6.) Hoc autem principium singulare est alicuius singularis finis, ut dicitur ibidem. Unde intellectus, qui ponitur pars prudentiæ, est quedam recta estimatio de aliquo particulari fine.

Ad secundum dicendum, quod intellectus, qui ponitur donum Spiritus Sancti, est quedam acuta perceptio divinorum, ut ex supra dictis patet (quæst. VIII. art. 2. & 2.) Aliter autem ponitur intellectus pars prudentiæ, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod ipsa recta estimatio de fine particulari, & intellectus dicitur, in quantum est alicujus principii, & sensus, in quantum est particularis. Et hoc est quod Philosophus dicit in VI. Ethicor. (cap. XI. cir. med.) *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 judicamus.*

## ARTICULUS III. 277

Utrum docilitas debeat poni pars prudentiæ.

Sup. quæst. XLVIII. art. un. cor. & III. dist. XXXIII. quæst. 111. art. 1.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod docilitas non debeat poni pars prudentiæ. 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 que ad virtutes humanas pertinent, sunt in nobis: quia secundum ea que in nobis sunt, laudamur, vel vituperamur. Sed non est in potestate nostra ut dociles simus; sed hoc ex naturali dispositione quibusdam convenit. Ergo non est pars prudentiæ.

3. Præterea. Docilitas ad discipulum pertinet. Sed prudentia, cum sit præceptiva, videtur magis ad magistros pertinere, videtur etiam

regni, *democratis*. Ergo nec secundum regnum debet sumi regnativa.

Præterea, Leges ponere non solum pertinet ad reges, sed etiam ad quosdam alios principatus, & etiam ad populum, ut patet per Iudorum in Lib. V. Erymolog. (cap. x.) Sed Philosophus in VI. Ethic. (cap. viii. cir. princ.) ponit *legis positivam* partem prudentiæ. Inconvenienter ergo loco ejus ponitur regnativa.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. Polit. (cap. iiii. cir. med.) quod *prudencia est propria virtus principis*. Ergo specialis prudentia debet esse regnativa.

Respondendo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, quæst. xlvii. art. 8. & 10. ad principatum pertinet regere, & præcipere; & ideo ubi invenitur specialis ratio regiminis, & 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, & perfecta ratio regiminis: tanto enim regimine perfectius est, quanto universalis est, ad plura se extendens, & ulteriorem finem attingens. Et ideo regi, ad quem pertinet regere civitatem, vel regnum, prudentia competit secundum specialem, & perfectissimam sui rationem: & propter hoc regnativa ponitur species prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quæ sunt virtutum moralium, pertinent ad prudentiam sicut ad diligentem: unde & ratio *regis prudentiæ* ponitur in definitione virtutis moralis, ut supra dictum est (quæst. xlvii. art. 3. ad 1. & 1. 2. quæst. lvi. art. 2. ad 4.) Et ideo etiam executio justitiæ, prout ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiæ. Unde ista duæ virtutes sunt maxime propriæ regi, scilicet prudentia, & justitia, secundum Iud. Hier. xxiii. *Regnabit rex, & sapiens erit, & facies iudicium, & iustitiam in terra*. Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi autem ad subditos; ideo regnativa magis ponitur species prudentiæ, quæ est directiva, quam justitiæ, quæ est executiva.

Ad secundum dicendum, quod regnum inter alias politias est optimum regimen, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. x. cir. princ.) Et ideo species prudentiæ magis debuit denominari a regno, nisi tamen quod sub regnativa comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem perverta, quæ virtuti opponuntur, unde non pertinent ad prudentiam.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus denominat regnativam a principali actu regis, qui est leges ponere: quod est convenienter aliis, non convenit eis, nisi secundum

quod participant aliquid de regimine regis.

ARTICULUS II. 247

Utrum Politica convenienter ponatur pars prudentiæ.

Locis supra notatis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod politica non convenienter ponatur pars prudentiæ. Regnativa enim est pars politice prudentiæ, ut dictum est (art. præc.) Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo politica non debet poni alia species prudentiæ.

Præterea, Species habitum distinguuntur secundum diversa objecta. Sed eadem sunt quæ oportet regnantem præcipere, & subditum exequi. Ergo politica, secundum quod pertinet ad subditos, non debet poni species prudentiæ distincta à regnativa.

Præterea, Usquequaque subditorum est singularis persona. Sed quilibet singularis persona seipsum sufficiens 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. (cap. viii. in princ.) *Ejus autem quæ circa civitatem, hæc quidem ut architectonica prudentia legispositiva, hæc autem commune nomen habet politica, circa singularem existit.*

Respondendo dicendum, quod servus per imperium movetur à domino & subditus à principante; aliter tamen quam irrationabilia, & inanimata moveantur à suis motoribus. Nam inanimata, & irrationabilia aguntur solum ab alio, non autem ipsa agunt seipsa, quia non habent dominum sui actus per liberum arbitrium; & 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; & ideo requiritur in eis quædam rectitudo regiminis, per quam seipsos dirigant in obediendo principantibus: & ad hoc pertinet species prudentiæ quæ politica vocatur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art. & art. præc.) regnativa est perfectissima species prudentiæ; & ideo prudentia subditorum, quæ debet à prudentia regnativa, retinet sibi nomen commune, ut prudentia dicatur; sicut in logicis convertibile, quod non significat effectum, retinet sibi commune nomen proprium.

Ad secundum dicendum, quod diversa ratio objecti diversificat habitum secundum speciem, ut ex supra dictis patet (quæst. xlvii. art. 3.) Eadem autem agenda considerantur qui-

quidem à rege secundum universaliorem rationem quam considerentur à 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.

Ad tertium dicendum, quod per prudentiam communiter dictam regis homo seipsum in ordine ad proprium bonum; per politicam autem, de qua loquimur, in ordine ad bonum commune.

ARTICULUS III. 285

Utrum œconomica debeat poni species prudentiæ.

Supra quæst. xlvii. art. 11. & quæst. xlviii. art. 1. cor. fin. & ad 2. & III. dist. xxxiii. quæst. 111. art. 2. quæst. 4.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod œconomica non debeat poni species prudentiæ. Quia, ut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. v. cir. princ.) *prudencia ordinatur ad bene vivere totum*. Sed œconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scilicet ad divitias, ut dicitur in I. Ethic. (cap. 1.) Ergo œconomica non est species prudentiæ.

Præterea, Sicut supra habitum est (quæst. xlvii. art. 13. & 14.) prudentia non est nisi bonorum. Sed œconomica potest etiam esse malorum: multi enim peccatores providi sunt in gubernatione familie. Ergo œconomica non debet poni species prudentiæ.

Præterea, Sicut in regno invenitur principans, & subditus, ita etiam in domo. Si ergo œconomica est species prudentiæ, sicut & politica, debet etiam paternam prudentiam poni, sicut & regnativam. Non autem ponitur. Ergo nec œconomica debet poni species prudentiæ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. viii. cir. princ.) quod *illarum, scilicet prudentiarum, quæ se habent ad regimen: multitudinis, hæc quidem est œconomica, hæc autem legispositiva, hæc autem politica.*

Respondendo dicendum, quod ratio objecti diversificata secundum universale, & particulare, vel secundum totum, & partem, diversificat artes, & virtutes: secundum quam diversitatem una est principalis respectu alterius.

Manifestum est autem quod domus medio modo se habet inter unam singularem personam, & 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 (a) regnativa unius, distinguitur à

politica prudentia; ita oportet quod œconomica distingatur ab utraque.

Ad primum ergo dicendum, quod divitiæ comparantur ad œconomiam, non sicut finis ultimus, sed sicut instrumenta quadam, ut dicitur in I. Polit. (cap. v. & vii.) Finis autem ultimus œconomica est *totum bene vivere* secundum domesticam conversationem. Philosophus autem in I. Eth. (cap. 1.) ponit exemplificando divitiarum finem œconomica, secundum studium plurimorum.

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.

Ad tertium dicendum, quod pater in domo habet quandam similitudinem regi principatus, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. x. à med.) non tamen habet perfectam potestatem regiminis, sicut rex; & ideo non ponitur separatim potestas paternæ species prudentiæ, sicut regnativa.

ARTICULUS IV. 286

Utrum militaris debeat poni species prudentiæ.

Locis supra notatis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod militaris non debeat poni species prudentiæ. Prudentia enim contra artem dividitur, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. xii. & v.) Sed militaris videtur esse quadam ars in rebus bellicis, sicut patet per Philosophum in III. Eth. (innuitur cap. viii. sed express. Lib. I. cap. 1.) Ergo militaris non debet poni species prudentiæ.

Præterea, Sicut militare negotium continetur sub politico, ita etiam & plura alia negotia, sicut mercatorum, artificum, & aliorum hujusmodi. Sed secundum alia negotia quæ sunt in civitate, non accipiuntur aliquæ species prudentiæ. Ergo etiam neque secundum militare negotium.

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 incipit bellum, & cito salus, ubi sunt multa consilia*. Sed consilium pertinet ad prudentiam. Ergo in rebus bellicis maxime necessaria est aliqua species prudentiæ, quæ militari dicitur.

Respondendo dicendum, quod ea quæ secundum artem, & rationem aguntur, conformia esse

(a) Ita mss. & editi passim. Edita Patav. regitivas idem significat.

Sed contra est auctoritas Tullii (Lib. II. de invent. aiquant. ante sic) & Macrobi (Lib. I. in form. Scip. cap. VIII.) qui ponunt providentiam partem prudentiæ, ut ex supradictis patet quæst. XLVIII.)

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XLVIII. art. 6. & 7.) prudentia proprie est circa ea quæ sunt ad finem; & hoc ad ejus officium proprie pertinet ut ad finem debite ordinetur; & quamvis aliqua necessaria sint propter finem, quæ subjiçuntur divinæ providentiæ; humana tamen providentiæ non subjiçuntur nisi contingentiæ operabilia, quæ per hominem possunt fieri propter finem. Præterea autem in necessitatem quamdam transeunt: quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam præsentia, in quantum hujusmodi, necessitatem quamdam habent: necesse est enim Socratem sedere, dum sedet.

Unde consequens est quod contingentiæ futura, secundum quod sunt per hominem in finem humanæ vitæ ordinabilia, pertineant ad prudentiam. Utrumque autem horum importatur in nomine providentiæ: importat enim providentiæ respectum quemdam alienius distantis, (a) ad quod ea quæ in præsentia occurrunt, ordinanda sunt. Unde providentiæ est pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod quandoquæ multa requiruntur ad unum, necesse est unum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur. Unde in quolibet toto necesse est esse unam formalem partem, & prædominantem, à qua totum unitatem habet. Et secundum hoc providentiæ est principalior inter omnes partes prudentiæ: quia omnia alia quæ requiruntur ad prudentiam, ad hoc necesse sunt ut aliquid recte ordinetur in finem. Et ideo nomen ipsius prudentiæ sumitur à providentiæ sicut à principali sua parte.

Ad secundum dicendum, quod speculatio est circa universalia, & circa necessaria; quæ secundum se non sunt procul, cum sint ubique, & semper; etsi sint procul quoad nos, in quantum ab eorum cognitione desicimus. Unde providentiæ non proprie dicitur in speculativis, sed solum in practicis.

Ad tertium dicendum, quod in recta ordinatione ad finem, qui includitur in ratione providentiæ, importatur rectitudo consilii, & iudicii, & præcepti, sine quibus recta ordinatio ad finem esse non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ea quæ possunt circumstare, sint infinita; tamen ea quæ circumstant in actu, non sunt infinita; sed pauca quedam sunt, quæ immutant iudicium rationis in agendis.

Ad secundum dicendum, quod licet ea quæ circumstant in actu, non sunt infinita; sed pauca quedam sunt, quæ immutant iudicium rationis in agendis.

Ad tertium dicendum, quod licet ea quæ circumstant in actu, non sunt infinita; sed pauca quedam sunt, quæ immutant iudicium rationis in agendis.

## ARTICULUS VII. 281

Utrum circumspiciendi possit esse pars prudentiæ.

Sup. quæst. XLVIII. art. un. cor. & III. diff. XXXII. quæst. 111. art. 1. quæst. 2.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod circumspiciendi non possit esse pars prudentiæ. Circumspiciendi enim videtur esse consideratio quedam eorum quæ circumstant. Hujusmodi autem sunt infinita, quæ non possunt comprehendi ratione, in qua est prudentia. Ergo circumspiciendi non debet poni pars prudentiæ.

1. Præterea, Circumstantiæ magis videtur pertinere ad virtutes morales quam ad prudentiam. Sed circumspiciendi nihil aliud esse videtur quam respectus circumstantiarum. Ergo circumspiciendi magis videtur ad morales pertinere virtutes quam ad prudentiam.

2. Præterea, Qui potest videre quæ procul sunt, multo magis potest videre quæ circa sunt. Sed per providentiam homo est potens prospicere quæ procul sunt. Ergo ipsa sufficit ad considerandum ea quæ circumstant. Non ergo oportuit præter providentiam ponere circumspiciendi partem prudentiæ.

Sed contra est auctoritas Macrobi (Lib. I. in form. Scip. cap. VIII.) ut supra dictum est (quæst. præc.)

Respondetur dicendum, quod ad prudentiam, sicut dictum est (art. præc. & quæst. XLVIII. art. 6. & 7.) præcipue pertinet recte ordinare aliquid in finem: quod quidem recte non fit, nisi si finis bonus sit, & id quod ordinatur in finem, sit etiam bonum, & conveniens fini.

Sed quia prudentia, sicut dictum est (quæst. XLVIII. art. 3.) est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt, contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum, & 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 allicendum ejus animum ad amorem; sed si contingat in animo illius superbia, vel suspicio adulationis, non erit hoc conveniens ad finem. Et ideo necessaria est circumspiciendi ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur in finem, comparet etiam cum his quæ circumstant.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ea quæ possunt circumstare, sint infinita; tamen ea quæ circumstant in actu, non sunt infinita; sed pauca quedam sunt, quæ immutant iudicium rationis in agendis.

Ad secundum dicendum, quod licet ea quæ circumstant in actu, non sunt infinita; sed pauca quedam sunt, quæ immutant iudicium rationis in agendis.

Ad tertium dicendum, quod licet ea quæ circumstant in actu, non sunt infinita; sed pauca quedam sunt, quæ immutant iudicium rationis in agendis.

Ad secundum dicendum, quod circumstantiæ pertinent ad prudentiam quidem, sicut ad determinandum (a) eas; ad virtutes autem morales, in quantum per circumstantiarum determinationem perficiuntur.

Ad tertium dicendum, quod sicut ad providentiam pertinet prospicere id quod est per se conveniens fini; ita ad circumspiciendi pertinet considerare, an sit conveniens fini secundum ea quæ circumstant. Utrumque autem horum habet specialem difficultatem; & ideo utrumque eorum seorsum ponitur pars prudentiæ.

## ARTICULUS VIII. 282

Utrum cautio debeat poni pars prudentiæ.

Locis sup. art. 7. indistinctis.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod cautio non debeat poni pars prudentiæ. In eis enim in quibus malum non potest esse, non est necessaria cautio. Sed virtutibus nemo male vitatur, ut dicit Augustinus in Lib. II. de lib. arb. (cap. XIX. circ. princ.) Ergo cautio non pertinet ad prudentiam, quæ est directiva virtutum.

2. Præterea, Eiusdem est providere bona, & cavere mala, sicut ejusdem artis est facere sanitatem, & curare aegritudinem. Sed providere bona pertinet (b) ad providentiam. Ergo etiam cavere mala. Non ergo cautio debet poni pars alia prudentiæ à providentiæ.

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 Eph. V. 15. *Videte quomodo caveat ambulatis.*

Respondetur dicendum, quod ea circa quæ est prudentia, sunt contingentiæ operabilia; in quibus sicut verum potest admitti falsum, ita & malum bono, propter multiformitatem hujusmodi operabilium, in quibus bona plerumque impediuntur à malis, & mala habent speciem boni.

Et ideo necessaria est cautio ad prudentiam, ut sic accipiantur bona quæ videntur mala.

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 impediuntur.

Ad secundum dicendum, quod opposita mala cavere ejusdem rationis est, & pro-

(a) Ita cum mss. edit. Rom. Al. cam. (b) Ita ex mss. cum Garcia editi passim. Editi, Rom. cum cõd. Alcan. ad prudentiam. (c) Al. elictrata.

sequi bona; sed vitare aliqua impedimenta extrinseca, hoc pertinet ad aliam rationem; & ideo cautio distinguitur à providentiæ; quamvis utrumque pertineat ad unam virtutem prudentiæ.

Ad tertium dicendum, quod malorum quæ homini vitanda occurrunt, quedam sunt quæ ut in pluribus acciderent solent; & talia comprehendi ratione possunt; & contra hæc ordinatur cautio, ut totaliter vitentur, vel ut minus noceant. Quedam vero sunt quæ ut in paucioribus, & casualiter accidunt; & hæc, cum sint infinita, ratione comprehendi non possunt; nec homo sufficit ea præcavere.

Quamvis per officium prudentiæ homo contra omnes fortune insultus se disponere possit, ut minus ledatur.

## QUÆSTIO I.

De partibus subjectivis prudentiæ.

In quatuor articulis divisæ.

Postea considerandum est de partibus subjectivis prudentiæ. Et quia de prudentiæ per quam aliquis regit seipsum, jam dictum est (quæst. XLVIII. art. 10. & 11.) restat nunc dicendum de speciebus prudentiæ quibus multitudine gubernatur; circa quas quaruntur quatuor.

Primo, utrum regnativa debeat poni species prudentiæ.

Secundo, utrum politica.

Tertio, utrum oeconomica.

Quarto, utrum militaris.

## ARTICULUS I. 283

Utrum regnativa debeat poni species prudentiæ.

Sup. quæst. XLVIII. art. un. cor. & III. diff. XXXII. q. 111. art. 1. quæst. 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod regnativa non debeat poni species prudentiæ. Regnativa enim ordinatur ad justitiam conservandam; dicitur enim in V. Ethic. (cap. VI. circ. med.) quod *principiis est iustitia iustitia*. Ergo regnativa magis pertinet ad justitiam quam ad prudentiam.

2. Præterea, Secundum Philosophum in III. Polit. (cap. V.) regnum est una sex specierum politicarum. Sed nulla species prudentiæ sumitur secundum alias quinque politias; quæ sunt aristocratica, timocratica, tyrannica, (c) oligarchica.

(a) Ita cum mss. edit. Rom. Al. cam. (b) Ita ex mss. cum Garcia editi passim. Editi, Rom. cum cõd. Alcan. ad prudentiam. (c) Al. elictrata.

etiam præceptores dicuntur. Ergo docilitas non est pars prudentiæ.

Sed contra est quod Macrobius (Lib. I. in forma Scip. cap. viii.) secundum sententiam Plotini ponit docilitatem inter partes prudentiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc. ad 1.) 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 duritatem. Unde in his quæ ad prudentiam pertinent, maxime indiget homo ab alio erudit, & præcipue ex senioribus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde Philosophus dicit in VI. Ethicor. (cap. xi. cir. fin.) *Oportet attendere experientiam, & seniorum, & prudentium indemonstrabilibus enuntiacionibus, & opinionibus, non minus quam demonstrationibus propter experientiam enim vident principia.* Unde & Proverb. 111. 5. dicitur: *Ne in iuvenis prudentia tue;* & Eccl. vi. 35. dicitur: *In multitudine presbyterorum (id est seniorum) prudentiam sit;* & sapientia illorum ex corde conjungitur. Hoc autem pertinet ad docilitatem ut aliquis sit bene discipulus susceptivus.

Et ideo convenienter docilitas ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi docilitas utilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem, præcipue tamen ad prudentiam pertinet, ratione jam dicta (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod docilitas, sicut & alia quæ ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est à natura; sed ad ejus consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicit, frequenter, & reverenter applicat animum suum documentis majorum, non negligens ea propter ignaviam; nec contemnens propter superbiam.

Ad tertium dicendum, quod per prudentiam aliquis præcipit non solum aliis, sed etiam sibi, ut dictum est (quæst. xlviii. art. 1. ad 3.) Unde etiam in subditis locum habet, ut supra dictum est (ibid.) ad quorum prudentiam pertinet docilitas: quamvis etiam ipsos majores oporteat dociles quantum ad aliqua esse: quia nullos in his quæ subsunt prudentiæ, sibi quantum ad omnia sufficit, ut dictum est (in corp. art.)

## ARTICULUS IV. 278

*Utrum solertia sit pars prudentiæ.*

*Sup. quæst. xlviii. art. un. cor. & III. diff. xxxiii. quæst. 111. art. 1. quæst. 5.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod solertia non sit pars prudentiæ. Solertia enim se habet ad facile inveniendâ mediâ in demonstrationibus, ut patet in I. Posteriorum (text. ult.) 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. (cap. v.) Sed in bene consiliando non habet locum solertia, quæ est *cautiva* quædam, id est bona conjecturatio, quæ est sine ratione, & velocis. Oportet autem consilium tarde, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. ix. cir. princ.) Ergo solertia non debet poni pars prudentiæ.

3. Præterea. Solertia, ut dictum est (quæst. præc.) est quædam bona conjecturatio. Sed conjecturatio uti est proprium Rhetorum. Ergo solertia magis pertinet ad rhetoricam quam ad prudentiam.

Sed contra est quod Ildorus dicit in Lib. X. Etymolog. (ad lit. S.) *Solertius dicitur, quæst. soleris, & citius. Sed sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra dictum est (quæst. xlviii. art. 9.)* Ergo & solertia.

Respondeo dicendum, quod prudentis est rectam estimationem habere de operandis. Recta autem estimatio, sive opinio acquiritur in operativis, sicut in speculativis, dupliciter: uno quidem modo per se inveniendâ; alio modo ab alio addiscendâ. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam estimationem per seipsum; ita tamen ut solertia accipiatur pro eustochia, cujus est pars. Nam eustochia est bene conjecturativa de quibuscumque; solertia autem est *facilis* & *prompta* conjecturatio circa inventionem mediæ, ut dicitur in I. Posterior. (text. ult.) Tamen ille Philosophus qui ponit solertiam partem prudentiæ, accipit eam communiter pro omni eustochia: unde dicit: *Solertia est habitus qui provenit ex repetitio, inveniendâ quod congruit.* (quæst. præc. arg. 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod solertia non solum se habet circa inventionem mediæ in demonstrativis, sed etiam in operativis; puta cum aliquis videns aliquos alicui amicos factos, conjecturando putat eos fuisse inimicos ejusdem, ut ibidem Philosophus dicit. Et hoc modo solertia pertinet ad prudentiam.

Ad

Ad secundum dicendum quod Philosophus unam rationem inducit in VI. Ethic. (cap. ix.) ad ostendendum, quod eubulia, quæ est bene consiliativa, non est eustochia: cujus latus est in veloci consideratione ejus quod oportet. Potest autem aliquis esse bene consiliativus, etsi diutius consiliatur, vel tardius; nec tamen propter hoc excluditur quin bona conjecturatio ad bene consiliandum valeat, & quandoque necessaria sit, quando scilicet ex improvviso occurrit aliquid agendum. Et ideo solertia convenienter pars prudentiæ ponitur.

Ad tertium dicendum, quod rhetorica etiam ratiocinatur circa operabilia: unde nihil prohibet idem ad rhetoricam, & prudentiam pertinere.

Et tamen conjecturatio hic non sumitur solum, secundum quod pertinet ad conjecturas, quibus utuntur Rhetores, sed secundum quod in quibuscumque conicere dicitur homo veritatem.

## ARTICULUS V. 279

*Utrum ratio debeat poni pars prudentiæ.*

*Sup. quæst. xlviii. art. un. cor. & III. diff. xxxiii. quæst. 111. art. 1. quæst. 4.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod ratio non debeat poni pars prudentiæ. Subiectum enim accidentis non est pars ejus. Sed prudentia est in ratione sicut in subiecto, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. v. cir. fi.) 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 ejus cui potissime convenit. Ratio autem necessaria est in omnibus virtutibus intellectualibus, & præcipue in sapientia, & scientia, quæ utuntur ratione demonstrativa. Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

3. Præterea. Ratio non differt per essentiam potentie ab intellectu, ut prius habitum est (I. P. quæst. lxxxix. art. 8.) Si igitur intellectus ponitur pars prudentiæ, superfluum fuit addere rationem.

Sed contra est quod Macrobius (Lib. I. in forma Scip. cap. viii.) secundum sententiam Plotini, rationem numerat inter partes prudentiæ.

Respondeo dicendum, quod opus prudentis est esse bene consiliativum, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. v.) 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 quasi integrales partes prudentiæ, inde est quod ra-

8. Tb. Op. Tom. III.

tio inter partes prudentiæ connumerari debet.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio non sumitur hic pro ipsa potentia rationis, sed pro ejus bono usu.

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, & Angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt præcipue à conditione intelligibilium, & tanto magis, quanto sunt minus certa, seu determinata. Ea enim quæ sunt artis, licet sint singularia, tamen sunt magis determinata, & certa: unde in pluribus eorum non est consilium propter certitudinem, ut dicitur in III. Ethicor. (cap. 111.) Et ideo quamvis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio quam in prudentia; tamen ad prudentiam maxime requiritur quod sit homo bene ratiocinativus, ut possit bene applicare universalia principia ad particularia, quæ sunt varia, & incerta.

Ad tertium dicendum, quod etsi intellectus, & ratio non sint diversæ potentie, tamen denominantur ex diversis actibus. Intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione, & discussa. Et ideo utrumque ponitur pars prudentiæ, ut ex dictis patet (art. 2. huj. quæst. & quæst. xlviii. art. 1.)

## ARTICULUS VI. 280

*Utrum providentia debeat poni pars prudentiæ.*

*Sup. quæst. xlviii. art. un. cor. & I. 2. quæst. xxii. art. 1. cor.*

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod providentia non debeat poni pars prudentiæ. Nihil enim est pars sui ipsius. Sed providentia videtur id esse quod prudentia: quia, ut Ildorus dicit in Lib. X. Etymol. (ad lit. P.) *providens dicitur quasi porro videns:* & ex hoc etiam nomen providentiæ sumitur, ut Boetius dicit in Lib. V. de cons. (profa vi. ante med.) 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; secundarius autem est judicare, & consiliari. Sed nihil horum videtur importari proprie per nomen providentiæ. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

Hh 2 Sed

esse oportet his quæ secundum naturam; quæ à ratione divina sunt instituta.

Natura autem ad duo tendit: primo quidem ad regendam unquamque rem in seipsum; secundo vero ad resistendum extrinsecis impugnantibus, & corruptivis, & propter hoc non dedit solum animalibus vim concupiscibilem, per quam moveantur ad ea quæ sunt saluti eorum accommodata, sed etiam vim irascibilem, per quam animal resistit impugnantibus.

Unde & in his quæ sunt secundum rationem, non solum oportet esse prudentiam politicam, per quam disponantur convenienter ea quæ pertinent ad bonum commune, sed etiam militarem, per quam hostium insultus repellantur.

Ad primum ergo dicendum, quod militaris potest esse ars, secundum quod habet quasdam regulas recte utendi quibusdam exterioribus rebus, puta armis, & equis; sed secundum quod ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiæ.

Ad secundum dicendum, quod alia negotia quæ sunt in civitate, ordinantur ad aliquas particulares utilitates; sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

Ad tertium dicendum, quod executio militiæ pertinet ad fortitudinem, sed directio ad prudentiam, & præcipue secundum quod est in duce exercitus.

## QUÆSTIO II.

*De virtutibus adiunctis prudentiæ,*

*in quatuor articulis distincta.*

**P**ostea considerandum est de virtutibus adiunctis prudentiæ, quæ sunt quasi partes potentiales ipsius: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum eubulla sit virtus.

Secundo, utrum sit specialis virtus à prudentiâ distincta.

Tertio, utrum synesis sit specialis virtus.

Quarto, utrum gnomo sit specialis virtus.

### ARTICULUS I. 287

*Utrum eubulla sit virtus.*

*¶ 2. quæst. VII. art. 6. & III. dist. XXXIII. quæst. 4. art. 1. quæst. 2. & Lib. VI. Ethic. lib. 8. & 9.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod eubulla non sit virtus. Quia secundum Augustinum in Lib. II. de lib. arb. (cap. xix. circ. princ.) virtutibus nullis male utitur. Sed eubulla, quæ est bene consultativa, aliqui male utuntur, vel quia actura consilia excogitant

ad fines malos consequendos, aut quia etiam ad bonos fines consequendos aliqua peccata ordinant; puta qui furatur, ut eleemosynam det. Ergo eubulla non est virtus.

2. Præterea, Virtus perfectio quædam est, ut dicitur in VII. Phys. (text. 18.) Sed eubulla circa consilium consistit, quod importat dubitationem, & inquisitionem, quæ imperfectionis sunt. Ergo eubulla non est virtus.

3. Præterea, Virtutes sunt connexæ ad invicem, ut supra habitum est (1.2. quæst. LXV. art. 1.) Sed eubulla non est connexa aliis virtutibus: multi enim peccatores sunt bene consultativi, & multi iusti sunt in consiliis tardii. Ergo eubulla non est virtus.

Sed contra est quod *eubulla est virtus consultiva*, ut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. 1x.) Sed recta ratio perficit rationem virtutis. Ergo eubulla est virtus.

Respondendo dicendum, quod sicut supra dictum est (quæst. XLVII. art. 4.) de ratione virtutis humanæ est quod faciat actum hominis bonum. Inter ceteros autem actus hominis proprius est ei consilium: quia hoc importat quandam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana: nam vita speculativa est supra hominem, ut dicitur in X. Eth. (cap. vii. à med.) Eubulla autem importat bonitatem consilii: dicitur enim ab *eu*, quod est *bonum*, & *bulla*, quod est *consilium*, quasi *bonæ consultatio*, vel potius *bene consultativa*. Unde manifestum est quod eubulla est virtus humana.

Ad primum ergo dicendum, quod non est bonum consilium, sive aliquis malum finem in consiliando præstituat, sive etiam ad bonum finem malas vias adveniat; 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 eubullæ, ut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. 1x.)

Ad secundum dicendum, quod etiam virtus sit essentialiter perfectio quædam, non tamen oportet quod omne illud quod est materia virtutis, importet perfectionem. Oportet enim circa omnia humana perfici per virtutes, & non solum circa actus rationis, inter quos est consilium, sed etiam circa passionem 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 simplicium intuitu simplici, & præcipue in agibilibus, quæ sunt contingencia.

Ad tertium dicendum, quod in nullo peccatore, in quantum huiusmodi, invenitur eubulla. Omne enim peccatum est contra bonam con-

consulationem. Requiritur enim ad bene consultandum non solum adinventio, vel excogitatio eorum quæ sunt opportuna ad finem, sed etiam alia circumstantiæ, scilicet tempus congruum, ut nec nimis tardus, nec nimis velox sit in consiliis; & modus consultandi, ut scilicet sit firmus in suo consilio; & alie huiusmodi debent circumstantiæ, quæ peccatores peccando non observant. Quilibet autem virtuosus est bene consultativus in his quæ ordinantur ad finem virtutis; licet forte in aliquibus particularibus negotiis non sit bene consultativus, puta in mercationibus, vel in rebus bellicis, vel in aliquo huiusmodi.

### ARTICULUS II. 288

*Utrum eubulla sit virtus distincta à prudentiâ.*

*Locis sup. art. 1. notatis.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod eubulla non sit virtus distincta à prudentiâ. Quia, ut Philosophus dicit in VI. Eth. (cap. v.) videtur prudentis esse bene consultari. Sed hoc pertinet ad eubulliam, ut dictum est (art. præc.) Ergo eubulla non distinguitur à prudentiâ.

2. Præterea, Humanis actus, ad quos ordinantur humanæ virtutes, præcipue specificantur ex fine, ut supra dictum est (1.2. quæst. XLVII. art. 4.) Sed ad eundem finem ordinatur eubulla, & prudentia, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. xi.) non autem ad quandam particularem finem, sed ad communem finem totius vite. Ergo eubulla non est virtus distincta à prudentiâ.

3. Præterea, In scientiis speculativis ad eandem scientiam pertinet inquirere, & determinare. Ergo pari ratione in operativis hoc pertinet ad eandem virtutem. Sed inquirere pertinet ad eubulliam, determinare autem ad prudentiam. Ergo eubulla non est alia virtus à prudentiâ.

Sed contra est quod prudentia est præceptiva, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 1x.) Hoc autem non convenit eubullæ. Ergo eubulla est alia virtus à prudentiâ.

Respondendo dicendum, quod, sicut dictum est supra (art. præc.) virtus proprie ordinatur ad actum quem reddit bonum: & ideo oportet secundum differentiam actuum esse diversas virtutes, & 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, & gaudii; & ideo omnia ista pertinent ad eandem virtutem caritatis.

Actus autem rationis ordinati ad opus sunt

(a) ad intentionem,

diversi, nec habent eandem rationem bonitatis. Ex alio enim efficitur homo bene consultativus, & bene iudicativus, & bene præceptivus: quod patet ex hoc quod ista aliquando ab invicem separantur. Et ideo oportet aliam esse virtutem eubulliam, per quam homo est bene consultativus; & aliam prudentiam, per quam homo est bene præceptivus.

Et sicut consilium ordinatur ad precipere tamquam ad principium; ita etiam eubulla ordinatur ad prudentiam tamquam ad principalem virtutem, sine qua nec virtus esset; sicut nec morales virtutes sine prudentiâ, nec ceteræ virtutes sine caritate.

Ad primum ergo dicendum, quod ad prudentiam pertinet bene consilium imperative, ad eubulliam autem elicitive.

Ad secundum dicendum, quod ad unum finem ultimum, quod est *bene vivere totum*, ordinantur diversi actus secundum quendam gradum. Nam præcedit consilium, sequitur iudicium, & ultimum est præceptum, quod immediate se habet ad finem ultimum. Illi autem duo actus remote se habent: qui tamen habent quosdam proximos fines, consilium quidem (a) inventionem eorum quæ sunt agenda, iudicium autem certitudinem. Unde ex hoc non sequitur quod eubulla, & prudentia non sint diversæ virtutes; sed quod eubulla ordinatur ad prudentiam, sicut virtus secundaria ad principalem.

Ad tertium dicendum, quod etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica, quæ ordinatur ad inquisitionem inventivam; & alia scientia demonstrativa, quæ est veritatis determinativa.

### ARTICULUS III. 289

*Utrum synesis sit virtus.*

*¶ 2. quæst. LVII. art. 6. & III. dist. XXXIII. quæst. 111. art. 1. quæst. 2. & VI. Ethic. lib. 9.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod synesis non sit virtus. Virtutes enim non insunt nobis à natura, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1.) Sed synesis inest aliquibus à natura, ut dicit Philosophus in VI. Ethic. (cap. xi. à med.) Ergo synesis non est virtus.

2. Præterea, Synesis, ut in eodem Lib. dicitur (cap. xi.) 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, Numquam est defectus in precipiendo, nisi sit aliquid defectus in iudicando, saltem in particulari operabili, in quo omnis malus errat. Si ergo synesis ponitur

II vir-

virtus ad bene iudicandum, videtur quod non sit necessaria alia virtus ad bene præcipiendum: & 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.

Respondendo dicendum, quod synesis importat iudicium rectum, non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quæ etiam est prudentia. Unde secundum synesim dicuntur aliqui in græco *synetoi*, idest sensati, vel *rusinetoi*, idest homines boni sensus; sicut è contrario qui carent hac virtute, dicuntur *asynetoi*, idest insensati.

Oportet autem quod secundum differentiam actuum qui non reducuntur in eandem causam, sit etiam diversitas virtutum. Manifestum est autem quod bonitas consilii, & 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 discernendum per diversa; quod videtur provenire ex dispositione imaginativæ virtutis, quæ de facili potest formare diversa phantasmata: & 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; & hæc dicitur synesis.

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, & 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; & hoc dupliciter. Uno modo directe ex parte ipsius cognoscitivæ virtutis; puta quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris, & rectis: & 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: & sic bonum virtutis iudicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines; synesis autem est magis circa ea quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod in malis

potest quidem iudicium rectum esse in universali; sed in particulari agibili semper eorum iudicium corrumpitur, ut supra habitum est (quæst. XLVII. art. 13.)

Ad tertium dicendum, quod contingit quandoque id quod bene iudicatum est, differri, vel negligenter agi, aut inordinate: & ideo post virtutem quæ est bene iudicativa, necessaria est finalis virtus principalis, quæ est bene præceptiva, scilicet prudentia.

## ARTICULUS IV. 250

Utrum *gnome* sit specialis virtus.

Locis sup. art. 3. citatis.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod *gnome* non sit specialis virtus à synesi distincta. Quia secundum synesim dicitur aliquis bene iudicativus. Sed nullus potest dici bene iudicativus, nisi in omnibus bene iudicet. Ergo synesis se extendit ad omnia dijudicanda. Non est ergo aliqua alia virtus bene iudicativa, quæ *gnome* dicatur.

2. Præterea. Iudicium medium est inter consilium, & præceptum. Sed una tantum virtus est bene consiliativa, scilicet eubulia; & una tantum virtus est bene præceptiva, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantum est virtus bene iudicativa, scilicet synesis.

3. Præterea. Ea quæ raro accidunt, in quibus oportet aliquando à communibus legibus discedere, videntur præcipue causaliter: quorum non est ratio, ut dicitur in II. Phys. (text. 48. & 57.) 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. (cap. x1.) *gnomen* esse specialem virtutem.

Respondendo dicendum, quod habitus cognoscitivi distinguuntur secundum altiora, vel inferiora principia; sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat quam scientia; & ideo ab ea distinguitur: & 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 certum iudicium ferre de huiusmodi monstris; de quibus tamen potest iudicari secundum considerationem divinæ providentiæ.

Con-

## ARTICULUS I. 251

Utrum consilium debeat poni inter dona Spiritus Sancti.

III. dist. xxxv. quæst. 11. art. 4. quæst. 1.

AD primum sic proceditur. Videtur quod consilium non debeat poni inter dona Spiritus Sancti. Dona enim Spiritus Sancti in adiutorium virtutum dantur, ut patet per Gregorium in II. Moral. (cap. xxxv11.) aliquant. 3. princ. Sed ad consiliandum homo sufficienter perficitur per virtutem prudentiæ, vel etiam eubuliam, ut ex dictis patet (quæst. xlvi1. art. 1. & 2. & quæst. præc. art. 1. & 2.) Ergo consilium non debet poni inter dona Spiritus Sancti.

2. Præterea. Hæc videtur esse differentia inter septem dona Spiritus Sancti, & 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 à Spiritu Sancto dantur, secundum illud I. Machab. 12. 65. *Ecce Simon frater vestrus ipse vir consilius est*. Ergo consilium magis debet poni inter gratias gratis datas, quam inter septem dona Spiritus Sancti.

3. Præterea. Rom. viii. 14. dicitur: *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*. Sed his qui ab alio aguntur, non competit consilium. Cum ergo 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 Iai. x1. 2. dicitur: *Requiescit super eum spiritus consilii, & fortitudinis*.

Respondendo dicendum, quod dona Spiritus Sancti, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxv11. art. 1.) sunt quedam dispositiones, quibus anima redditur bene mobilis à Spiritu Sancto. Deus autem movet unumquodque secundum modum ejus quod movetur; sicut creaturam corporalem movet per tempus, & locum; creaturam autem spirituales per tempus, & non per locum, ut Augustinus dicit in VIII. super Gen. ad lit. (cap. xx.)

Est autem proprium rationali creaturæ quod per inquisitionem rationis moveatur ad aliquid agendum: quæ quidem inquisitio *consilium* dicitur: & ideo Spiritus Sanctus dicitur per modum consilii creaturam rationalem movere: & propter hoc consilium ponitur inter dona Spiritus Sancti.

Ad primum ergo dicendum quod prudentia, vel eubulia, sive sit acquisita, sive sit infusa, dicitur hominem in inquisitione consilii, secundum ea quæ ratio comprehendere potest: unde homo per prudentiam, vel eubul-

li 2. liam

Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum præter communes regulas agentium, puta cum impugatori 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: & secundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicativa, quæ vocatur *gnome*, quæ importat quandam perspicacitatem iudicii.

Ad primum ergo dicendum, quod synesis est vere iudicativa de omnibus quæ secundum communes regulas sunt; sed præter communes regulas sunt quedam alia dijudicanda, ut iam dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod iudicium debet sumi ex principiiis propriis rei; inquisitio autem sic 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, & ideo etiam prudentia non est nisi una.

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 dijudicare: & ad hoc pertinet *gnome*, quæ importat quandam perspicacitatem iudicii.

## QUÆSTIO LII.

De dono consilii,

in quatuor articulis divisum.

POSTEA considerandum est de dono consilii, quod respondet prudentiæ: & circa hoc quaeruntur 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* &c. respondeat dono consilii.

liam sic bene consiliis vel sibi, vel alii. Sed quia humana ratio non potest comprehendere (a) singularia, & contingentia, quæ occurrere possunt, sic quod cogitationes mortalium sint timide, & incerta providentia nostra, ut dicitur Sap. 1x. 14. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi à Deo, qui omnia comprehendit: quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio à Deo accepto: sicut etiam in rebus humanis qui sibiipsis non sufficiunt in inquisitione consilii, à sapientioribus consilium requirunt.

Ad secundum dicendum, quod hoc potest pertinere ad gratiam gratis datam, quod aliquis ita fit boni consilii, quod aliis consilium præbeat; sed quod aliquis à Deo consilium habeat, quid fieri oporteat in his quæ sunt necessaria ad salutem, hoc est commune omnium sanctorum.

Ad tertium dicendum, quod filii Dei aguntur à Spiritu Sancto secundum modum eorum, salvati scilicet libero arbitrio, quod est facultas voluntatis, & rationis: & sic in quantum ratio à Spiritu Sancto movetur, vel instruitur de agendis, competit filiis Dei donum consilii.

## ARTICULUS II. 292

Utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiæ.

III. dist. xxxv. quest. 1. art. 2. cor. & dist. xxxv. quest. 1. art. 4. quest. 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod donum consilii non respondeat convenienter virtuti prudentiæ. Inferius enim in suo supremo attingit id quod est superius, ut patet per Dionysium vii. cap. de div. Nom. (à med. lect. 4.) sicut homo attingit Angelum secundum intellectum. Sed virtus cardinalis est inferior dono, ut supra habitum est (1. 2. quest. lxxviii. art. 8.) Cum ergo consilium sit primum, & infimus actus prudentiæ, superius autem actus eius 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 (proposit. 4. 10. & 17.) Sed prudentiæ auxilium præbetur per donum scientiæ, quæ non solum est speculativa, sed etiam practica, ut sup. ha-

bitum est (quest. 1x. art. 3.) Ergo donum consilii non respondet virtuti prudentiæ.

3. Præterea. Ad prudentiam proprie pertinet dirigere, ut supra habitum est (quest. lxxviii. art. 8.) Sed ad donum consilii pertinet quod homo dirigatur à Deo, sicut dictum est (art. præc.) 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 est etiam prudentia. Ergo sibi invicem correspondent.

Respondeo dicendum, quod principium motivum inferius adjuvatur præcipue, & perficitur per hoc quod movetur à superiori motivo principio, sicut corpus in hoc (b) quod movetur à spiritu.

Manifestum est autem quod rectitudo rationis humane comparatur ad rationem divinam, (c) sicut principium motivum inferius, quod movetur ad superius, & refertur in ipsum: ratio enim eterna est suprema regula omnis humane rectitudinis.

Et ideo prudentia, quæ importat rationis rectitudinem, maxime perficitur, & juvatur, secundum quod regulatur, & movetur à Spiritu Sancto: quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est (art. præc.) (d) Unde donum consilii respondet prudentiæ, sicut ipsam adjuvans, & perficiens.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicare, & præcipere non est motus, sed movens. Et quia in donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota, ut supra dictum est (art. præc. & 1. 2. quest. lxxviii. art. 1.) inde est quod non fuit convenienter quod donum correspondens prudentiæ præcipuum diceretur, vel iudicium, sed consilium: per quod potest significari motio mentis consiliata ab alio consiliante.

Ad secundum dicendum, quod scientiæ donum non directe respondet prudentiæ, cum sit in speculativa, sed secundum quamdam extensionem eam adjuvat; donum autem consilii directe respondet prudentiæ, sicut circa eadem existens.

Ad tertium dicendum, quod movens motum, ex hoc quod movetur, movet. Unde mens humana ex hoc ipso quod dirigitur à Spiritu Sancto, fit potens dirigere se, & alios.

AR-

(a) Ita edit. Rom. cum codd. Acan. & Tarrac. aliique. A. singularia contingentia. (b) In cod. Acan. deest quod. (c) Ita omnes edit. cum pluribus mss. Cod. Acan. sicut motivum inferius ad superius: ratio enim, &c. alii unis. (d) In cod. Acan. desunt sequentia usque Ad primum. Habent edit. omnes, cum aliis mss.

## ARTICULUS III. 293

Utrum donum consilii maneat in patria.

III. dist. xxxv. quest. 1. art. 4. quest. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod donum consilii non maneat in patria. Consilium enim est eorum quæ sunt agenda propter finem. Sed in patria nihil erit agendum propter finem, quia ibi homines ultimo sine potentur. 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. (cap. 111.) In patria autem tollitur omnis dubitatio. Ergo in patria non erit consilium.

3. Præterea. In patria Sancti maxime Deo conformantur, secundum illud I. Joann. 11. 2. Cum apparueris, similes ei erimus. Sed Deo non convenit consilium, secundum illud Rom. 11. 34. Quis consiliarius eius fuit? Ergo etiam neque Sancti in patria competit donum consilii.

Sed contra est quod Gregorius dicit XVII. Moral. (cap. viii. in fin.) *Quæque unicuique generi vel culpa, vel justitia ad superius curia consilium ducitur, eiusdem generis præceptum vel oblativum in certamine, vel non oblativum perhibetur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc. & 1. 2. quest. lxxviii. art. 1.) dona Spiritus Sancti ad hoc pertinent quod creatura rationalis moveatur à Deo.

Circa motionem autem humane mentis à Deo duo considerari oportet. Primo quidem quod alia est dispositio eius quod movetur, dum movetur; & alia, dum est in termino motus. Er quidem quando movens est solum principium movendi, cessante motu, cessat actio movens super mobile, quod iam pervenit ad terminum; sicut domus, postquam edificata est, non edificatur ulterius ab edificatore. Sed quando movens non solum est causa movendi, sed etiam est causa ipsius forme, ad quam est motus, tunc non cessat actio movens etiam post adaptionem forme; sicut Sol illuminat aërem, etiam postquam est illuminatus. Et hoc modo Deus causat in nobis & virtutem, & 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 quedam sunt quæ beati, vel Angeli, vel homines non cognoscunt quæ non sunt

de essentia beatitudinis; sed pertinent ad gubernationem rerum secundum divinam providentiam; & quantum ad hoc est illud considerandum, scilicet quod mens beatorum movetur aliter à Deo, & aliter mens viatorum: nam mens viatorum movetur à Deo in agendis per hoc quod sedatur anxietas dubitationis in eis præcedens; in mente vero beatorum circa ea quæ non cognoscunt, est simplex nescientia: à qua etiam Angeli purgantur, secundum Dionysium vii. cap. cæl. Hier. (à med.) Non autem præcedit in eis inquisitio dubitationis, sed simplex conversio ad Deum: & hoc est Deum consilere; sicut Augustinus dicit V. super Gen. ad litteram (cap. xix. cit. princ.) quod *Angeli de inferioribus Deum consiliant.* Unde & instructio qua super hoc à Deo instruntur, consilium dicitur.

Et secundum hoc donum consilii est in beatis, in quantum in eis à Deo continuatur cognitio eorum quæ sciunt, & in quantum illuminatur de his quæ nesciunt circa agenda.

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, & orationes Sanctorum: & quantum ad hoc habet in eis locum donum consilii.

Ad secundum dicendum, quod dubitatio pertinet ad consilium secundum statum vite presentis, non autem pertinet, secundum quod est consilium in patria; sicut etiam virtutes cardinales non habent omnino eandem actus in patria, & in via.

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 recipients influenti.

## ARTICULUS IV. 294

Utrum quinta beatitudo, que est de misericordia, respondeat dono consilii.

1. 2. quest. lxxix. art. 3. ad 3. & III. dist. xxxv. quest. 1. art. 4. cor. & Matth. v.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod quinta beatitudo, quæ est de misericordia, non respondeat dono consilii. Omnes enim beatitudines sunt quidam actus virtutum, ut supra habitum est (1. 2. quest. lxxix. art. 1.) Sed per consilium in omnibus virtutum actibus dirigimur. Ergo consilio non responderet magis quinta beatitudo quam alia.

2. Præterea. Præcepta dantur de his quæ sunt de necessitate salutis; consilium autem da-

datur de his que non sunt de necessitate salutis. Misericordia autem est de necessitate salutis, secundum illud Jacobi 1. 13. *Facilius enim sine misericordia illi qui non facit misericordiam: pauperes autem non est de necessitate salutis: sed pertinet ad perfectionem vite, ut patet Matth. 23. Ergo dono consilii magis respondet beatitudo pauperatis quam beatitudo misericordie.*

3. Præterea. Fructus consequuntur ad beatitudines: important enim delectationem quamdam spirituales, quæ consequitur perfectos actus virtutum. Sed inter fructus non ponitur aliquid respondens dono consilii, ut patet Galat. v. Ergo etiam beatitudo misericordie non respondet dono consilii.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de sermone Domini in monte (cap. 14. parum à princ.) *Consilium convenit misericordie, quia unicuique remedium est de tantis malis: cuius dimittit illi, & daret.*

Respondet dicendum, quod consilium proprie est de his que sunt utilia ad finem. Unde ea que maxime sunt utilia ad finem, maxime debent correspondere dono consilii. Hoc autem est misericordia, secundum illud I. ad Tim. 1. 8. *Pietas ad omnia utilis est.* Ex ideo specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordie, non sicut elicienti, sed sicut diligenti.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam consilium dirigit in omnibus actibus virtutum, specialiter tamen dirigit in operibus misericordie, ratione iam dicta (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod consilium, secundum quod est donum Spiritus Sancti, dirigit nos in omnibus que ordinantur in finem vite æternæ, sive sint de necessitate salutis, sive non: & tamen non omne opus misericordie est de necessitate salutis.

Ad tertium dicendum, quod fructus importat quiddam ultimum. In practico autem non est ultimum in cognitione, sed in operatione, quæ est finis. Et ideo inter fructus nihil ponitur quod pertinet ad cognitionem practicam; sed solum ea que pertinent ad operationes, in quibus cognitio practica dirigit: inter que ponitur *bonitas, & benignitas*, quæ respondent misericordie.

### QUÆSTIO LIII.

De vitio prudentie oppositi, & primo de imprudentia,

in sex articulis, divisa.

Postea considerandum est de vitio opposito prudentie. Dicit enim Augustinus in IV. contra Julianum (cap. 14. cir. med.) quod

omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretionem contraria, sicut prudentie temeritas; verum etiam vicina quadammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut ipsi prudentie astutia. Primo ergo considerandum est de vitio prudentie; quæ manifeste contrarietatem habent ad prudentiam; quæ scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentie, vel eorum que ad prudentiam requiruntur. Secundo de vitio quæ habent quandam similitudinem falsam cum prudentia, quæ scilicet contingunt per abulum eorum que ad prudentiam requiruntur.

Quia vero sollicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum consideranda sunt duo. Primo quidem de imprudentia. Secundo de negligentia, quæ sollicitudini opponitur.

Et circa primum quaeruntur sex.

Primo de imprudentia, utrum sit peccatum.

Secundo, utrum sit speciale peccatum.

Tercio de precipitacione, sive temeritate.

Quarto de inconsideratione.

Quinto de inconstancia.

Sexto de origine horum vitiorum.

### ARTICULUS I. 195

Utrum imprudentia sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod imprudentia non sit peccatum. Omne enim peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit (Lib. de vera relig. cap. 14. cir. princ.) *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 & juvenes imprudentes sunt; nec est originale peccatum, quod opponitur originali iusticie. Ergo prudentia non est peccatum.

3. Præterea. Omne peccatum per penitentiam tollitur. Sed imprudentia non tollitur per penitentiam. Ergo imprudentia non est peccatum.

Sed contra. Spiritus thesaurus gratie non tollitur nisi per peccatum. Tollitur autem per imprudentiam, secundum illud Proverb. 21. 20. *Thesaurus desiderabilis, & oleum in habitaculo iusti, & homo imprudens dissipabit illud.* Ergo imprudentia est peccatum.

Respondet dicendum, quod imprudentia dupliciter accipi potest; uno modo privative, alio modo contrarie. Negative autem non proprie dicitur, ita scilicet quod proprie importet solum carentiam prudentie, quæ potest esse sine peccato. Privative quidem imprudentia dicitur, inquantum aliquis caret prudentia quam quis natus est, & debet habere: & secundum hoc imprudentia est peccatum ratione negligentie, quia quis non adhibet studium ad prudentiam habendam.

Contrarie vero accipitur imprudentia, secundum quod ratio contrario modo movetur, vel agit prudentie; puta si recta ratio prudentie agit consiliando, imprudens consilium spernit; & sic de aliis que in actu prudentie consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia est peccatum secundum rationem propriam prudentie. Non enim potest hoc contingere quod homo contra prudentiam agat, nisi divertens à regulis quibus ratio prudentie rectificatur.

Unde si hoc contingat per aversionem à regulis divinis, est peccatum mortale; puta cum quis quasi contemns, & repudians divina documenta, precipitanter agit. Si vero præter eas agit absque contemptu, & absque detrimento eorum que sunt de necessitate salutis, est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod deformitatem imprudentie nullus vult; sed actum imprudentie vult temerarius, qui vult precipitanter agere. Unde & Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. 6. cir. fin.) *quod ille qui circa (a) prudentiam peccat volens, minus acceptatur.*

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de imprudentia, secundum quod sumitur negative. Sciendum tamen, quod carentia prudentie, & cuiuslibet virtutis includitur in carentia originalis iusticie, quæ totam animam pervertebat. Et secundum hoc omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod per penitentiam restituitur prudentia infusa; & sic cessat carentia huius prudentie. Non tamen restituitur prudentia acquisita quantum ad habitum; sed tollitur (b) actus contrarius, in quo proprie consistit peccatum imprudentie.

### ARTICULUS II. 196

Utrum imprudentia sit speciale peccatum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imprudentia non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, agit contra rationem rectam, quæ est prudentia. Sed imprudentia consistit in hoc quod aliquis agit contra prudentiam, ut dictum est (art. præc.) Ergo imprudentia non est speciale peccatum.

2. Præterea. Prudentia magis est affinis moralibus actibus quam scientia. Sed igno-

rantia, quæ opponitur scientie, ponitur inter generales causas peccati. Ergo multo magis imprudentia.

3. Præterea. Peccata contingunt ex hoc quod virtutum circumstantiæ corrumpuntur: unde & Dionysius dicit 1. cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 22.) *quod malum contingit ex singularibus defectibus.* Sed multa requiruntur ad prudentiam, sicut ratio, intellectus, docilitas, & cætera que supra posita sunt (quæst. 11. 1.) Ergo multe sunt imprudentie species. Ergo non est speciale peccatum.

Sed contra. Imprudentia contraria est prudentie, ut dictum est (art. præc.) Sed prudentia est una virtus specialis. Ergo & imprudentia est unum vitium speciale.

Respondet 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; & hoc modo imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudentia generalis virtus; cum sit circa actus speciales, scilicet circa ipsos actus rationis. Alio modo per participationem: & hoc modo imprudentia est generale peccatum: sicut enim prudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus, inquantum est directiva earum; ita & imprudentia in omnibus vitis, & peccatis; nullum enim peccatum potest accidere, 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 prudentie; sicut enim distinguitur prudentia in monasticam, quæ est regitiva unius, & in alias species prudentie, quæ sunt multitudinis regitive, ut supra habitum est (quæst. 11. 1. & quæst. 1. art. 1.) ita etiam imprudentia. Alio modo secundum partes quasi potenciales prudentie, quæ sunt virtutes adjunctæ, & accipiuntur secundum diversos actus rationis; & hoc modo quantum ad defectum consilii, circa quod est eubulia, est precipitatio, sive temeritas, imprudentie species; quantum vero ad defectum iudicii, circa quod sunt synesis, & gnome, est inconsideratio; quantum vero ad ipsum præceptum, quod

(a) *Al. male imprudentiam.* (b) *Ita cum sold. Alcan. Tarrac. Camerac. & Paris. Nicolaus, & posteriores editiones. Al. habitus.*



datur de his que non sunt de necessitate salutis. Misericordia autem est de necessitate salutis, secundum illud Jacobi 1. 13. *Faciam sine misericordia illi qui non facit misericordiam*: paupertas autem non est de necessitate salutis: sed pertinet ad perfectionem vite, ut patet Matth. 23. Ergo dono consilii magis respondet beatitudo paupertatis quam beatitudo misericordie.

3. Præterea. Fructus consequuntur ad beatitudines: important enim delectationem quamdam spirituales, quæ consequitur perfectos actus virtutum. Sed inter fructus non ponitur aliquid respondens dono consilii, ut patet Galat. v. Ergo etiam beatitudo misericordie non respondet dono consilii.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. I. de sermone Domini in monte (cap. 14. parum à princ.) *Consilium convenit misericordie, quia unicuique remedium est de tantis malis: cuius dimittite illi, & dare.*

Respondet dicendum, quod consilium proprie est de his que sunt utilia ad finem. Unde ea que maxime sunt utilia ad finem, maxime debent correspondere dono consilii. Hoc autem est misericordia, secundum illud I. ad Tim. 1. 8. *Pietas ad omnia utilis est.* Ex ideo specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordie, non sicut elicenti, sed sicut diligenti.

Ad primum ergo dicendum, quod est consilium dirigat in omnibus actibus virtutum, specialiter tamen dirigat in operibus misericordie, ratione iam dicta (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod consilium, secundum quod est donum Spiritus Sancti, dirigit nos in omnibus que ordinantur in finem vite æternæ, sive sint de necessitate salutis, sive non: & tamen non omne opus misericordie est de necessitate salutis.

Ad tertium dicendum, quod fructus importat quiddam ultimum. In practico autem non est ultimum in cognitione, sed in operatione, quæ est finis. Et ideo inter fructus nihil ponitur quod pertinet ad cognitionem practicam; sed solum ea que pertinent ad operationes, in quibus cognitio practica dirigit: inter que ponitur *bonitas*, & *benignitas*, quæ respondent misericordie.

### QUÆSTIO LIII.

De vitio prudentie oppositi, & primo de imprudentia,

in sex articulis, divisa.

Postea considerandum est de vitio opposito prudentie. Dicit enim Augustinus in IV. contra Julianum (cap. 14. cir. med.) quod

omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretionem contraria, sicut prudentie temeritas; verum etiam vicina quadammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut ipsi prudentie astutia. Primo ergo considerandum est de vitio prudentie; quæ manifeste contrarietatem habent ad prudentiam; quæ scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentie, vel eorum que ad prudentiam requiruntur. Secundo de vitio quæ habent quandam similitudinem falsam cum prudentia, quæ scilicet contingunt per abulum eorum que ad prudentiam requiruntur.

Quia vero sollicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum consideranda sunt duo. Primo quidem de imprudentia. Secundo de negligentia, quæ sollicitudini opponitur.

Et circa primum quaeruntur sex.

Primo de imprudentia, utrum sit peccatum.

Secundo, utrum sit speciale peccatum.

Tercio de precipitacione, sive temeritate.

Quarto de inconsideratione.

Quinto de inconstancia.

Sexto de origine horum vitiorum.

### ARTICULUS I. 195

Utrum imprudentia sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod imprudentia non sit peccatum. Omne enim peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit (Lib. de vera relig. cap. 14. cir. princ.) *Imprudentia autem non est aliquid voluntarium*: nullus enim vult esse imprudens. Ergo imprudentia non est peccatum.

Præterea. Nullum peccatum nascitur cum homine, nisi originale. Sed imprudentia nascitur cum homine, unde & juvenes imprudentes sunt; nec est originale peccatum, quod opponitur originali iusticie. Ergo prudentia non est peccatum.

3. Præterea. Omne peccatum per penitentiam tollitur. Sed imprudentia non tollitur per penitentiam. Ergo imprudentia non est peccatum.

Sed contra. Spiritus thesaurus gratie non tollitur nisi per peccatum. Tollitur autem per imprudentiam, secundum illud Proverb. 21. 20. *Thesaurus desiderabilis, & oleum in habitaculo iusti, & homo imprudens dissipabit illud.* Ergo imprudentia est peccatum.

Respondet dicendum, quod imprudentia dupliciter accipi potest; uno modo privative, alio modo contrarie. Negative autem non proprie dicitur, ita scilicet quod proprie importet solum carentiam prudentie, quæ potest esse sine peccato. Privative quidem imprudentia dicitur, inquantum aliquis caret prudentia quam quis natus est, & debet habere: & secundum hoc imprudentia est peccatum ratione negligentie, quia quis non adhibet studium ad prudentiam habendam.

Contrarie vero accipitur imprudentia, secundum quod ratio contrario modo movetur, vel agit prudentie; puta si recta ratio prudentie agit consiliando, imprudens consilium spernit; & sic de aliis que in actu prudentie consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia est peccatum secundum rationem propriam prudentie. Non enim potest hoc contingere quod homo contra prudentiam agat, nisi divertens à regulis quibus ratio prudentie rectificatur.

Unde si hoc contingat per aversionem à regulis divinis, est peccatum mortale; puta cum quis quasi contemnens, & repudians divina documenta, precipitanter agit. Si vero præter eas agit absque contemptu, & absque detrimento eorum que sunt de necessitate salutis, est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod deformitatem imprudentie nullus vult; sed actum imprudentie vult temerarius, qui vult precipitanter agere. Unde & Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. v. cir. fin.) quod *ille qui circa (a) prudentiam peccat volens, minus acceptatur.*

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de imprudentia, secundum quod sumitur negative. Sciendum tamen, quod carentia prudentie, & cuiuslibet virtutis includitur in carentia originalis iusticie, quæ totam animam pervertebat. Et secundum hoc omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod per penitentiam restituitur prudentia infusa; & sic cessat carentia huius prudentie. Non tamen restituitur prudentia acquisita quantum ad habitum; sed tollitur (b) actus contrarius, in quo proprie consistit peccatum imprudentie.

### ARTICULUS II. 196

Utrum imprudentia sit speciale peccatum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imprudentia non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, agit contra rationem rectam, quæ est prudentia. Sed imprudentia consistit in hoc quod aliquis agit contra prudentiam, ut dictum est (art. præc.) Ergo imprudentia non est speciale peccatum.

2. Præterea. Prudentia magis est affinis moralibus actibus quam scientia. Sed igno-

rantia, quæ opponitur scientie, ponitur inter generales causas peccati. Ergo multo magis imprudentia.

3. Præterea. Peccata contingunt ex hoc quod virtutum circumstantie corrumpuntur: unde & Dionysius dicit 1. cap. de div. Nom. (part. 4. lect. 22.) quod *malum contingit ex singularibus defectibus.* Sed multa requiruntur ad prudentiam, sicut ratio, intellectus, docilitas, & cætera que supra posita sunt (quæst. 11. 1.). Ergo multe sunt imprudentie species. Ergo non est speciale peccatum.

Sed contra. Imprudentia contraria est prudentie, ut dictum est (art. præc.) Sed prudentia est una virtus specialis. Ergo & imprudentia est unum vitium speciale.

Respondet 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; & hoc modo imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudentia generalis virtus; cum sit circa actus speciales, scilicet circa ipsos actus rationis. Alio modo per participationem: & hoc modo imprudentia est generale peccatum: sicut enim prudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus, inquantum est directiva earum; ita & imprudentia in omnibus vitis, & peccatis; nullum enim peccatum potest accidere, 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 prudentie; sicut enim distinguitur prudentia in monasticam, quæ est regitiva unius, & in alias species prudentie, quæ sunt multitudinis regitive, ut supra habitum est (quæst. 11. 1. & quæst. 1. art. 1.) ita etiam imprudentia. Alio modo secundum partes quasi potenciales prudentie, quæ sunt virtutes adjunctæ, & accipiuntur secundum diversos actus rationis; & hoc modo quantum ad defectum consilii, circa quod est eubulia, est precipitatio, sive temeritas, imprudentie species; quantum vero ad defectum iudicii, circa quod sunt synesis, & gnome, est inconsideratio; quantum vero ad ipsum præceptum, quod

(a) *Al. male imprudentiam.* (b) *Ita cum sold. Alcan. Tarrac. Camerac. & Paris. Nicolaus, & posteriores editiones. Al. habitus.*

Præterea, Eccles. vii. 19. dicitur: Qui timet Deum, nihil negligit. Sed unumquodque peccatum præcipue, excludit per vitium oppositum. Ergo negligentia magis opponitur timori quam prudentiæ.

Sed contra est quod dicitur Eccli. xx. 7. Laetatur, & imprudens. (a) non discernit tempus. Sed hoc pertinet ad negligentiam. Ergo negligentia opponitur prudentiæ.

Respondeo dicendum, quod negligentia directe opponitur sollicitudini. Sollicitudo autem pertinet ad rationem, & rectitudo sollicitudinis ad prudentiam. Unde per oppositum negligentia ad imprudentiam pertinet.

Et hoc etiam ex ipso nomine apparet: quia, sicut Isidorus dicit in Lib. X. Etymolog. (ad lit. N.) negligentia dicitur quasi nec eligens. Electio autem recta eorum que sunt ad finem, ad prudentiam pertinet. Unde negligentia pertinet ad imprudentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quem pertinet etiam electio & pigritia autem, & torpor magis pertinent ad executionem: ita tamen quod pigritia importat tarditatem ad exequendum: torpor remissionem quandam importat in ipsa executione. Et ideo conveniunt torpor ex accidia nascitur, quia accidia est tristitia aggravans, id est impediens animum ab operando.

Ad secundum dicendum, quod omisio pertinet ad exteriorem actum: est enim omisio, quando prætermittitur aliquis actus debitus: & ideo opponitur justitiæ, & est effectus negligentie, sicut etiam executio iusti operis est effectus rationis recte.

Ad tertium dicendum, quod negligentia est circa actum præcipiendi, ad quem etiam pertinet sollicitudo. Aliter, tamen circa actum, hunc deficit negligens, & aliter inconsultus: inconsultus enim deficit in præcipiendo, quasi ab aliquo impeditus; negligens autem per defectum promptæ voluntatis.

Ad quartum dicendum, quod timor Dei operatur ad vitium, cuiuslibet peccati, quia, ut dicitur Proverb. xv. 27. per timorem Domini declinat omnis a malo. Et ideo timor facit negligentiam vitare; non tamen ita quod directe negligentiam timori opponatur, sed in quantum timor excitat hominem ad actus rationis. Unde etiam supra habitum est (1. 2. quest. xlii. art. 2.) cum de passionibus ageretur, quod timor facit consiliativos.

Ad quintum dicendum, quod minor amor Dei potest intelligi dupliciter. Uno modo per defectum fervoris caritatis; & sic causatur negligentia que est peccatum veniale. Alio modo per defectum ipsius caritatis; sicut dicitur minor amor Dei, quando aliquis diligit Deum

(a) Vulgata non servabatur.

ARTICULUS III.

Utrum negligentia possit esse peccatum mortale.

Sup. q. lxxxv. art. 1. corp. & Philip. iv. lett. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod negligentia non possit esse peccatum mortale. Quia super illud Job ix. Verbera vana opera mea, etc. dicit Glossa Gregorii (ordin. ex Lib. IX. Moral. cap. xvii. cir. med.) quod illam, scilicet negligentiam, magis amor Dei exagereat. Sed ubiqueque est peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

Præterea, Super illud Eccli. vii. De negligentia tua purga te cum pane, dicit Glossa (ordin. ex Rabano) Quamvis oblatio parva sit, multum de hoc peccato purga negligentiam. Sed hoc non esset, si negligentia esset peccatum mortale. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

In lege fuerunt statuta sacrificia pro peccatis mortalibus, sicut patet in Levit. Sed nullum fuit statutum sacrificium pro negligentia. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

Sed contra est quod habetur Proverb. xix. 16. Qui negligit viam suam, meretricibus.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. præc. ad 3.) negligentia provenit ex quadam remissione voluntatis, per quam contingit quod ratio non sollicitatur ut præcipiat ea que debet, vel eo modo quod debet.

Potest ergo dupliciter contingere quod negligentia sit peccatum mortale. Uno modo ex parte eius quod prætermittitur per negligentiam: quod quidem, si fit de necessitate salutis, sive sit actus, sive circumstantia, erit peccatum mortale.

Alio modo ex parte cause. Si enim voluntas in tantum sit remissa circa ea que sunt Dei, ut totaliter a Dei caritate dissociet, talis negligentia est peccatum mortale: & hoc præcipue contingit quando negligentia sequitur ex contemptu.

Alioquin si negligentia consistat in præmissione alicujus actus, vel circumstantie que 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 mortale peccatum, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod minor amor Dei potest intelligi dupliciter. Uno modo per defectum fervoris caritatis; & sic causatur negligentia que est peccatum veniale. Alio modo per defectum ipsius caritatis; sicut dicitur minor amor Dei, quando aliquis diligit Deum

Deum solum amore naturali; & tunc causatur negligentia que est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod parva oblatio cum humiliter, pura dilectione facta, ut ibidem dicitur, non solum purgat peccata venialia, sed etiam mortalia.

Ad tertium dicendum, quod quando negligentia consistit in præmissione eorum que sunt de necessitate salutis, tunc trahitur ad aliud genus peccati magis manifestum. Peccata enim que consistunt in interioribus actibus, sunt magis occulta; & ideo pro eis certa sacrificia non injungebantur in lege: quia sacrificiorum oblatio erat quedam publica protestatio peccati, que non est faciendi de peccato occulto.

QUESTIO LV.

De vitio opposito prudentiæ secundum similitudinem, in eodem articulo dicitur.

Postea considerandum est de vitio opposito prudentiæ, que habent similitudinem cum ipsa: & circa hoc queruntur octo.

Primo, utrum prudentia carnis sit peccatum.

Secundo, utrum sit peccatum mortale.

Tercio, utrum astutia sit peccatum speciale.

Quarto, de dolo.

Quinto, de fraude.

Sexto, de solitudine temporalium rerum.

Septimo, de solitudine futurorum.

Octavo, de origine horum vitiorum.

ARTICULUS I.

Utrum prudentia carnis sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod prudentia carnis non sit peccatum. Prudentia enim est nobilior virtus quam alie virtutes morales, utpote omnium regitiva. Sed nulla iustitia, vel temperantia est peccatum. Ergo neque aliqua prudentia est peccatum.

Præterea, Prudenter operari ad finem qui licite amatur, non est peccatum. Sed caro licite amatur: nemo enim unquam carnis suam odio habuit, ut habetur ad Eph. v. 29. Ergo prudentia carnis non est peccatum.

Præterea, Sicut homo tentatur a carne, ita etiam tentatur a mundo, & 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

si propter iniquitatem, secundum illud Sap. xiv. 9. Similiter odium Dei iniquus, & impius quis. Sed, sicut dicitur ad Rom. viii. 7. (a) prudentia carnis inimica est Deo. Ergo prudentia carnis est peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quest. xlvi. art. 13.) prudentia est circa ea que 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 (1. 2. quest. 11. art. 1.)

Et ideo prudentia carnis est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia, & temperantia in sua ratione important fidem, unde virtus laudatur, scilicet aequalitatem, & concupiscentiarum refrigerationem; & ideo nunquam accipiuntur in malo. Sed nomen prudentie sumitur a providendo, sicut supra dictum est (quest. xlvii. art. 1. & quest. xlix. art. 6.) quod etiam ad mala extendi potest. Et ideo licet prudentia simpliciter dicta in bono accipiatur, aliquid tamen addito potest accipi in malo. Sed secundum hoc dicitur prudentia carnis esse peccatum.

Ad secundum dicendum, quod caro est propter animam, sicut materia propter formam, & instrumentum propter principium agens. Et ideo sic licite diligitur caro: ut ordinetur ad bonum anime sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituitur ultimus finis; erit inordinata, & illicita dilectio: & hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis.

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 alicujus mali finis, sub cuius ratione tentat nos mundus, & caro, in quantum scilicet proponuntur nobis ad appetendum bona mundi, vel carnis. Et ideo dicitur prudentia carnis, & etiam prudentia mundi, secundum illud Lucae xvi. 8. Illi hujus sæculi prudentiores sunt in generamine suo, etc. Apostolus autem totum comprehendit sub prudentia carnis, quia etiam exteriore res mundi appetimus propter carnem.

Potest tamen dici, quod quia prudentia quodammodo dicitur sapientia, ut supra dictum est (quest. xlvi. art. 2. ad 1.) ideo secundum tres tentationes potest intelligi triplex prudentia. Unde Jacobi i. 11. dicitur sapientia esse terrena, animalis, &

(a) Vulgata sapientia.

tere a meliori pertinet ad imprudentiam. Sed hoc est inconstantia. Ergo inconstantia pertinet ad imprudentiam.

Respondeo dicendum, quod inconstantia importat recessum quemdam 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, quia fallitur in hoc quod reputat id quod recte acceperat. Et quia cum possit resistere impulsui passionum, si non resistit, hoc est ex debilitate ipsius, que non tenet se firmiter in bono proposito concepto; ideo inconstantia quantum ad sui consummationem pertinet ad defectum rationis. Sicut autem omnis recessus rationis practice pertinet aliquoties ad prudentiam, ita omnes defectus eiusdem pertinent ad imprudentiam. Et ideo inconstantia secundum sui consummationem ad imprudentiam pertinet.

Et sicut precipitatio est ex defectu circa actum consilii, & inconsideratio circa actum iudicii; ita inconstantia circa actum precepti. Ex hoc enim dicitur aliquis esse inconstans quod ratio deficit in precipiendo, quia que sunt consiliata, & iudicata.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum prudentie participatur in omnibus virtutibus moralibus: & secundum hoc persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales, precipue tamen ad fortitudinem, que patitur maiorem impulsam ad contrarium.

Ad secundum dicendum, quod invidia, & ira, que est contentiois principium, faciunt inconstantiam ex parte appetitive virtutis, ex qua est principium inconstante iudicium est (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod continentia, & perseverantia non videtur esse in vi appetitiva, sed solum in ratione. Continentis enim patitur quidem perverfas concupiscentias; & perverfas graves tristitias (quod designat defectum appetitive virtutis); sed ratio firmiter persistit, continentis quidem contra concupiscentias, perseverantis autem contra tristitias. Unde continentia, & perseverantia videntur esse species constantia ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia.

ARTICULUS VI.

Utrum predicta vitia oriuntur ex luxuria.

Insuper quodlibet. art. 4. & 5. mala quodlibet. art. 4. & 5. mala quodlibet.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod predicta vitia non oriuntur ex luxuria. Inconstantia enim oritur ex invidia, ut dictum est (art. prece. ad 2.) Sed invidia est vitium distinctum a luxuria. Ergo predicta vitia non oriuntur ex luxuria.

Præterea, Jacobi 1.8. dicitur: *Simplex animo inconstans est in omnibus viis suis.* Sed dupliciter non videtur ad luxuriam pertinere, sed magis ad dolositate, que est filia avaritiæ, secundum Gregorium XXXI. Moral. (cap. xviii. a med.) Ergo predicta vitia non oriuntur ex luxuria.

Præterea, Predicta vitia pertinent ad defectum rationis. Sed vitia spiritualia propinquiora sunt rationi quam vitia carnalia. Ergo predicta vitia magis oriuntur ex vitis spiritualibus quam ex vitis carnalibus.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (loc. cit.) ponit predicta vitia ex luxuria oriri.

Respondedo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. v. & Lib. VII. cap. xxi.) *delectatio maxime curamque afflictionem prælo habet;* & precipue delectatio que est in venereis, que totam animam absorbet, & trahit ad sensibilem delectationem.

Perfectio autem prudentie, & cujuscumque intellectualis virtutis consistit in abstractione a sensibilibus. Unde cum predicta vitia pertineant ad defectum prudentie, & rationis practice: sicut habitum est (art. 2. & 3. huj. quæst.) sequitur quod ex luxuria maxime oriuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod invidia, & ira causant inconstantiam, petrahendo rationem ad aliud; sed luxuria causat inconstantiam, totaliter extinguendo iudicium rationis. Unde Philosophus dicit in VII. Ethic. (cap. vi. a princ.) quod *incontinentes ite audit quidem rationem, sed non possunt; incontinentes autem concupiscentie totaliter eam movent.*

Ad secundum dicendum, quod etiam dupliciter animi est quoddam conuegens ad luxuriam, sicut & inconstantia; prout dupliciter animi importat veridicitatem animi ad diversa. Unde & Terentius in Eunuch. (act. 1. scena 1.) dicit, quod *in amore est bellum; in rursus pax, & inductio.*

Ad tertium dicendum, quod vitia carnalia tantum magis extinguunt iudicium rationis, in quantum longius abducunt a ratione.

QUAS-

QUESTIO LIV.

De negligentia,

in tres articulos divisa.

Postea considerandum est de negligentia: & circa hoc quaruntur tria.

Primo, utrum negligentia sit peccatum speciale.

Secundo, cui virtuti opponatur.

Tertio, utrum negligentia sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrum negligentia sit peccatum speciale.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod negligentia non sit peccatum speciale. Negligentia enim diligentie opponitur. Sed diligentia requiritur in qualibet virtute. Ergo negligentia non est peccatum speciale.

Præterea, Illud quod invenitur in quolibet peccato, non est speciale peccatum. Sed negligentia invenitur in quolibet peccato: quia omnis qui peccat, negligit ea per que a peccato retrahitur; & qui in peccato perseverat, negligit contenti de peccato. Ergo negligentia non est speciale peccatum.

Præterea, Omne speciale peccatum habet materiam determinatam. Sed negligentia non videtur habere determinatam materiam; neque enim est circa mala, aut indifferentia, quia ea prætermittit nulli ad negligentiam deputatur; similiter etiam non est circa bona, quia si negligenter agitur, jam non sunt bona. Ergo videtur quod negligentia non sit vitium speciale.

Sed contra est quod peccata que committuntur ex negligentia, distinguuntur contra peccata que committuntur ex contemptu.

Respondeo dicendum, quod negligentia importat defectum debite sollicitudinis. Omnis autem defectus debite actus habet rationem peccati. Unde manifestum est quod negligentia habet rationem peccati: & eo modo quo sollicitudo est specialis virtutis actus, necesse est quod negligentia sit speciale peccatum. Sunt enim aliqua peccata specialia, quia sunt circa aliquam materiam specialem, sicut luxuria est circa venerea; quedam autem sunt vitia specialia propter specialitatem actus se extendentis ad omnem materiam; & huiusmodi sunt omnia vitia que sunt circa actum rationis, nam quilibet actus rationis se extendit ad quamlibet materiam moralem. Et ideo

Secundum Th. Op. Tom. III. (a) Ita cum Theologia ad codicum pluribus editi omnes que vidimus libri, in eod. Alcan. addi- tunc sicut & negligentia.

cum sollicitudo sit quidam specialis actus rationis, ut supra habitum est (quæst. xlviii. art. 2.) consequens est quod negligentia, que importat sollicitudinis defectum, sit speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod diligentia videtur esse idem sollicitudini quia in que diligimus, maiorem sollicitudinem adhibemus. Unde diligentia, sicut sollicitudo, requiritur ad quamlibet virtutem, in quantum in quolibet virtute requiruntur debite actus rationis.

Ad secundum dicendum, quod in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis, puta defectum consilii, & aliorum huiusmodi. Unde sicut precipitatio est speciale peccatum propter speciale actum rationis, qui prætermittitur, scilicet consilium, quamvis possit inveniri in quolibet genere peccatorum; ita negligentia est speciale peccatum propter defectum specialis actus rationis, qui est sollicitudo, quamvis invenitur aliquoties in omnibus peccatis.

Ad tertium dicendum, quod materia negligentie proprie sunt bona que quis agere debet; non quod ipsa sint bona, cum negligentia ter aguntur; sed quia per negligentiam accidit defectus bonitatis in eis, sive prætermittatur totaliter actus debitus propter defectum sollicitudinis, sive etiam aliqua debita circumstantia actus.

ARTICULUS II.

Utrum negligentia opponatur prudentie.

Insuper quodlibet. art. 1. corp. & Philipp. 1.4.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod negligentia non opponatur prudentie. Negligentia enim videtur esse idem quod precipitatio, vel torpor qui pertinet ad accidiam, ut patet per Gregorium XXXI. Moral. (cap. xxi. a med.) Accidia autem non opponitur prudentie, sed magis caritati, ut supra dictum est (quæst. xxxv. art. 1.) Ergo negligentia non opponitur prudentie.

Præterea, Ad negligentiam videtur pertinere omne peccatum omissionis. Sed peccatum omissionis non opponitur prudentie, sed magis virtutibus moralibus exercitivis. Ergo negligentia non opponitur prudentie.

Præterea, Imprudentia est circa aliquem actum rationis. Sed negligentia non importat defectum neque circa consilium, in quo deficit precipitatio; neque circa iudicium, in quo deficit inconsideratio; neque circa preceptum, in quo deficit inconstantia. Ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.

Kk 1 Præ-

quod est proprius actus prudentiæ, est *inconstantia*, & *negligentia*. Tertio modo potest sumi per oppositum ad ea quæ requiruntur ad prudentiam; quæ sunt quasi partes integrales prudentiæ. Sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendos prædictos tres rationis actus, inde est quod omnes defectus oppositi reducuntur ad quatuor prædictas partes; sicut incautela, & circumspectio includuntur sub *inconsideratione*, quod autem aliquis deficiat à docilitate, vel memoria, vel ratione, pertinet ad *præcipientium*: improvidentia vero, & defectus intelligentiæ, & solertiæ pertinet ad *negligentiam*, & *inconstantiam*.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de generalitate quæ est secundum participationem.

Ad secundum dicendum, quod, quia scientia est magis remota à moralibus quam prudentia, secundum propriam rationem utriusque, inde est quod ignorantia non habet de se rationem peccati moralis, sed solum ratione negligentie præcedentis, vel effectus sequentis; & propter hoc ponitur inter generales causas peccati. Sed imprudentia secundum propriam rationem importat vitium (a) morale; & ideo magis potest dici speciale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod quando corruptio diversarum circumstantiarum habet idem motum, non diversificatur peccati species; sicut ejusdem speciei est peccatum ut aliquis accipiat non sua, & ubi non debet, & quando non debet. Sed si sunt diversa motiva, tunc essent diversæ species; puta si unus acciperet ubi non deberet, ut faceret injuriam loco sacro quod exeret 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 actus rationis, ut dictum est (in corp. art. & 1. 2. quæst. lxxxi. art. 9.)

## ARTICULUS III. 297

Utrum præcipitatio sit peccatum sub imprudentia contentum.

Inf. art. 5. cor. & quæst. cxxvii. art. 1. ad 2. & inq. quæst. xv. art. 4. cor.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod præcipitatio non sit peccatum sub imprudentia contentum. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiæ. Sed præcipitatio opponitur dono consilii: dicit enim Gregorius in II. Mor. (cap. xxv). aliquant. à princ. quod

(a) Ita inf. & editi passim. Al. mortale.

donum consilii datur contra præcipitacionem. 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 consilando non solum contingit esse peccatum per hoc quod aliquis est festinus, sed etiam si sit nimis tardus, ita quod prætereat oportunitas operis, & etiam secundum inordinaciones aliarum circumstantiarum, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. ix.) Ergo non magis præcipitatio debet poni peccatum sub imprudentia contentum, quam tarditas, aut aliqua alia hujusmodi ad inordinacionem consilii pertinentia.

Sed contra est quod dicitur Proverb. xv. 19. *Via impiorum tenebrosa, nesciunt ubi currunt.* Tenebrosæ autem viæ impietatis pertinent ad imprudentiam. Ergo currere, sive præcipitari ad imprudentiam pertinet.

Respondeo dicendum, quod præcipitatio in actibus animæ metaphoricè dicitur, secundum similitudinem à corporali motu acceptam. Dicitur autem præcipitari secundum corporalem motum quod à superiori in ima pervenit secundum impetum quemdam proprii motus, vel alicujus impellentis, non ordinate descendendo per gradus.

Summum autem animæ est ipsa ratio; inimum autem est operatio per corpus exercita; gradus autem medii, per quos oportet ordinate descendere, sunt memoria præteritorum, intelligentiæ presentium, solertiæ in consideranda futuris eventibus, ratiocinatio conferens unum alteri, docilitas per quam aliquis acquiescit sententis majorum: per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consilando.

Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis, vel passionis, pertransit hujusmodi gradibus, erit præcipitatio. Cum ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertinet, manifestum est quod vitium præcipitacionis sub imprudentia continetur.

Ad primum ergo dicendum, quod consilii rectitudo pertinet ad donum consilii, & ad virtutem prudentiæ; sicut diversimodè, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2.) & ideo præcipitatio utriusque contrariatur.

Ad secundum dicendum, quod illa dicitur fieri temere quæ ratione non regitur: quod quidem potest contingere dupliciter: uno modo ex impetu voluntatis, vel passionis; alio modo ex contemptu regulæ dirigentis: unde videtur ex ea radice superbiz provenire quæ

refugit subesse regulæ alienæ. Præcipitatio autem se habet ad utrumque. Unde temeritas sub præcipitacione continetur quamvis præcipitatio magis respiciat primum.

Ad tertium dicendum, quod in inquisitione consilii multa particularia sunt consideranda: & ideo Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. ix. à princ.) *Opus consilii rari.* Unde præcipitatio directius opponitur rectitudini consilii quam tarditas superflua, quæ habet quandam similitudinem recti consilii.

## ARTICULUS IV. 298

Utrum inconsideratio sit speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Sup. art. 2. cor. & inf. art. 5. cor. & mal. quæst. xv. art. 4. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconsideratio non sit peccatum speciale sub imprudentia contentum. Lex enim divina ad nullum peccatum nos inducit, secundum illud Ps. xviii. 9. *Lex Domini immaculata.* Inducit autem ad non considerandum, secundum illud Matth. x. 19. *Nolite cogitare, quomodo, aut quid loquamini.* Ergo inconsideratio non est peccatum.

2. Præterea. Quicumque consiliatur, oportet quod multa consideret. Sed per effectum consilii est præcipitatio, & per consequens ex defectu consideracionis. Ergo præcipitatio sub inconsideratione continetur. Non ergo inconsideratio est speciale peccatum.

3. Præterea. Prudentia consistit in actibus rationis practicæ, qui sunt consilii, iudicare de consiliis, & precipere. 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 Proverb. xv. 25. *Oculi tui videant recta, & palpebræ tuæ præcedant gressus tuos:* quod pertinet ad prudentiam. Sed contrarium hujus agitur per inconsiderationem. Ergo inconsideratio est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Respondeo dicendum, quod consideratio importat actum intellectus veritatem rei inveniendi. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita iudicium pertinet ad intellectum. Unde & in speculativis demonstrativa scientia dicitur iudicativa, in quantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum dijudicatur. Et ideo consideratio maxime pertinet ad iudicium.

5. Th. Op. Tom. III.

(a) Ita cum pluribus mss. recentiores editi. Al. deest tota.

Unde & defectus recti iudicii ad vitium inconsideracionis 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.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus non prohibet considerare ea quæ sunt agenda, vel dicenda, quando homo habeat opportunitatem; sed dat fiduciam discipulis in verbis iudicis, ut deficiente, sibi opportunitate vel propter imperitiam, vel quia subito preoccupantur, in solo divino confidant consilio: quia *cum ignoramus quid aere dicemus, hoc solum habemus refugium, ut oculos nostros dirigamus ad Deum*, sicut dicitur II. Paralip. xx. 12. alioquin si homo prætermittat, facere quod potest, solum divinum auxilium expectans, videtur tentare Deum.

Ad secundum dicendum, quod (a) tota consideratio eorum quæ in consilio attenduntur, ordinantur ad recte iudicandum: & ideo consideratio in iudicio perficitur. Unde etiam inconsideratio maxime opponitur rectitudini iudicii.

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 V. 299

Utrum inconstantia sit vitium sub imprudentia contentum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconstantia non sit vitium sub imprudentia contentum. Inconstantia enim videtur in hoc consistere quod homo non persistat in aliquo difficili. Sed peristere in difficultibus pertinet ad fortitudinem. Ergo inconstantia magis opponitur fortitudini quam prudentiæ.

2. Præterea. Jacobi 1. 16. dicitur: *Ubi zelus, & contentio, ibi inconstantia, & 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 molem, sive delicatum, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. vii.) Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam.

Sed contra est quod ad prudentiam pertinet præferre majus bonum minus bono. Ergo desit

Kk tere

si. *ibid.* ut supra expostum est (quæst. xlv. art. 1. ad 1.) cum de sapientia ageretur.

## ARTICULUS II. 305

*Utrum prudentia carnis sit peccatum mortale.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod prudentia carnis sit peccatum mortale. Rebelle enim divinæ legi est peccatum mortale: quia per hoc Deus contemnitur. Sed prudentia carnis non est subiecta legi Dei, ut habetur Rom. vii. 7. 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. vii. 7. Et ita videtur esse peccatum irreversibile: quod est proprium peccati in Spiritum Sanctum. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

3. Præterea. Maximo bono maximum malum opponitur, ut patet in VIII. Ethic. (cap. x. circ. princ.). Sed prudentia carnis opponitur prudentiæ, quæ est præcipua inter virtutes morales. Ergo prudentia carnis est præcipua inter peccata mortalia; & ita est peccatum mortale.

Sed contra. Illud quod dimittit peccatum non importat de ratione peccati mortalis. Sed caute prosequi ea quæ pertinent ad curam carnis, quod videtur ad prudentiam carnis pertinere, dimittit peccatum. Ergo prudentia carnis de sui ratione non importat peccatum mortale.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xlvii. art. 2. ad 1. & art. 13.) 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 inhumodi.

Si ergo prudentia carnis accipitur secundum absolutam prudentiæ rationem, ita scilicet quod in cura carnis constituitur 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 (1. 2. quæst. 1. art. 5.)

Si vero prudentia carnis accipitur secundum rationem particularis prudentiæ, sic prudentia carnis est peccatum veniale. Contingit enim quandoque quod aliquis inordinate affectus ad aliquod delectabile carnis, absque hoc quod avertatur a Deo per pecca-

tum mortale: unde non constituitur finem totius vitæ in delectatione carnis: & 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.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de prudentia carnis, secundum quod (a) finis totius vitæ humanæ constituitur in bonis carnis: & sic est peccatum mortale.

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, & subijci legi Dei; sed quia ipsa prudentia carnis legi Dei non potest esse subiecta; sicut nec injuria potest esse justa, nec calor potest esse frigidus, quamvis calidum possit esse frigidum.

Ad tertium dicendum, quod omne peccatum opponitur prudentiæ, sicut & 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 III. 306

*Utrum astutia sit speciale peccatum.*

*Inf. art. 4. cor. 5. quæst. lxxix. art. 1. cor. 5. quæst. lxxviii. art. 3. ad 3.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod astutia non sit speciale peccatum. Verba enim sacre Scripturæ non inducunt aliquem ad peccandum. Inducunt autem ad astutiam, secundum illud Proverb. 12. 4. *Ut detur parvulus astutia.* Ergo astutia non est peccatum.

2. Præterea. Proverb. xlii. 16. 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 seculi. Ergo astutia non est speciale peccatum a prudentia carnis distinctum.

3. Præterea. Gregorius X. Moral. (cap. xvi.) exponens illud Job xli. *Desiderat justus simplicitatem*, dicit: „Sapientia hujus mundi est cor machinationibus regere, sensum verbis

lare; quæ falsa sunt vera ostendere; quæ vera sunt, falsa demonstrare.“ Ex postea subdit: „Hæc prudentia usu a juvenibus ictur, a pueris presio dicitur.“ Sed ea quæ prædicta sunt, videtur ad astutiam pertinere. Ergo astutia non distinguitur a prudentia carnis, vel mundi; & ita non videtur esse speciale peccatum.

Sed contra est quod Apostolus dicit II. ad Cor. 12. 2. *Abdicamus occulte dedecori, non ambulantes in astutia, neque adulatorum verbum Dei.* Ergo astutia est quoddam peccatum.

Respondetur dicendum, quod prudentia est *recta ratio agibilium*, sicut scientia est *recta ratio sciibilium*. 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 ejus dupliciter. Uno modo quia studium rationis ordinatur ad finem qui non est vere bonus, sed apparet: & hoc pertinet ad prudentiam carnis.

Alio modo inquantum aliquis ad finem aliquem consequendum vel bonum, vel malum; utitur non veris viis, sed simulatis, & apparentibus: & hoc pertinet ad peccatum astutiæ. Unde est quoddam peccatum prudentiæ oppositum, & a prudentia carnis distinctum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in IV. contra Jul. (cap. 111. parum ante med.) sicut prudentia abusive quandoque in malo accipitur, ita & astutia quandoque in bono; & hoc propter similitudinem unius ad alterum. Proprie tamen astutia in malo accipitur, sicut & Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. xii. ad fin.)

Ad secundum dicendum, quod astutia potest consistere & ad finem bonum, & ad finem malum: nec oportet ad finem bonum falsis viis pervenire, & simulatis, sed veris. Unde etiam astutia, si ordinetur ad bonum finem, est peccatum.

Ad tertium dicendum, quod Gregorius sub *prudentia mundi* accipit omnia que possunt ad falsam prudentiam pertinere. Unde etiam sub hac comprehenditur astutia.

## ARTICULUS IV. 307

*Utrum dolus sit peccatum ad astutiam pertinens.*

*Inf. quæst. lxxix. art. 2. cor. 5. quæst. lxxix. art. 3. ad 2.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod dolus non sit peccatum ad astutiam pertinens. Peccatum enim in perfectis viis non invenitur, & præcipue mortale. Invenitur autem in eis aliquis dolus, secundum illud II. ad Cor. xii. 16. *Cum esset astutus, dolose cepi.* Ergo dolus non est semper peccatum.

2. Præterea. Dolus maxime ad linguam pertinere videtur; secundum illud Psalm. v. 11. *Linguis suis dolose agitant.* Astutia autem, sicut, & prudentia, est in ipso actu rationis. Ergo dolus non pertinet ad astutiam.

3. Præterea. Proverb. xli. 20. dicitur: *Dolus in corde cogitationum mala.* Sed non omnis malorum cogitatio pertinet ad astutiam. Ergo dolus non videtur ad astutiam pertinere.

Sed contra est quod astutia ad circumvenendum ordinatur, secundum illud Apostolus II ad Ephes. 12. 14. *In astutia ad circumventionem erroris:* ad quod etiam dolus ordinatur. Ergo dolus pertinet ad astutiam.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) ad astutiam pertinet assumere vias non veras, sed simulatas, & apparentes ad aliquem finem prosequendum vel bonum, vel malum. Assumptio autem harum viarum potest dupliciter considerari. Uno quidem modo in ipsa excogitatione viarum hujusmodi; & hoc proprie pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectorum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam.

Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundum executionem operis: & secundum hoc pertinet ad dolum. Et ideo dolus importat quandam executionem astutiæ; & secundum hoc ad astutiam pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut astutia proprie accipitur in malo, abusive autem in bono; ita etiam & dolus, qui est astutiæ executio.

Ad secundum dicendum, quod executio astutiæ ad decipiendum primo quidem & principaliter fit per verba, quæ præcipuum locum tenent inter signa, quibus homo significat aliquid alteri, ut patet per Augustinum in Lib. de doctr. christi. (cap. 111.) & ideo dolus maxime attribuitur locutioni. Contingit tamen esse dolum & in factis, secundum illud Psalm. cv. 23. *Et dolum fecerunt in seruis suis: et etiam dolus*

(a) It cum Garcia omnes postiores editiones, Collectæ & Edit. Rom. finis constituitur in bonis carnis totius vitæ, ordine verborum inverte.

in corde secundum illud Eccli. xix. 23. *In-teriora ejus plena sunt dolo* sed hoc est, secundum quod aliquis dolo excogitat, secundum illud Plal. xxxviii. 13. *Et dolo mea die excogitabatur.*

Ad tertium dicendum, quod quicumque cogitant aliquid malum facere, necesse est quod excogitent aliquas vias ad hoc quod suum propositum impleant; & ut plurimum excogitant vias dolosas, quibus facilius propositum consequantur: quamvis contingat quandoque quod absque astutis, & dolo aliqui aperte, & per violentiam malum operentur sed hoc, quia difficilior fit, in paucioribus accidit.

## ARTICULUS V. 308

*Utrum fraus ad astutiam pertinet.*

*Sup. art. 4. & Incip. ibi citatis.*

**A**d quintum sic proceditur. Videtur quod fraus ad astutiam non pertineat. Non enim est laudabile quod aliquis decipi se patitur; ad quod astutia tendit. Est autem laudabile quod aliquis patitur fraudem, secundum illud I. ad Corinth. vi. 7. *Quare non magis fraudem patimini?* Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

2. Præterea. Fraus pertinere videtur ad illicitam acceptionem, vel retentionem exteriorum rerum: dicitur enim Act. v. 1. quod *hic quidam nomine Ananias cum Saphira uxore sua vendidit agrum, & fraudavit de pretio agr.* Sed illicite usurpare, vel retinere res exteriores pertinet ad injustitiam, vel illiberalitatem. Ergo fraus non pertinet ad astutiam, quæ opponitur prudentiæ.

3. Præterea. Nullus astutia utitur contra seipsum. Sed aliquorum fraudes sunt contra seipsum: dicitur enim Proverb. i. 18. de quibuldam, quod *moluntur fraudes contra animas suas.* Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

Sed contra. Fraus ad deceptionem ordinatur, secundum illud Job xi. 9. *Numquid decipietur, ut homo, oculis fraudulentis?* Ad idem etiam ordinatur astutia. Ergo fraus ad astutiam pertinet.

Respondeo dicendum, quod sicut dolo consistit in executione astutis, ita etiam & fraus.

Sed in hoc differre videntur, quod dolo pertinet universaliter ad executionem astutis, sive fiat per verba, sive per facta; fraus autem magis proprie pertinet ad executionem astutis, secundum quod fit per facta.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non inducit fideles ad hoc quod decipiantur in cognoscendo, sed ad hoc quod effectum deceptionis patienter tolerant in

(a) Ita eodd. Aican. & Tarrac. Nicolajus, & posteriores eod. Al. defectum.

sustinentis injuriam fraudulentem illucis.

Ad secundum dicendum, quod executio astutis potest fieri per aliquid aliud vitium, sicut & executio prudentiæ fit per virtutes, & hoc modo nihil prohibet defraudationem pertinere ad avaritiam, vel illiberalitatem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui fraudes faciunt, ex eorum intentione non moluntur aliquid contra seipsum, vel contra animas suas; sed ex iusto Dei iudicio provenit ut id quod contra alios moluntur, contra eos retorquatur, secundum illud Plal. v. 16. *Inimicus in seipsum quam fecit.*

## ARTICULUS VI. 309

*Utrum licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus.*

*Inf. quest. cxviii. art. 7. et. & Ill. con. cap. cxxxv. fin. & quod. vii. art. 17. ad 2. & Philippi. 17.*

**A**d sextum sic proceditur. Videtur quod licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus. Ad præsentem enim pertinet sollicitum esse de his quibus præest, secundum illud Rom. xi. 8. *Qui præest in sollicitudine.* Sed homo præest ex divina ordinatione temporalibus rebus, secundum illud Plal. v. 11. *8. Omnia subiecisti sub pedibus ejus ovæ, & boves &c.* 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 Thesal. i. 10. *Si quis non vult operari, non manducet.* Ergo licitum est sollicitari de rebus temporalibus.

3. Præterea. Sollicitudo de operibus misericordie laudabilis est secundum illud II. ad Timoth. i. 17. *Cum Romam venisset, sollicitus me quaesivit.* Sed sollicitudo temporalium rerum quandoque pertinet ad opera misericordie, puta cum quis sollicitudinem adhibet ad procurandum negotia pupillorum, & pauperum. Ergo sollicitudo temporalium rerum non est illicita.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. vi. 31. *Nolite solliciti esse, dicentes: Quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur?* Quæ tamen sunt maxime necessaria.

Respondeo dicendum, quod sollicitudo importat studium quoddam adhibendum ad aliquid consequendum. Manifestum est autem quod majus studium adhibetur, ubi est timor defendendi: & ideo ubi est securitas consequendi minor intervenit sollicitudo.

Sic.

## ARTICULUS VII. 310

*Utrum quis debeat esse sollicitus futurorum.*

*Inf. quest. clxxxviii. art. 7. ad 2. & Ill. con. cap. cxxxv. fin.*

**A**d septimum sic proceditur. Videtur quod aliquis debeat sollicitus esse futurorum. Dicitur enim Proverb. vi. 6. *Vade ad formicam, & piger, & considera vias ejus, & discas sapientiam: quæ cum non habeat ducem, nec præceptorem, parat in aestate cibum sibi, & congregat in messe quod comedit.* 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 ejus est providentia futurorum, ut supra dictum est (quest. xix. art. 6.) Ergo virtuosum est sollicitari de futuris.

3. Præterea. Quicumque reponit illiquid in posterum conservandum, sollicitus est in futurum. Sed ipse Christus legitur Joan. xxi. loculos habuisse ad aliquid conservandum, quos Judas deserebat: Apostolus etiam conservavit preta prædiorum, quæ ante pedes eorum ponebantur, ut legitur Act. xv. Ergo licitum est in futurum sollicitari.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. vi. 34. *Nolite solliciti esse in crastinum.* Cras autem ibi ponitur pro futuro, sicut dicit Hieronymus (in hunc loc.)

Respondeo dicendum, quod nullum opus potest esse virtuosum, nisi debeat circumstantiis vestiri: inter quas una est debitum tempus, secundum illud Eccli. vii. 6. *Omni negotio tempus est, & opportunitas:* quod non solum in exterioribus operibus, sed etiam in interiori sollicitudine locum habet. Unicusque enim temporis competit propria sollicitudo: sicut temporis æstatis competit sollicitudo metendi, (b) ipsi autem tempore ætatis de vindemia jam esset sollicitus, superflue præoccuparet futuris temporis sollicitudinem. Unde hujusmodi sollicitudinem tanquam superfluum Dominus prohibet, dicens: *Nolite solliciti esse in crastinum:* unde subdit: *Crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipse, id est suam propriam sollicitudinem habebit, quæ sufficit ad animum affligendum.* Et hoc est quod subdit: *Sufficit diei sollicitudo sua, id est afflictio sollicitudinis.*

Ad primum ergo dicendum, quod formica habet sollicitudinem congruam temporis: & hoc nobis imitandum proponitur.

Ad secundum dicendum, quod ad prudentiam pertinet providentia debita futurorum.

LI

EL

S. Th. Op. Tom. III.

(a) Ita eod. passim cum eodd. Tarrac. & Aican. Edit. Rom. cum aliis si sit moderata. (b) Ita eod. Nicolajus temporis autem autumnus competit, &c.

Effet autem inordinata futurorum providentia, vel sollicitudo, si quis temporalia, in quibus dicitur *posteritum*, & *futurum*, tamquam fines quæretet; vel si superflua quæretet ultra presentis vitæ necessitatem; vel si tempus sollicitudinis præoccuparet.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Libr. II. de serm. Domini in monte (cap. xvii. circ. med.) *Cum viderimus aliquem servum Dei providere, ne ista necessaria sibi desint, non judicemus eum de castro sollicitum esse: nam & ipse Dominus propter exemplum loculos habere dignatus est; & in actibus Apostolorum scriptum est, ea que ad vitam sunt necessaria, procurata esse in futurum propter imminuentem famem. Non ergo Dominus improbat, si quis humano more ista procurat, sed si quis propter ista (a) millet Deo.*

## ARTICULUS VIII. 311

Utrum hujusmodi vitia oriuntur ex avaritia.

Infr. quest. cxviii. art. 3. & 8. & II. dist. xl. quest. 11. art. 3. & ma. quest. xlii. art. 3.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod hujusmodi vitia non oriuntur ex avaritia. Quia, sicut dictum est (quest. xl. art. 6.) per luxuriam maxime ratio patitur defectum in sua rectitudine. Sed hujusmodi vitia opponuntur rationi recte, scilicet prudentie. Ergo hujusmodi vitia maxime ex luxuria oriuntur; præsertim cum Philosophus dicat in VII. Ethic. (cap. vi. circ. med.) quod *Venus est dolosa, & ejus corrigis est avaritia; & quod ex insidiis agit intantius concupiscentia.*

2. Præterea. Prædicta vitia habent quamdam similitudinem prudentie, ut dictum est (art. 3. hujus quest. & quest. xlvi. art. 13.) Sed ad prudentiam, cum sit in ratione, majorem propinquitatem habere videntur vitia magis spiritualia, ut superbia, & inanis gloria. Ergo hujusmodi vitia magis videntur ex superbia orti quam ex avaritia.

3. Præterea. Homo insidiis utitur non solum in dissipandis bonis alienis, sed etiam in machinando aliorum cædes; quorum primum pertinet ad avaritiam, secundum ad iram. Sed insidiis uti pertinet ad astutiam, dolum, & fraudem. Ergo prædicta vitia non solum oriuntur ex avaritia, sed etiam ex ira.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. xviii. à med.) ponit fraudem filiam avaritiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 3. hujus quest. & quest. xlvi. art.

(a) Ita mss. & editi passim. Edit. Rom. non millet.

art. 13.) prudentia carnis, & astutia cum dolo, & fraude, quamdam similitudinem habent cum prudentia in aliquo usu rationis. Præcipue autem inter alias virtutes morales usus rationis recte apparet in justitia, quæ est in appetitu rationali. Et ideo usus rationis in debitus etiam maxime apparet in vitis oppositis justitiæ: opponitur autem ipsi maxime avaritia.

Et ideo prædicta vitia maxime ex avaritia oriuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod luxuria propter vehementiam delectationis, & concupiscentiæ totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum. In prædictis autem vitis aliquis usus rationis est, licet inordinatus. Unde prædicta vitia non oriuntur directe ex luxuria. Quod autem Philosophus *Venerem* doloſam appellat, hoc dicit secundum quamdam similitudinem, inquantum scilicet hominem subito surripit, sicut & in dolis agitur; non tamen per astutias, sed magis per violentiam concupiscentiæ, & delectationis: unde & subdit, quod *Venus furatur intellectum multum sapientie.*

Ad secundum dicendum, quod ex insidiis agere, ad quamdam pusillanimitatem pertinere videntur. Magnanimus enim in omnibus vult manifestum esse, ut Philosophus dicit in IV. Eth. (cap. 111. à med.). Et ideo quia superbia quamdam similitudinem magnanimitatis habet, vel fingit; inde est quod non directe ex superbia hujusmodi vitia oriuntur, quæ utuntur fraude, & dolo; magis autem hoc pertinet ad avaritiam, quæ propriam utilitatem quærit, parvipendens excellentiam.

Ad tertium dicendum, quod ira habet subitum motum: unde precipitantur agit, & 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. (cap. 1v. circ. fin.)

## QUÆSTIO LVI.

De præceptis pertinentibus ad prudentiam,

in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad prudentiam; & circa hoc quærentur duo.

Primo, de præceptis pertinentibus ad prudentiam.

Secundo, de præceptis pertinentibus ad vitia opposita.

AR-

## ARTICULUS I. 312

Utrum de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta Decalogi.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta Decalogi. 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 Matth. x. 16. *Estote prudentes, sicut serpentes.* Ergo inter præcepta Decalogi debuit præcipi actus prudentie.

3. Præterea. Alia documenta veteris Testamenti ad præcepta Decalogi ordinantur; unde & Malach. ult. 4. dicitur: *Memore legis Moysi servi mei, quam mandavi tibi in Horeb.* Sed in aliis documentis veteris Testamenti dantur præcepta de prudentia, sicut Proverb. 11. 1. *Ne initiaris prudentie tue,* & infra 1v. cap. 25. *Palpebræ tuæ præcedant gressibus tuis.* Ergo & in lege debuit aliquod præceptum de prudentia dari, & præcipue inter præcepta Decalogi.

Sed contrarium patet enumeranti præcepta Decalogi.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quest. c. art. 1.) cum de præceptis ageretur, præcepta Decalogi sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in existimationem omnium, quasi ad naturalem rationem pertinentia. Præcipue autem sunt de dictamine rationis naturalis fines humane vitæ: qui se habent in agendis, sicut principia naturaliter cogita in speculativis, ut ex supra dictis patet (quest. xlvi. art. 6.) Prudentia autem non est circa finem, sed circa ea que sunt ad finem, ut supra dictum est (ibid.)

Et ideo non fuit conveniens ut inter præcepta Decalogi aliquod præceptum poneretur ad prudentiam pertinens directe; ad quam tamen omnia præcepta Decalogi pertinent, secundum quod ipsa est directiva omnium virtuosorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet prudentia sit simpliciter principalior virtus omnibus aliis virtutibus moralibus; justitia tamen principalius respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum, ut supra dictum est (quest. xliv. art. 1. & 1. 2. quest. 1x. art. 3.) Et ideo principalia præcepta legis, quæ sunt præcepta Decalogi; magis debentur ad justitiam quam ad prudentiam pertinere.

8. Th. Op. Tom. III.

Ad secundum dicendum, quod doctrina evangelica est doctrina perfectionis; & ideo oportuit quod in ipsa perfecte instrueretur homo de omnibus que pertinent ad rectitudinem vitæ, sive sint fines, sive sint ea que sunt ad finem. Et propter hoc oportuit in doctrina evangelica etiam de prudentia præcepta dari.

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 prudentie, qui est circa ea que sunt ad finem.

## ARTICULUS II. 313

Utrum in veteri lege fuerint convenienter præcepta prohibitiva proposita de vitis oppositis prudentie.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in veteri lege fuerint inconvenienter præcepta prohibitiva proposita de vitis oppositis prudentie. Opponuntur enim prudentie non minus illa que habent directam oppositionem ad ipsam (sicut imprudentia, & partes ejus) quam illa que cum ipsa similitudinem habent (sicut astutia, & que ad ipsam pertinent). Sed hæc vitia prohibentur in lege: dicitur enim Levit. xix. 15. *Non facies calumniam proximo tuo; & Deuteron. xxv. 13. Non habebis in sacculo tuo diversa pondera, minas; & in iuris.* Ergo & de illis vitis que directe opponuntur prudentie, aliqua præcepta prohibitiva dari debuerunt.

2. Præterea. In multis aliis rebus potest fieri fraus quam in emptione, & venditione. Inconvenienter ergo fraudem in sola emptione, & venditione lex prohibuit.

3. Præterea. Eadem ratio est præcipiendæ actum virtutis, & prohibendæ actum vitii oppositi. Sed actus prudentie non inveniuntur in lege præcepti. Ergo nec aliqua opposita vitia debuerunt in lege prohiberi.

Sed contrarium patet per præcepta legis inducta (in arg. 1.)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præ.) justitia maxime respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum: quia justitia est ad reddendum debitum alteri, ut infra dicitur (quest. lvi. art. 1.) Astutia autem quantum ad executionem maxime committitur in his circa que est justitia, ut dictum est (quest. lv. art. 5.)

Et ideo conveniens fuit ut præcepta prohibitiva darentur in lege de executione astutiae, inquantum ad injustitiam pertinet; sicut etiam dolo, & fraude alicui calumniam ingerit, vel ejus bona surripit.

11. 2. Ad

Ad primum ergo dicendum, quod illa vitia, quæ dicitur opponuntur prudentiæ manifestata contrarietate, non ita pertinent ad injuriam, sicut executio alicujus: & ideo non ita prohibentur in lege sicut fraus, & dolus, quæ ad injuriam pertinent.

Ad secundum dicendum, quod omnis dolus, vel fraus, commissa in his, quæ ad injuriam pertinent, potest intelligi esse prohibita Lev. XXI. in prohibitione calumniæ. Præcipue autem solet fraus exerceri, & dolus in emptione, & venditione, secundum illud Eccli. xxxi. 28. *Non justificabitur campo à peccato labiorum.* Propter hoc specialiter præceptum prohibitorium datur in lege de fraude circa emptiones, & venditiones commissa.

Ad tertium dicendum, quod omnia præcepta de actibus justitiæ in lege data pertinent ad executionem prudentiæ, sicut & præcepta prohibitiva data de furto, calumnia, & fraudulenta venditione pertinent ad executionem alicujus.

### QUÆSTIO LVII.

De justitia.

In quantum articulus divisus.

Consequenter post prudentiam considerandum est de justitia: circa quam quadruplex consideratio occurrit. Prima est de justitia. Secunda de partibus ejus. Tertia de dono ad hoc pertinentibus. Quarta de præceptis ad justitiam pertinentibus.

Circa justitiam vero consideranda sunt quatuor. Primo quidem de jure. Secundo de ipsa justitia. Tertio de injuria. Quarto de iudicio.

Circa primum quaruntur quatuor.

Primo, utrum jus sit objectum justitiæ.

Secundo, utrum jus convenienter dividatur in jus naturale, & positivum.

Tertio, utrum jus gentium sit idem quod jus naturale.

Quarto, utrum jus dominativum, & patrimonium debeat specialiter distingui.

### ARTICULUS I.

Utrum jus sit objectum justitiæ.

Inf. quæst. LX. art. 1. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod jus non sit objectum justitiæ. Dicit enim Celsus Jurisconsultus (Lib. I. ff. de just. & jure) quod *ius est ars boni, & æqui.* Ars autem non est objectum justitiæ, sed est per se virtus intellectualis. Ergo jus non est objectum justitiæ.

(A) Ita mss. & editi passim. Theologi legendum putant denominatur.

2. Præterea, Lex, sicut Isidorus dicit in Lib. V. Etymol. (cap. 111.) *juris est species.* Lex autem non est objectum justitiæ, sed magis prudentiæ: unde & Philosophus *legis officium* partem prudentiæ ponit (Lib. VI. Ethic. cap. vi. in princ.). Ergo jus non est objectum justitiæ.

3. Præterea, Justitia principaliter subjicit hominem Deo: dicit enim Augustinus in Lib. de moribus Ecclesiæ (cap. xv. circ. fin.) quod *justitia est amor tantum Deo servienti, & ab hoc bene imperari ceteris quæ homini subiecta sunt.* Sed jus non pertinet ad divina, sed solum ad humana: dicit enim Isidorus in Lib. V. Etymol. (cap. 11.) quod *fas lex divina est, jus autem lex humana.* Ergo jus non est objectum justitiæ.

Sed contra est quod Isidorus dicit in eodem Libro (cap. 111.) quod *ius dictum est, quia est justum.* Sed *justum est objectum justitiæ:* dicit enim Philosophus in V. Ethic. (cap. 1. circ. princ.) quod *omnes talem habitum volunt dicere justitiam, à quo operatio justorum sunt.* Ergo jus est objectum justitiæ.

Respondeo dicendum, quod justitiæ 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 æquuntur, *justari*; æqualitas autem ad alterum est. Alia autem virtutes perscrutant homines solum in his quæ ei conveniunt secundum seipsum.

Sic ergo illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium objectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem; rectum vero quod est in opere justitiæ, etiam præter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alium. Illud enim in opere nostro dicitur esse justum quod respondet secundum aliquam æqualitatem alteri, puta recompensatio mercedis debita pro servitio impenso. Sic ergo justum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem justitiæ, ad quod terminatur actio justitiæ, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum, nisi secundum quod aliquo modo sit ab agente. Et propter hoc specialiter justitiæ præ aliis virtutibus (a) determinatur secundum se objectum, quod vocatur *justum*: & hoc quidem est jus.

Unde manifestum est quod jus est objectum justitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod consuetudo est quod nomina à sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda; sicut nomen medicinæ impositum est primo ad significandum remedium quod præstat infirmo ad

sanandum; deinde tractum est ad significandum artem qua hoc fit. Ita etiam hoc nomen *ius* primo impositum est ad significandum ipsam rem justam; postmodum autem est derivatum ad artem qua cognoscitur quid sit justum; & ulterius ad significandum locum in quo jus redditur, sicut dicitur aliquis *comparare in iure*; & ulterius dicitur etiam, quod jus redditur ab eo ad cuius officium pertinet justitiam facere, licet etiam id quod dicitur, sit iniquum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut eorum quæ per artem exterius sunt, quædam ratio in mente artificis præexistit, quæ dicitur regula artis; ita etiam illius operis justitiam quod ratio determinat, quædam ratio præexistit in mente, quasi quædam prudentiæ regula: & hoc fit in scriptum redigatur, vocatur *lex*: est enim lex secundum Isidorum (Lib. V. Etym. cap. 111.) *constitutio scripta*; & ideo lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliquis ratio juris.

Ad tertium dicendum, quod quia justitia æqualitatem importat, Deo autem non possumus æquivalere recompensare; inde est quod *justum* secundum perfectam rationem non possumus reddere Deo: & propter hoc non dicitur proprie *ius* lex divina, sed *fas*, quia videlicet sufficit Deo ut impleamus quod possumus. Justitia tamen ad hoc tendit ut homo, quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subjiciens.

### ARTICULUS II.

Utrum jus convenienter dividatur in jus naturale, & jus positivum.

Inf. quæst. LX. art. 5. corp. & 1. 2. quæst. xcvi. art. 4. corp. & V. Ethic. lect. 12.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod jus non convenienter dividatur in jus naturale, & jus positivum. Illud enim quod est naturale, est immutabile, & idem est apud omnes. Non autem invenitur in rebus humanis aliquid tale: quia omnes regulæ juris humani in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem ubique. Ergo non est aliquid jus naturale.

2. Præterea, Illud dicitur esse *positivum* quod ex voluntate humana procedit. Sed non ideo aliquid est justum, quia à voluntate humana procedit: aliquo modo voluntas hominis iniusta esse non potest. Ergo cum *justum* sit idem quod *ius*, videtur quod nullum sit jus positivum.

3. Præterea, Jus divinum non est jus naturale, cum excedat naturam humanam: similiter etiam non est jus positivum, quia non

innitur auctoritati humane, sed auctoritati divine. Ergo inconvenienter dividitur jus per naturale, & positivum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. vi. in princ.) quod *positivi iusti hoc quidem naturale est, hoc autem legale, id est lege positum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) *ius*, sive *justum* est aliquid opus adæquatum alteri secundum aliquem æqualitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adæquatum. Uno quidem modo ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat, ut tantumdem recipiat; & hoc vocatur jus naturale.

Alio modo aliquid est adæquatum, vel commensuratum alteri ex conditio, sive ex communi placito, quando, scilicet aliquis reputat se contentum, si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter: uno modo per aliquod privatum conditum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas; alio modo ex conditio publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adæquatum, & commensuratum alteri; vel cum hoc ordinarit Princeps; qui curam populi habet, & ejus personam gerit; & hoc dicitur jus positivum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod est naturale habent naturam immutabilem, oportet quod sit semper, & ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis: & ideo id quod naturale est homini, potest aliquando deficere: sicut naturalem æqualitatem habet ut deponenti depositum reddatur; & 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 perverfam voluntatem habens, male eo utatur: ut puta si furiosus, vel hostis reipublice arma deposita repositat.

Ad secundum dicendum, quod voluntas humana ex communi conditio potest aliquid facere justum in his quæ secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem justitiam: & in his habet locum jus positivum. Unde Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. vi. in princ.) quod *legale justum est quod ex principio quidem nihil differt sic, vel aliter; quando autem ponitur, differt.* Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad jus naturale, non potest voluntate humana fieri justum; puta si statuatur quod liceat furari, vel adulterium committere. Unde dicitur Isa. x. 1. *Propter quod cadunt leges iniquas.*

Ad tertium dicendum, quod jus divinum dicitur quod divinitus promulgatur: & hoc quidem partim est de his quæ sunt naturaliter



Ad primum ergo dicendum, quod illa vitia, quæ dicitur opponuntur prudentiæ manifestata contrarietate, non ita pertinent ad injuriam, sicut executio alicujus: & ideo non ita prohibentur in lege sicut fraus, & dolus, quæ ad injuriam pertinent.

Ad secundum dicendum, quod omnis dolus, vel fraus, commissa in his, quæ ad injuriam pertinent, potest intelligi esse prohibita Lev. XXI. in prohibitione calumniæ. Præcipue autem solet fraus exerceri, & dolus in emptione, & venditione, secundum illud Eccli. xxxi. 28. *Non justificabitur campo à peccato labiorum.* Propter hoc specialiter præceptum prohibitorium datur in lege de fraude circa emptiones, & venditiones commissa.

Ad tertium dicendum, quod omnia præcepta de actibus justitiæ in lege data pertinent ad executionem prudentiæ, sicut & præcepta prohibitiva data de furto, calumnia, & fraudulenta venditione pertinent ad executionem alicujus.

### QUÆSTIO LVII.

De justitia.

In quantum articulus divisus.

Consequenter post prudentiam considerandum est de justitia: circa quam quadruplex consideratio occurrit. Prima est de justitia. Secunda de partibus ejus. Tertia de dono ad hoc pertinentibus. Quarta de præceptis ad justitiam pertinentibus.

Circa justitiam vero consideranda sunt quatuor. Primo quidem de jure. Secundo de ipsa justitia. Tertio de injuria. Quarto de iudicio.

Circa primum quaruntur quatuor.

Primo, utrum jus sit obiectum justitiæ.

Secundo, utrum jus convenienter dividatur in jus naturale, & positivum.

Tertio, utrum jus gentium sit idem quod jus naturale.

Quarto, utrum jus dominativum, & patrimonium debeat specialiter distingui.

### ARTICULUS I.

Utrum jus sit obiectum justitiæ.

Inf. quæst. lxx. art. 1. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod jus non sit obiectum justitiæ. Dicit enim Celsus Jurisconsultus (Lib. I. ff. de just. & jure) quod *ius est ars boni, & æqui.* Ars autem non est obiectum justitiæ, sed est per se virtus intellectualis. Ergo jus non est obiectum justitiæ.

(A) Ita mss. & editi passim. Theologi legendum putant denominatur.

2. Præterea, Lex, sicut Isidorus dicit in Lib. V. Etymol. (cap. 111.) *juris est species.* Lex autem non est obiectum justitiæ, sed magis prudentiæ: unde & Philosophus *legis officium* partem prudentiæ ponit (Lib. VI. Ethic. cap. vi. 11. in princ.). Ergo jus non est obiectum justitiæ.

3. Præterea, Justitia principaliter subjicit hominem Deo: dicit enim Augustinus in Lib. de moribus Ecclesiæ (cap. xv. circ. fin.) quod *justitia est amor tantum Deo servienti, & ab hoc bene imperari ceteris quæ homini subiecta sunt.* Sed jus non pertinet ad divina, sed solum ad humana: dicit enim Isidorus in Lib. V. Etymol. (cap. 11.) quod *fas lex divina est, jus autem lex humana.* Ergo jus non est obiectum justitiæ.

Sed contra est quod Isidorus dicit in eodem Libro (cap. 111.) quod *ius dictum est, quia est justum.* Sed *justum est obiectum justitiæ:* dicit enim Philosophus in V. Ethic. (cap. 1. circ. princ.) quod *omnes talem habitum volunt dicere justitiam, à quo operatio justorum sunt.* Ergo jus est obiectum justitiæ.

Respondeo dicendum, quod justitiæ 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 æquuntur, *justari*; æqualitas autem ad alterum est. Alia autem virtutes perscrutant homines solum in his quæ ei conveniunt secundum seipsum.

Sic ergo illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium obiectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem; rectum vero quod est in opere justitiæ, etiam præter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alium. Illud enim in opere nostro dicitur esse justum quod respondet secundum aliquam æqualitatem alteri, puta recompensatio mercedis debita pro servitio impenso. Sic ergo justum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem justitiæ, ad quod terminatur actio justitiæ, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum, nisi secundum quod aliquo modo sit ab agente. Et propter hoc specialiter justitiæ præ aliis virtutibus (a) determinatur secundum se obiectum, quod vocatur *justum*: & hoc quidem est jus.

Unde manifestum est quod jus est obiectum justitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod consuetudo est quod nomina à sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda; sicut nomen medicinæ impositum est primo ad significandum remedium quod præstat infirmo ad

sanandum; deinde tractum est ad significandum artem qua hoc fit. Ita etiam hoc nomen *ius* primo impositum est ad significandum ipsam rem justam; postmodum autem est derivatum ad artem qua cognoscitur quid sit justum; & ulterius ad significandum locum in quo jus redditur, sicut dicitur aliquis *comparare in iure*; & ulterius dicitur etiam, quod jus redditur ab eo ad cuius officium pertinet justitiam facere, licet etiam id quod dicitur, sit iniquum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut eorum quæ per artem exterius sunt, quædam ratio in mente artificis præexistit, quæ dicitur regula artis; ita etiam illius operis justitiam quod ratio determinat, quædam ratio præexistit in mente, quasi quædam prudentiæ regula: & hoc fit in scriptum redigatur, vocatur *lex*: est enim lex secundum Isidorum (Lib. V. Etym. cap. 111.) *constitutio scripta*; & ideo lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliquis ratio juris.

Ad tertium dicendum, quod quia justitia æqualitatem importat, Deo autem non possumus æquivalere recompensare; inde est quod *justum* secundum perfectam rationem non possumus reddere Deo: & propter hoc non dicitur proprie *ius* lex divina, sed *fas*, quia videlicet sufficit Deo ut impleamus quod possumus. Justitia tamen ad hoc tendit ut homo, quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subjiciens.

### ARTICULUS II.

Utrum jus convenienter dividatur in jus naturale, & jus positivum.

Inf. quæst. lxx. art. 5. corp. & 1. 2. quæst. xcvi. art. 4. corp. & V. Ethic. lect. 12.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod jus non convenienter dividatur in jus naturale, & jus positivum. Illud enim quod est naturale, est immutabile, & idem est apud omnes. Non autem invenitur in rebus humanis aliquid tale: quia omnes regule juris humani in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem ubique. Ergo non est aliquid jus naturale.

2. Præterea, Illud dicitur esse *positivum* quod ex voluntate humana procedit. Sed non ideo aliquid est justum, quia à voluntate humana procedit; aliquo modo voluntas hominis iniusta esse non potest. Ergo cum *justum* sit idem quod *ius*, videtur quod nullum sit jus positivum.

3. Præterea, Jus divinum non est jus naturale, cum excedat naturam humanam; similiter etiam non est jus positivum, quia non

innitur auctoritati humane, sed auctoritati divine. Ergo inconvenienter dividitur jus per naturale, & positivum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. vi. 11. in princ.) quod *positivi iusti hoc quidem naturale est, hoc autem legale, id est lege positum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) *ius*, sive *justum* est aliquid opus adæquatum alteri secundum aliquem æqualitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adæquatum. Uno quidem modo ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat, ut tantumdem recipiat; & hoc vocatur jus naturale.

Alio modo aliquid est adæquatum, vel commensuratum alteri ex conditio, sive ex communi placito, quando, scilicet aliquis reputat se contentum, si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter: uno modo per aliquod privatum conditum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas; alio modo ex conditio publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adæquatum, & commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat Princeps; qui curam populi habet, & ejus personam gerit; & hoc dicitur jus positivum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod est naturale habent naturam immutabilem, oportet quod sit semper, & ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis; & ideo id quod naturale est homini, potest aliquando deficere: sicut naturalem æqualitatem habet ut deponenti depositum reddatur; & 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 pervertam voluntatem habens, male eo utatur; ut puta si furiosus, vel hostis reipublice arma deposita repositat.

Ad secundum dicendum, quod voluntas humana ex communi conditio potest aliquid facere justum in his quæ secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem justitiam; & in his habet locum jus positivum. Unde Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. vi. 11. in princ.) quod *legale justum est quod ex principio quidem nihil differt sic, vel aliter; quando autem ponitur, differt.* Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad jus naturale, non potest voluntate humana fieri justum; puta si statuatur quod liceat furari, vel adulterium committere. Unde dicitur Isa. x. 1. *Præ qui cavent legem iniquam.*

Ad tertium dicendum, quod jus divinum dicitur quod divinitus promulgatur; & hoc quidem partim est de his quæ sunt naturaliter

## ARTICULUS VI. 323

Utrum *justitia*, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute.

1. 2. quæst. LX. art. 3. ad 2. & art. 7. corp. & III. dist. IX. quæst. 1. art. 1. quæst. 2. corp. & V. Ethic. lect. 2. fin.

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod *justitia*, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute. Dicit enim Philosophus in V. Ethic. (cap. 1. in fin.) quod *virtus*, & *justitia legalis est eadem equi virtuti, esse autem non est idem*. Sed illa quæ differunt solum secundum esse, vel secundum rationem, non differunt secundum essentiam. Ergo *justitia est idem secundum essentiam cum omni virtute*.

2. Præterea. Omnis virtus quæ non est idem per essentiam cum omni virtute, est pars virtutis. Sed *justitia prædicta, ut ibidem Philosophus dicit, non est pars virtutis, sed tota virtus*. Ergo prædicta *justitia 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 temperantiae, etiam si actus ejus ordinetur ad bonum divinum. Sed ad *justitiam legalem pertinet quod actus omnium virtutum ordinentur ad altiorem finem, id est ad bonum commune multitudinis, quod præeminet bono unius singularis personæ*. Ergo videtur quod *justitia legalis essentialiter sit omnis virtus*.

4. Præterea. Omne bonum patris ordinabile est ad bonum totius; unde si non ordinatur in illud, videtur esse vanum, & frustra. Sed illud quod est secundum virtutem, non potest esse hujusmodi. Ergo videtur quod nullus actus possit esse aliquis virtutis, qui non pertineat ad *justitiam generalem, quæ ordinat in bonum commune*: & sic videtur quod *justitia generalis sit idem in essentia cum omni virtute*.

Sed contra est quod dicit Philosophus in V. Ethic. (cap. 1. paulo ante fin.) quod *multi in propriis quidem possunt virtute uti, in his autem que ad alterum sunt, non possunt*: & in III. Polit. (cap. 111. ante med.) dicit, quod *non est simpliciter eadem virtus boni civis, & boni civis*. Sed virtus boni civis est *justitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune*. Ergo non est eadem *justitia generalis cum virtute communi, sed una potest esse alia haberi*.

Respondet dicendum, quod generale dicitur aliquid dupliciter. Uno modo per præ-

dicatorem; sicut *animal* est generale ad hominem, & equum, & ad alia hujusmodi: & hoc modo generale oportet quod sit idem essentialiter cum his ad quæ est generale: quia genus pertinet ad essentiam speciei, & cadit in definitione ejus. Alio modo dicitur aliquid generale secundum virtutem, sicut causa universalis est generalis ad omnes suos effectus, vel Sol ad omnia corpora, quæ illuminantur, vel immutantur per virtutem ipsius: & hoc modo generale non oportet quod sit idem in essentia cum his ad quæ est generale: quia non est eadem essentia cause, & effectus.

Hoc autem modo, secundum prædicta (art. 5. huj. quæst.) *justitia 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 commune*. Sicut ergo caritas, quæ respicit bonum divinum ut proprium objectum, est quedam specialis virtus secundum suam essentiam; ita etiam *justitia legalis est quedam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium objectum*. Et sic est in principe principaliter, & quasi architectonice; in subditis autem secundario, & quasi administrative.

Potest tamen quælibet virtus, secundum quod a prædicta virtute (speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem) ordinatur ad bonum commune, dicitur *justitia legalis*: & hoc modo loquendi *justitia legalis est idem in essentia cum omni virtute; differret autem ratione*. Et hoc modo loquitur Philosophus.

Unde patet responsio ad primum, & secundum.

Ad tertium dicendum, quod etiam illa ratio secundum hunc modum procedit de *justitia legali, secundum quod virtus imperata a justitia legali, justitia legalis dicitur*.

Ad quartum dicendum, quod quælibet virtus secundum propriam rationem ordinat actum suum ad proprium finem illius virtutis: quod autem ordinatur ad ulteriorem finem sive semper, sive aliquando, hoc non habet ex propria ratione; sed oportet esse aliam superiorem virtutem, a qua in illud finem ordinatur: & sic oportet esse unam virtutem superiorem, quæ ordinet omnes virtutes in bonum commune, quæ est *justitia legalis, & est alia per essentiam ab omni virtute*.

## ARTICULUS VII. 324

Utrum sit aliqua *justitia particularis præter justitiam generalem*.

Sup. art. 5. & 6. huj. quæst. LX. art. 1. & 1. 2. quæst. LX. art. 3. & V. Ethic. lect. 1. 2. & 3.

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua *justitia particularis præter justitiam generalem*. In virtutibus enim nihil est superfluum, sicut nec in natura. Sed *justitia generalis sufficienter ordinat hominem circa omnia quæ ad alterum sunt*. Ergo non est necessaria aliqua *justitia particularis*.

2. Præterea. Unum, & multa non diversificant speciem virtutis. Sed *justitia legalis ordinat hominem ad alterum, secundum ea quæ ad multitudinem pertinent, ut ex prædictis patet (art. 5. & 6. huj. quæst.)*. Ergo non est alia species *justitiæ* quæ ordinat hominem ad alterum in his quæ pertinent ad unam singularem personam.

3. Præterea. Inter unam singularem personam, & multitudinem civitatis media est multitudo domestica. Si ergo est *justitia alia particularis per comparationem ad unam personam præter justitiam generalem, pari ratione debet esse alia justitia æconomica, quæ ordinat hominem ad bonum commune unius familie; quod quidem non dicitur, Ergo nec aliqua particularis justitia est præter justitiam legalem*.

Sed contra est quod Chrysostomus super illud Matth. v. *Beati qui esuriant, & sitiant justitiam*, dicit (hom. xv. inter princ. & med.) „*Justitiam autem dicit vel universalem virtutem, vel particularem, avaritiæ, contrariam*.”

Respondet dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) *justitia legalis non est essentialiter omnis virtus; sed oportet præter justitiam 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 *justitiam legalem* oportet esse aliquas virtutes particulares, quæ ordinant hominem in seipso, puta temperantiam, & fortitudinem; ita etiam præter *justitiam legalem* oportet esse particularem quamdam *justitiam, quæ ordinat hominem circa ea quæ sunt ad alteram singularem personam*.

Ad primum ergo dicendum, quod *justitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quæ sunt ad alterum; quantum ad commune quidem bonum, immediate; quantum autem ad bonum unius singularis personæ, me-*

diat. Et ideo oportet esse aliquam particularem *justitiam, quæ immediate ordinat hominem ad bonum alterius singularis personæ*.

Ad secundum dicendum, quod bonum commune civitatis, & bonum singulare unius personæ non differunt solum secundum materiam, & paucum sed secundum formalem differentiam. Alia enim est ratio boni communis, & boni singularis, sicut alia est ratio totius, & partis. Et ideo Philosophus in I. Polit. (cap. 1. circ. princ.) dicit, quod *non bene dicuntur qui dicunt civitatem, & domum, & alia hujusmodi differre solum multitudine, & paucitate, & non specie*.

Ad tertium dicendum, quod domestica multitudo secundum Philosophum in I. Polit. (cap. 111.) distinguitur secundum tres conjugationes, scilicet uxoris & viri, patris & filii, domini & servi, quorum personarum una est quasi aliquid alterius. Et ideo ad hujusmodi personam non est simpliciter *justitia, sed quedam justitiæ species, scilicet æconomica, ut dicitur in V. Ethic. (cap. vi. & ult. in fin.)*

## ARTICULUS VIII. 325

Utrum *justitia particularis habeat materiam specialem*.

1. 2. quæst. LX. art. 2. corp. & III. dist. XXXII. quæst. 11. art. 2. quæst. 3. & II. Ethic. lect. 8.

**A**D octavum sic proceditur. Videtur quod *justitia particularis non habeat materiam specialem*. Quia super illud Genes. 17. *Evangelium quatuor ipse est Euphrates*, dicit Glossa (ord. Aug. Lib. II. de Gen. cont. Man. cap. xi.), *Euphrates ter frangit* interpretatur; nec dicitur contra „quos vadat, quia *justitia ad omnes animas, partes pertinet*.” Hoc autem non esset, si haberet materiam specialem, quia quælibet materia ad aliquam specialem potentiam pertinet. Ergo *justitia particularis non habet materiam specialem*.

2. Præterea, Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Qu. (quæst. LXI.) quod *quatuor sunt animæ virtutes, quibus in hac vita spiritaliter virtus scilicet temperantia, prudentia, fortitudo, & justitia; & dicit, quod quarta est justitia, qua per omnes dispensatur*. Ergo *justitia particularis, quæ est una de quatuor virtutibus cardinalibus, non habet specialem materiam*.

3. Præterea. *Justitia dirigit hominem sufficienter in his quæ sunt ad alterum*. Sed per omnia quæ sunt hujus vite, homo potest ordinari ad alterum. Ergo materia *justitiæ est generalis, & non specialis*.

Sed contra est quod Philosophus in V. Ethic. (cap. 11. a med.) ponit *justitiam particularem cir-*

Duodecimo, utrum iustitia sit præcipua in  
ter omnes virtutes morales.

## ARTICULUS I. 318

Utrum convenienter definiatur iustitia, quod est  
perpetua, & constant voluntas sui sui  
unicuique tribuens.

IV. dist. xxxi. quest. 111. art. 1. ad 3. &  
ver. quest. 1. art. 5. ad 12.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod  
inconvenienter definiatur à jurisperitis.  
(Lib. X. ff. de just. & iure) quod iustitia est  
perpetua, & constant voluntas sui sui unicuique  
tribuens. Iustitia enim secundum Philosophum  
in V. Ethic. (cap. 1. à princ.) est habitus à  
quo sunt aliqui operativi iustorum, & qui operatur,  
& volunt iusta. Sed voluntas nominat  
potentiam, vel etiam actum. Ergo inconveni-  
enter iustitia dicitur esse voluntas.

2. Præterea. Rectitudo voluntatis non est  
voluntas: alioquin si voluntas esset sua rectitudo,  
sequeretur quod nulla voluntas esset  
perverta. Sed secundum Anselmum in Lib. de  
veritate (cap. xiiii. cir. princ.) iustitia est  
rectitudo. Ergo iustitia non est voluntas.

3. Præterea. Sola Dei voluntas est perpe-  
tua. 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, perpe-  
tuum, & constant.

5. Præterea. Reddere jus unicuique pertinet  
ad Principem. Ergo si iustitia sit unicuique jus  
suum tribuens, sequitur quod iustitia non sit  
nisi in Principe: quod est inconveniens.

6. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de  
moribus Ecclesiæ (cap. xv. cir. fi.) quod iustitia  
est amor Dei tantum serviens. Non ergo reddi  
t 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 (a) definiatur per actum bonum circa  
proprium materiam virtutis. Est autem iustitia  
proprie circa ea quæ ad alterum sunt, sicut cir-  
ca propriam materiam, ut infra patebit (art.  
seq.) Et ideo actus iustitiæ per comparationem  
nem ad propriam materiam, & objectum tan-  
gitur, cum dicitur: *sui sui unicuique tribuens*:  
quia, ut Hieronymus dicit in Lib. X. Etymol. (ad

(a) In a cum nisi prioribus editis passim. A. definiatur per actum bonum qui est circa ea quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam virtutis. Est autem iustitia præcipue circa ea & deest argumentum. Sed contra in omnibus codicibus, & editionibus. Theologi in suis observationibus sup-  
pleni: Sed contra est auctoritas jurisperitorum.

lit I.) *iustus dicitur quia jus custodit.*

Ad hoc autem quod aliquis actus circa  
quamcumque materiam sit virtuosus, requiritur  
quod sit voluntarius, & quod sit stabilis &  
firmus: quia Philosophus dicit in II. Ethic.  
(cap. iv. ante med.) quod ad virtutis actum  
requiritur primo quidem quod operetur sciens,  
secundo autem quod eligens, & propter debitam  
finem: tertio quod immobiliter operetur. Primum  
autem horum includitur in secundo: quia  
quod per ignorantiam agitur, est involuntarium,  
ut dicitur in III. Ethic. (cap. 1. cir. med.)  
Et ideo in definitione iustitiæ primo ponitur vol-  
untas, ad ostendendum quod actus iustitiæ  
debet esse voluntarius; additur autem de constan-  
tia, & perpetuitate, ad designandam actus  
firmitatem.

Et ideo prædicta definitio est completa  
definitio iustitiæ: nisi quod actus ponitur  
pro habitu, qui per actum specificatur: habi-  
tus enim ad actum dicitur. Et si quis vel-  
let eam indebitam formam definitionis re-  
ducere, posset sic dicere, quod iustitia est ha-  
bitus secundum quem aliquis constant, & perpetua  
voluntate sui sui unicuique tribuit. Et quasi est  
eadem definitio cum ea quam Philosophus ponit  
in V. Ethic. (cap. v. à med.) dicens, quod  
iustitia est habitus secundum quem aliquis dicitur  
operativus secundum electionem iusti.

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 Joan.  
(tract. lxxix. paulo à princ.) quod *fidem esse  
credere quod non videt.*

Ad secundum dicendum, quod neque  
etiam iustitia est essentialiter rectitudo, sed  
causaliter tantum: est enim habitus secundum  
quem aliquis recte operatur, & vult.

Ad tertium dicendum, quod voluntas po-  
test dici perpetua dupliciter. Uno modo ex  
parte ipsius actus, qui perpetuo durat: & sic  
sollus Dei voluntas est perpetua. Alio modo ex  
parte objecti, quia scilicet aliquis vult perpe-  
tuo facere aliquid: & hoc requiritur ad ratio-  
nem 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 per-  
petuo, & in omnibus iustitiam conservandi.

Ad quartum dicendum, quod quia perpe-  
tuum non accipitur secundum durationem per-  
petuam actus voluntatis, non superflue addit-  
ur constanti; ut sicut per hoc quod dicitur

perpetua voluntas, designatur quod aliquis gerat  
in proposito perpetuo iustitiam conserva-  
ndi; ita etiam per hoc quod dicitur *constans*,  
designatur quod in hoc proposito fir-  
miter perseveret.

Ad quintum dicendum, quod iudex reddi-  
t quod suum est per modum imperantis,  
& dicentis, quia iudex est *iustum animatum*,  
& princeps est *vobis iusti*, ut dicitur in V. Ethic.  
(cap. iv. & vi.) sed subditi reddunt quod  
suum est unicuique per modum executionis.

Ad sextum dicendum, quod, sicut in dile-  
ctione Dei includitur dilectio proximi, ut  
supra dictum est (quest. xxv. art. 1.) ita etiam  
in hoc quod homo servit Deo, includitur  
quod unicuique reddat quod debet.

## ARTICULUS II. 319

Utrum iustitia semper sit ad alterum.

Sup. quest. lvi. art. 4. & inf. art. 8. cor. &  
ad 1. & ver. quest. 11. art. 7. ad 12.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod  
iustitia non semper sit ad alterum. Dicit  
enim Apostolus ad Rom. 11. 22. quod iustitia  
Dei est per fidem Jesu-Christi. Sed fides non  
dicitur per comparationem unius hominis ad  
alterum. Ergo neque iustitia.

2. Præterea. Secundum Augustinum in  
Lib. de moribus Ecclesiæ (cap. xv. cir. med.)  
ad iustitiam pertinet, ob hoc quod servit Deo,  
bene imperare ceteris que homini sunt subiecta.  
Sed appetitus sensitivus est homini subiectus,  
ut patet Genes. 1. 7. ubi dicitur: *Subter te  
erit appetitus ejus*, scilicet peccati, & tu do-  
minaberis illius. Ergo ad iustitiam pertinet do-  
minari proprio appetitui; & sic erit iustitia  
ad seipsum.

3. Præterea. Iustitia Dei est æterna. Sed  
nihil aliud est Deo coæternum. Ergo de ratio-  
ne 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  
Proverb. xi. 5. *Iustitia simpliciter dirigit  
viam ejus*. Ergo iustitia non est solum circa  
ea quæ sunt ad alterum, sed etiam circa ea  
quæ sunt ad seipsum.

Sed contra est quod Tullius dicit in I. de  
offic. (in tit. de iustitia) quod iustitia ea ratio  
est qua societas hominum inter ipsos, & vitæ com-  
munitas continetur. Sed hoc importat respectum  
ad alterum. Ergo iustitia est solum circa  
ea quæ sunt ad alterum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra  
dictum est (quest. præc. art. 1. & 2.) cum no-

men iustitiæ æqualitatem importet, ex sua ratio-  
ne iustitiæ habet quod sit ad alterum: nihil enim est sibi æquale, sed alteri.

Et quia ad iustitiam pertinet actus huma-  
nos rectificare, ut dictum est (quest. lvi. art. 1. & 2. quest. cxiii. art. 1.) neces-  
se est quod æqualitas ista quam requirit iustitia,  
sit diversorum agere potentiam. Actio-  
nes autem sunt suppositorum, & totorum,  
non autem proprie loquendo partium, & forma-  
rum, seu potentialium: non enim proprie  
dicitur, quod manus percutiat, sed homo  
per manum; neque proprie dicitur, quod calor  
calefaciat, sed ignis per calorem; secun-  
dum tamen similitudinem quamdam hæc di-  
cuntur. Iustitia ergo proprie dicta requirit di-  
versitatem suppositorum: & ideo non est nisi  
unius hominis ad alium.

Sed secundum similitudinem accipiuntur  
in uno & eodem homine diversa principia actio-  
num, quasi diversa agentia, sicut ratio, &  
irascibilis, & concupiscibilis: & ideo meta-  
phorice in uno, & eodem homine dicitur  
esse iustitia, secundum quod ratio imperat  
irascibilis, & concupiscibilis, & secundum  
quod hæc obediunt rationi, & universaliter  
secundum quod unicuique parti hominis at-  
tribuitur quod ei convenit. Unde Philosophus  
in V. Ethic. (cap. ult.) hanc iustitiam appel-  
lat *secundum metaphoram dictam*.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia  
quæ sit per fidem in nobis, est per quam  
iustificatur impius: quæ quidem in ipsa de-  
bita ordinatione partium anime consistit, sicut  
supra dictum est (1. 2. quest. cxiii. art. 1.)  
cum de iustificatione impij ageretur. Hoc  
autem pertinet ad iustitiam metaphorice dic-  
tam, quæ potest inveniri etiam in aliquo soli-  
tariam vitam agente.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod iustitia Dei  
est ad æterno secundum voluntatem, & pro-  
positum æternum; & in hoc præcipue iustitia  
consistit: quamvis secundum effectum non sit  
ab æterno, quia nihil est Deo coæternum.

Ad quartum dicendum, quod actiones quæ  
sunt hominis ad seipsum, sufficienter rectifi-  
cantur rectificariis passionibus per alias virtu-  
tes morales; sed actiones quæ sunt ad alterum,  
indigent speciali rectificatione, non solum  
per comparationem ad agentem, sed  
etiam per comparationem ad eum ad quem  
sunt. Et ideo circa eas est specialis virtus, quæ  
est iustitia.

ARTICULUS III. 310

Utrum iustitia sit virtus.

V. Eth. lect. 2. & 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit virtus. Dicitur enim Luc. xxi. 10. Cum feceritis omnia que precepta sunt vobis, dicitur: Servi inuites sumus, quod debemus facere, scimus. Sed non est inuisile facere opus virtutis: dicit enim Ambrosius in II. de offic. (cap. vi. circ. princ.) Utilitatem non pecuniarii lucri assinationem dicimus, sed acquisitionem pietatis. Ergo facere quod quis debet facere, non est opus virtutis. Est autem opus iustitiae. Ergo iustitia non est virtus.

Præterea. Quod sit ex necessitate non est meritum. Sed reddere alicui quod suum est, quod pertinet ad iustitiam, est necessitas: Ergo non est meritum. Adibus autem virtutis meremur. Ergo iustitia non est virtus.

Præterea. Omnis virtus moralis est circa agibilia. Ea autem que exterius constituuntur, non sunt agibilia, sed factibilia, ut patet per Philosophum in IX. Metaph. (text. 16.) Cum ergo ad iustitiam pertineat exterius facere aliquid opus secundum se iustum, videtur quod iustitia non sit virtus moralis.

Sed contra est quod Gregorius dicit in II. Moral. (cap. xxvi. parum à princ.) quod in quatuor virtutibus, scilicet temperantia, prudentia, fortitudine, & iustitia, tota boni operis structura consistit.

Respondetur dicendum, quod virtus humana est que bonum reddit actum humanum, & ipsum hominem bonum facit: quod quidem convenit iustitiae. 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: & ut Tullius dicit in I. de offic. (in tit. de iustitia circ. princ.) ex iustitia præcipue viri boni nominatur: unde, sicut ibidem dicit, in ea virtuti splendore est maximus.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis facit quod debet, non asserit utilitatem lucri et cui facit quod debet, sed solum abstinet à damno eius: sibi tamen facit utilitatem, in quantum spontanea, & prompta voluntate facit illud quod debet: quod est virtuosè agere. Unde dicitur Sap. viii. 7. quod sapientia Dei sobrietatem, & iustitiam docet, prudentiam, & virtutem; quibus in vita nihil est utilius hominibus, scilicet virtuosis.

Ad secundum dicendum, quod duplex est necessitas. Una coactionis: & hæc quia re-

pugnat 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: & talis necessitas non excludit rationem meriti, in quantum aliquis hoc quod sic est necessarium, voluntarie agit; excludit tamen gloriam supererogationis, secundum illud I. ad Cor. ix. 6. Si evangelizaveris, non est tibi gloria: & necessitas enim tibi incumbit.

Ad tertium dicendum, quod iustitia non consistit circa exteriores res, quantum ad hoc quod est facere; quod pertinet ad artem; sed quantum ad hoc quod utitur eis ad alterum.

ARTICULUS IV. 311

Utrum iustitia sit in voluntate sicut in subiecto.

III. dist. xxxiii. quæst. vi. art. 4. quæst. 5. & vi. quæst. 1. art. 5. corp. fin. & V. Ethic. lect. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit in voluntate sicut in subiecto. Iustitia enim quandoque voluntas dicitur. Sed voluntas non est voluntatis, sed intellectus. Ergo iustitia non est in voluntate sicut in subiecto.

Præterea. Iustitia est circa ea que sunt ad alterum. Sed ordinare aliquid ad alterum est rationis. Iustitia ergo non est in voluntate sicut in subiecto, sed magis in ratione.

Præterea. Iustitia non est virtus intellectualis, cum non ordinetur ad cognitionem: unde reliquitur quod sit virtus moralis. Sed subiectum virtutis moralis est rationale participationem, quod est irascibile, & concupiscibile, ut patet per Philosophum in I. Ethicor. (cap. ult.) Ergo iustitia non est in voluntate sicut in subiecto; sed magis in irascibili, & concupiscibili.

Sed contra est quod Anselmus dicit (Lib. de verit. cap. xiiii. parum à princ.) quod iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata.

Respondetur dicendum, quod illa potentia est subiectum virtutis ad cuius potentiam actum rectificandum virtus ordinatur. Iustitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoscitivum: non enim dicitur iusti ex hoc quod rectè aliquid cognoscimus. Et ideo subiectum iustitiæ non est intellectus, vel ratio, que est potentia cognoscitiva.

Sed quia iusti in hoc dicimur quod aliquid rectè 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, que est in ratione; & appetitus sensitivus

consequens apprehensionem sensus qui dividitur per irascibilem, & concupiscibilem, ut in I. habitum est (quæst. lxxxii. art. 2.) 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 irascibili, vel concupiscibili, sed solum in voluntate. Et ideo Philosophus (Lib. V. Ethic. cap. i. à princ.) definit iustitiam per actum voluntatis, ut ex supra dictis patet (art. i. huius quæst.)

Ad primum ergo dicendum, quod quia voluntas est appetitus rationalis, ideo rectitudo rationis, que veritas dicitur, voluntariè impressa propter propinquitatem ad rationem nomen retinet veritatis: & inde est quod quandoque iustitia veritas vocatur.

Ad secundum dicendum, quod voluntas fertur in suum obiectum consequenter ad apprehensionem rationis: & ideo quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad alterum: quod pertinet ad iustitiam.

Ad tertium dicendum, quod rationale per participationem non solum est irascibile, & concupiscibile, sed omnino appetitivum, ut dicitur in I. Ethic. (cap. ult.) quia omnis appetitus obedit rationi. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas: & ideo voluntas potest esse subiectum virtutis moralis.

ARTICULUS V. 312

Utrum iustitia sit virtus generalis.

Inf. quæst. lxx. art. 1. & 2. quæst. lxx. art. 3. & V. Eth. lect. 1. 2. & 3.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit virtus generalis. Iustitia enim dividitur aliis virtutibus, ut patet Sap. viii. 7. Sobrietatem, & iustitiam docet, prudentiam, & virtutem. Sed generale non dividitur, seu connumeratur speciebus sub illo generali contentis. Ergo iustitia non est virtus generalis.

Præterea. Sicut iustitia ponitur virtus cardinalis, ita etiam temperantia, & fortitudo. Sed temperantia, vel fortitudo non ponitur virtus generalis. Ergo neque iustitia debet aliquo modo poni virtus generalis.

Præterea. Iustitia est semper ad alterum, ut supra dictum est (art. 2. huius quæst.) Sed peccatum quod est in proximum, non potest esse peccatum generale, sed dividitur contra peccatum quod peccat homo contra seipsum. T. Op. Tom. III.

[a] Ad deest quantum,

sum. Ergo etiam neque iustitia est virtus generalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. 1. à med.) quod iustitia est omnis virtus.

Respondetur dicendum, quod iustitia, sicut dictum est (art. 2. hu. quæst.) 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 ergo 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 & quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc ergo 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 (1. 2. quæst. xc. art. 2.) inde est quod talis iustitia predicto modo generalis dicitur iustitia legalis, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia dividitur, seu connumeratur aliis virtutibus, non in quantum est generalis, sed in quantum est specialis virtus, ut infra dicitur (art. 7. & 12. huius quæst.)

Ad secundum dicendum, quod temperantia, & fortitudo sunt in appetitu sensitivo, id est in concupiscibili, & irascibili. Huiusmodi autem vires sunt appetitive quorundam bonorum particularium, sicut & 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.

Ad tertium dicendum, quod illa que sunt ad seipsum, sunt ordinabilia ad alterum, præcipue (a) quantum ad bonum commune. Unde & iustitia legalis, secundum quod ordinat ad bonum commune, potest dici virtus generalis; & eadem ratione iniustitia potest dici peccatum commune: unde dicitur I. Joan. 1. 11. 4. quod omne peccatum est iniquitas.

Mm 3 AR

justa, sed tamen eorum iustitia homines laet: partim autem de his quæ sunt iusta institutione divina. Unde etiam jus divinum per hæc duo distingui potest, sicut & jus humanum: Sicut enim in lege divina quedam præcepta, quia bona; & prohibita quia mala: quedam vero bona, quia præcepta; & mala, quia prohibita.

## ARTICULUS III. 316

*Utrum jus gentium sit idem cum jure naturali.*

*1. 2. quæst. xcv. art. 4. ad 1. & V. Ethic. lib. 12. fin.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod jus gentium sit idem cum jure naturali. Non enim omnes homines conveniunt nisi in eo quod est eis naturale. Sed in jure gentium omnes homines conveniunt: dicit enim Jurisconsultus (Ulpianus Lib. IX. ff. de just. & jure) quod *jus gentium est quo omnes gentes utuntur*. Ergo jus gentium est jus naturale.

2. Præterea. Servitus inter homines est naturalis: quidam enim sunt naturaliter servi; ut Philosophus probat in I. Polit. (cap. 1. 11. & 14.) Sed *servitus pertinet ad jus gentium*, ut Isidorus dicit (Lib. V. Etymol. cap. vii.) Ergo jus gentium est jus naturale.

3. Præterea. Jus, ut dictum est (art. præc.) dividitur per jus naturale, & positivum. Sed jus gentium non est jus positivum: non enim omnes gentes unquam conveniunt ut ex communi conditio aliquid statuerent. Ergo jus gentium est jus naturale.

Sed contra est quod Isidorus dicit (Lib. V. Etym. cap. 14.) quod *jus aut naturale est, aut civile, aut gentium*: & ita jus gentium distinguitur à jure naturali.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicuntur est (art. præc.) *jus*, sive *justum* 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; & parens ad filium, ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum, non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, puta proprietatis possessionem: si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit hujus quam illius; sed si consideretur per res-

(a) Ita Nicolaus, & edit. posteriores ex textu Jurisconsulti. Cod. Alan. Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes homines sive gentes custoditur. Edit. Rom. alioque: Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit id quod apud omnes gentes custoditur, vocaturque jus gentium.

possum ad opportunitatem colendi, & ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quamdam commensurationem ad hoc quod sit unius, & non alterius, ut patet per Philosophum in II. Politic. (cap. 111.) Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo jus quod dicitur naturale, secundum primum modum, commune est nobis, & aliis animalibus.

A jure autem naturali sic dicto recedit jus gentium, ut Jurisconsultus dicit (Lib. I. ff. de just. & jure) quia *illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est*.

Considerare autem aliquid, comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis; & ideo hoc idem est naturale homini secundum rationem naturalem, quæ hoc dicitur. Et ideo dicit Cajus Jurisconsultus (Lib. IX. ff. eod.) *Quod (a) naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes perquam custoditur, vocaturque jus gentium*.

Et per hoc patet responso ad primum.

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 à sapientiori, & illi quod ab hoc juvetur, ut dicitur in I. Polit. (cap. v. circ. fin.) Et ideo servitus pertinet ad jus gentium est naturalis secundo modo, sed non primo modo.

Ad tertium dicendum, quod quia ea quæ sunt juris gentium, naturalis ratio dicitur, puta ex propinquo habentia equitatem, inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit, ut dictum est in auctoritate inducta (in corp. art.)

## ARTICULUS IV. 317

*Utrum debeat specialiter distingui jus patrum, & dominativum.*

*In 1. quæst. LVIII. art. 7. ad 3. & II. dist. XLIV. quæst. 11. art. 1. cor. & V. Ethic. lib. 11.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod non debeat specialiter distingui *jus patrum*, & *dominativum*. Ad justitiam enim pertinet reddere unicuique quod suum est, ut dicit Ambrosius in I. de officiis (cap. xxiv.)

xxiv. cir. fin.) Sed jus est objectum justitiæ, sicut dictum est (art. 1. huj. quæst.) Ergo jus ad unumquemque æqualiter pertinet; & sic non debet distingui specialiter jus patris; & domini.

2. Præterea. Ratio justitiae est lex, ut dictum est (art. 1. huj. quæst. ad 2.) Sed lex respicit commune bonum civitatis, & regni, ut supra habitum est (1. 2. quæst. xc. art. 2.) non autem respicit bonum privarum unius personæ, aut etiam unius familiæ. Non ergo debet esse aliquid speciale *jus*, vel *justum dominativum*, vel *patrum*; cum dominus & pater pertineant ad domum, ut dicitur in I. Politic. (cap. 111. ante med.)

3. Præterea. Multæ aliæ sunt differentiæ graduum in hominibus, ut puta quod quidam sunt milites, quidam sacerdotes, quidam principes. Ergo ad eos debet aliquid speciale jus, vel justum determinari.

Sed contra est quod Philosophus in V. Eth. (cap. vi. cir. fin.) specialiter à justo politico distinguit *dominativum*, & *patrum*, & alia hujusmodi.

Respondeo dicendum, quod *jus*, sive *justum* dicitur per commentationem 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; & inter tales secundum Philosophum in V. Eth. (cap. vi.) est simpliciter justum.

Alio modo dicitur aliquid alterum, non simpliciter, sed quasi aliquid ejus existens; & hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars ejus, ut dicitur in VIII. Eth. (cap. xi. & xii.) & servus est aliquid domini, quia est instrumentum ejus, ut dicitur in I. Pol. (cap. 111. & 14.) Et ideo patris ad filium non est comparatio, sicut ad simpliciter alterum; & propter hoc non est ibi simpliciter justum, sed quoddam *justum*, scilicet *patrum*; & eadem ratione nec inter dominum & servum, sed est inter eos *dominativum justum*.

Uxor autem, quamvis sit aliquid viri, quia comparatur ad eum sicut ad proprium corpus, ut patet per Apostolum ad Eph. v. tamen magis distinguitur à viro quam filius à patre, vel servus à domino: assumitur enim in quamdam socialem vitam matrimonii; & ideo, ut Philosophus dicit (Lib. V. Ethic. cap. vi. in fi.) inter virum, & uxorem plus est de ratione justitiae, quam inter patrem & filium, vel dominum & servum: quia cum vir, & uxor habeant immediatam relationem ad domesticam communitatem, ut patet in I. Polit. (cap. 111. & ult.) ideo inter eos non est etiam simpliciter politicum justum, sed magis justum economicum.

Ad primum ergo dicendum, quod ad justitiam pertinet reddere jus suum unicuique, supposita tamen diversitate unius ad alterum: si quis enim sibi det quod sibi debetur, non proprie vocatur hoc *justum*. Et quia quod est filii, est patris, & quod est servi, est domini; ideo non est proprie justitia patris ad filium, vel domini ad servum.

Ad secundum dicendum, quod filius, in quantum filius, est aliquid patris; & 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 justitia; & propter hoc etiam aliæ 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 justitiae, vel justitiae.

Ad tertium dicendum, quod omnes aliæ diversitates personarum quæ sunt in civitate, habent immediatam relationem ad communitatem civitatis, & ad principem ipsius; & ideo ad eos est *justum* secundum perfectam rationem justitiæ. Distinguitur tamen istud *justum* secundum diversa officia: unde dicitur *jus militare*, vel *jus magistratum*, aut *sacerdotum*, non propter defectum à simpliciter justum, sicut dicitur *jus patrum*, & *dominativum*, sed propter hoc quod unicuique conditioni personæ secundum proprium officium aliquid proprium debetur.

## QUÆSTIO LVIII.

*De justitia,*

*in duodecim articulis divisæ.*

**D**Einde considerandum est de justitia: circa quam quaruntur duodecim.

Primo, quid sit justitia.

Secundo, utrum justitia 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 justitia particularis.

Octavo, utrum justitia particularis habeat propriam materiam.

Nono, utrum sit circa passiones, vel circa operationes tantum.

Decimo, utrum medium justitiæ sit medium rei.

Undecimo, utrum actus justitiæ sit reddere unicuique quod suum est.

circa ea specialiter quae pertinent ad communicationem vitae.

Respondeo dicendum, quod omnia quaecumque rectificari possunt per rationem, sunt materia virtutis moralis, quae definitur per rationem rectam, ut patet per Philosophum in II. Ethic. (cap. 11. & vi.) Possunt autem per rationem rectificari & interiores animae passiones, & exteriores actiones, & res exteriores, quae in usum hominis veniunt. Sed tamen per exteriores actiones, & per exteriores res, quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alterum, secundum autem interiores passiones, consideratur rectificatio hominis in seipso.

Et ideo cum iustitia ordinatur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones, & res, secundum quamdam rationem obiecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia pertinet quidem essentialiter ad unam partem animae: in qua est secundum subiecto, scilicet ad voluntatem; quae quidem movet per suum imperium omnes alias animae partes: & sic iustitia non directe, sed quasi per quamdam redundanciam ad omnes alias animae partes pertinet.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. q. 111. art. 3. & 4.) virtutes cardinales dupliciter accipiuntur: uno modo secundum quod sunt speciales virtutes habentes determinatas materias; alio modo secundum quod significant quosdam generales modos virtutis: & hoc modo loquitur ibi Augustinus: dicit enim, quod prudentia est cognitio rerum appetendarum, & fugiendarum; temperantia est refrenatio cupiditatis ab his quae temporaliter delectant; fortitudo est firmitas animi adversus ea quae temporaliter molesta sunt; iustitia est quae per ceteros diffusivum, dilectio Dei, & proximi, quae scilicet est communis radix totius ordinis ad alterum.

Ad tertium dicendum, quod passiones interiores, quae sunt pars materiae moralis, secundum se non ordinantur ad alterum, quod pertinet ad specialem rationem iustitiae; sed earum effectus sunt ad alterum ordinabiles, scilicet operationes exteriores. Unde non sequitur quod materia iustitiae sit generalis.

## ARTICULUS IX.

326

Utrum iustitia sit circa passiones.

II. dist. xv. quae. 1. art. 1. quae. 2. ad 2.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod iustitia sit circa passiones. Dicit enim Philosophus in II. Ethic. (cap. 111. cir. princ.) quod circa voluptates, & tristitias est moralis virtus. Voluptas autem (id est delectatio) & tristitia sunt passiones quaedam, ut supra habitum est (1. 2. quae. 111. art. 4.) cum de passionibus ageretur. Ergo iustitia, cum sit virtus moralis, erit circa passiones.

2. Praeterea. Per iustitiam rectificantur operationes quae sunt ad alterum. Sed operationes huiusmodi rectificari non possunt, nisi passiones sint rectificatae: quia ex inordinatione passionum provenit inordinatio in praedictis operationibus: propter concupiscentiam enim venerorum proceditur ad adulterium, & propter superfluum amorem proceditur ad furtum. Ergo oportet quod iustitia sit circa passiones.

3. Praeterea. Sicut iustitia particularis est ad alterum, ita etiam iustitia legalis. Sed iustitia legalis est circa passiones: alioquin non se extenderet ad omnes virtutes, quarum quaedam sunt manifeste circa passiones. Ergo iustitia est circa passiones.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V. Eth. (cap. 1. & 11.) quod est circa operationes.

Respondeo dicendum, quod huius questionis veritas ex duobus apparet. Primo quidem ex ipso subiecto iustitiae, quod est voluntas; cuius motus, vel actus non sunt passiones, ut supra habitum est (1. 2. quae. 111. art. 3. & quae. 111. art. 4.) sed solum motus appetitus sensitivi passiones dicuntur: & ideo iustitia non est circa passiones, sicut temperantia, & fortitudo, quae sunt irascibiles, & concupiscibiles, sunt circa passiones. Alio modo ex parte materiae: quia iustitia est circa ea quae sunt ad alterum: non autem per passiones interiores immediate ad alterum ordinantur.

Et ideo iustitia circa passiones non est. Ad primum ergo dicendum, quod non quaelibet virtus moralis est circa voluptates, & tristitias sicut circa materiam, nam fortitudo est circa timores, & audacias; sed omnis virtus moralis ordinatur ad delectationem, & tristitiam, sicut ad quosdam fines consequentes: quia, ut Philosophus dicit in VII. Eth. (cap. xi. in princ.) delectatio, & tristitia est finis principalis, ad quem respicientes, unquamque, hoc quidem malum, hoc autem bonum dicuntur: & hoc modo pertinent etiam ad iustitiam: quia non est iustitia nisi

non

non gaudet iustitia operationibus, ut dicitur in I. Ethic. (cap. vi. 1. 2. ad med.)

Ad secundum dicendum quod operationes exteriores mediae sunt quodammodo inter res exteriores, quae sunt earum materia, & inter passiones interiores, quae sunt earum principia. Contingit autem quandoque esse defectum in uno eorum, sine hoc quod sit defectus in alio; sicut si aliquis furtivum rem alterius non cupiditate habendi, sed voluntate nocendi; vel e converso si aliquis alterius rem concupiscat, quam tamen satiare non velit. Rectificatio ergo operationum, secundum quod ad exteriora terminatur, pertinet ad iustitiam; sed rectificatio earum, secundum quod a passionibus oriuntur, pertinet ad alias virtutes morales, quae sunt circa passiones. Unde exceptionem alienae rei iustitia impedit, in quantum est contra aequalitatem in exterioribus constituendam; liberalitas vero; in quantum 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 iustitiae quam aliarum virtutum moralium.

Ad tertium dicendum, quod bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius, finis est cuiuslibet partium. Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius. Et ideo iustitia legalis, quae ordinatur ad bonum commune, magis se potest extendere ad interiores passiones, quibus homo aequaliter disponitur in seipso, quam iustitia particularis, quae ordinatur ad bonum alterius singularis personae: quamvis iustitia legalis principaliter se extendat ad alias virtutes quantum ad exteriores operationes earum, in quantum scilicet praecipit lex fortia opera facere, & quae temperari, & quae mansueti, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 11. 2. princ.)

## ARTICULUS X.

327

Utrum medium iustitiae sit medium rei.

1. 2. quae. 111. art. 2. & III. dist. 111. quae. 1. art. 3. quae. 2. & IV. dist. 22. quae. 1. art. 1. quae. 2. & ver. quae. 1. art. 13. ad 7. 12. 13. & 17.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod medium iustitiae non sit medium rei. Ratio enim generis salvatur in omnibus speciebus. Sed virtus moralis in II. Ethic. (cap. vi.) definitur esse habitus electivus in medietate existentis determinatae ratione quoad nos. Ergo & in iustitia est medium rationis, non rei.

2. Praeterea. In his quae simpliciter sunt bona, non est accipere superfluum, & diminutum; & per consequens nec medium; sicut patet de virtutibus, ut dicitur in II. Ethic. (cap. vi. ad fin.). Sed iustitia est circa simpliciter bona, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 1. parum ante med.). Ergo in iustitia non est medium rei.

3. Praeterea. In aliis virtutibus ideo dicitur esse medium rationis, & non rei, quia diversimode accipitur per comparisonem ad diversas personas: quia quod uni est multum, alteri est parum, ut dicitur in II. Eth. (cap. vi. ante med.). Sed hoc etiam observatur in iustitia: non enim eadem poena puniuntur qui peccant Principem, & qui peccant privatam personam. Ergo etiam iustitia non habet medium rei, sed medium rationis.

Sed contra est quod Philosophus in II. Ethic. (cap. vi. & vii. & Lib. V. cap. 11. & 14.) assignat medium iustitiae secundum proportionalitatem arithmeticae, quod est medium rei.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. praec. & 1. 2. quae. 111. art. 4.) aliae virtutes morales principaliter consistunt circa passiones; quarum rectificatio non attenditur nisi secundum comparisonem ad ipsum hominem, cuius sunt passiones, secundum scilicet quod irascitur, & 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; & propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem, quoad nos.

Sed materia iustitiae est exterior operatio, secundum quod ipsa, vel res cuius est usus, debita proportionem habet ad aliam personam: & ideo medium iustitiae consistit in quadam proportionis aequalitate rei exterioris ad personam exteriorem. Aequale autem est realiter medium inter majus, & minus, ut dicitur in X. Metaph. (tex. 19.) unde iustitia habet medium rei.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc medium rei est etiam medium rationis: & ideo in iustitia salvatur ratio virtutis moralis.

Ad secundum dicendum, quod bonum simpliciter dupliciter dicitur. Uno modo quod est omnibus modis bonum sicut virtutes sunt bonae: & sic in his quae sunt bona simpliciter, non est accipere medium, & 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, & honoribus: & in talibus potest accipi superfluum, diminutum, & medium quantum ad homines, qui

qui possunt eis nisi vel bene, vel male; & sic circa simpliciter bona dicitur esse iustitia.

Ad tertium dicendum, quod iniuria illata aliam proportionem habet ad Principem, & aliam ad personam privatam: & ideo oportet aliter adquire utramque injuriam per vindictam: quod pertinet ad diversitatem rei, & non solum ad diversitatem rationis.

## ARTICULUS XI. 328

*Utrum alius iustitia sit reddere unicuique quod suum est.*

*Inf. quest. LXXVI. art. 3. & 4. cor. & 1. Par. quest. XXI. art. 1. cor. & 11. dist. XXVII. art. 3. cor. & ad 3.*

**A**D undecimum sic proceditur. Videtur quod actus iustitiæ non sit reddere unicuique quod suum est. Augustinus enim XIV. de Trinitate (cap. 11. cir. fi.) 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 Lib. I. de offic. (tit. de iustitia cir. princ.) dicit, quod beneficentia quam benignitatem, vel liberalitatem appellare licet, ad iustitiam pertinet. Sed liberalitatis est de proprio dare alicui, non de eo quod est ejus. Ergo iustitiæ actus non est reddere unicuique quod suum est.

3. Præterea. Ad iustitiam pertinet non solum res dispensare debito modo, sed etiam injurias actiones cohibere, puta homicidia, adulteria, & alia hujusmodi. Sed reddere quod suum est, videtur solum ad dispensationem rerum pertinere. Ergo non sufficienter per hoc notificatur actus iustitiæ, quod dicitur actus ejus esse reddere unicuique quod suum est.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in I. de offic. (cap. xxiv. in fin.) *iustitia est que unicuique quod suum est, tribuit; alienum non vindicat; utilitatem propriam negligit, ut communem aequitatem custodiat.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 9. & 10. huj. quest.) 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 unicuique personæ quod ei secundum proportionis æqualitatem debetur: & ideo proprius actus iustitiæ nihil aliud est quam reddere unicuique quod suum est.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitiæ, cum sit virtus cardinalis, quædam aliæ virtutes secundariæ adiunguntur, sicut misericordia, liberalitas, & aliæ hujusmodi virtutes, ut

infra patebit (quest. LXXX.) Et ideo subvenire miseris (quod pertinet ad misericordiam, sive pietatem) & liberaliter bene facere (quod pertinet ad liberalitatem) per quamdam reductionem attribuitur iustitiæ sicut principali virtuti.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. 11.) omne superfluum in his quæ ad iustitiam pertinent, lucrum extenso nomine vocatur; sicut & omnne quod minus est, vocatur damnnum; & hoc ideo, quia iustitia prius est exercita, & communius exercetur in voluntariis commutationibus rerum, puta emptione, & venditione, in quibus proprie hæc nomina dicuntur; & 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 XII. 329

*Utrum iustitia præveniat inter omnes virtutes morales.*

*Inf. quest. CXXIII. art. 12. & quest. CXL. art. 8. & 1. 2. quest. LXXVI. art. 4. & III. dist. XXXV. quest. 1. art. 3. quest. 1.*

**A**D duodecimum sic proceditur. Videtur quod iustitia non præveniat inter omnes virtutes morales. Ad iustitiam enim pertinet reddere alteri quod suum est; ad liberalitatem autem pertinet de proprio dare; quod virtuosus est. Ergo liberalitas est major virtus quam iustitia.

2. Præterea. Nihil ornatur nisi per aliquid dignius se. Sed magnanimitas est ornamentum & iustitiæ, & omnium virtutum, ut dicitur in IV. Eth. (cap. 111. ante med.) Ergo magnanimitas est nobilior quam iustitia.

3. Præterea. Virtus est circa difficile, & bonum, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 112.) Sed fortitudo est circa magis difficilia quam iustitia, id est circa pericula mortis, ut dicitur in III. Ethic. (cap. vi.) Ergo fortitudo est nobilior iustitia.

Sed contra est quod Tullius dicit in I. de offic. (tit. de iustitia in princ.) *In iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur.*

Respondeo dicendum, quod si loquamur de iustitia legali, transiendum est quod ipsa est præclarius inter omnes virtutes morales, in quantum bonum commune prævenit bono singulari unius personæ: & secundum hoc Philosophus in V. Ethic. (cap. 1. ante fin.) dicit quod *preclarissima virtutum videtur esse iustitia, & 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 anime, id est in appetitu rationali, scilicet in voluntate, aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo, ad quem pertinent passionis, quæ sunt materia aliarum virtutum moralium.

Secunda ratio sumitur ex parte objecti. Nam aliæ virtutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtutis; iustitia autem laudatur secundum quod virtuosus ad alium bene se habet: & sic iustitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 1. aliquant. ante fi.) Et propter hoc Philosophus dicit in I. Rhetor. (cap. 11. paulo à princ.) *Necessesse est maximas virtutes esse eas quæ sunt aliis utilissima: liquidum est virtus potentia benefactorum. Propter hoc & fortes, & iustus maxime honorantur: quoniam fortitudo est utilis aliis in bello, iustitia autem & in bello, & in pace.*

Ad primum ergo dicendum, quod liberalitas etsi de suo det, tamen hoc facit, in quantum in hoc considerat proprie virtutis bonum; iustitia autem dat alteri quod suum est, quasi considerans bonum commune: & (a) præterea iustitia observatur ad omnes; liberalitas autem ad omnes se extendere non potest: & iterum liberalitas, quæ de suo dat, supra iustitiam fundatur, per quam unicuique quod suum est, tribuitur.

Ad secundum dicendum, quod magnanimitas, quando supervenit iustitiæ, auget ejus bonitatem; quæ tamen sine iustitia nec virtutis rationem habet.

Ad tertium dicendum, quod fortitudo etsi consistat circa difficiliora, non tamen est circa meliora; cum sit solum in bello utilis, iustitia autem & in bello, & in pace, sicut dictum est (in corp.)

## QUÆSTIO LIX.

## De iniustitia,

*in quatuor articulis divisa.*

**D**Einde considerandum est de iniustitia: & circa hoc queruntur 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.

S. Th. Op. Tom. III.

(a) Ita solum concilio edit. Rom. optime. Alia edit. ex Garcia propterea.

*Utrum iniustitia sit vitium speciale.*

*Sup. quest. LVIII. art. 3. ad 3. & infra quest. LXXIX art. 1. ad 3.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod iniustitia non sit vitium speciale. Dicitur enim I. Joan. 111. 4. *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, & 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 (Lib. de duob. animab. cap. 8. & 11.) Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

Sed contra est quod 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: & hæc quidem secundum essentiam est speciale vitium, in quantum respicit speciale obiectum, scilicet bonum commune, quod continentur; 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 habent rationem, quasi ab iniustitia derivata, sicut & supra de iustitia dictum est (quest. LVIII. art. 6.)

Alio modo dicitur iniustitia secundum inæqualitatem quamdam ad alterum, prout scilicet homo vult habere plus de bonis, puta divitiis, & honoribus; & minus de malis, puta laboribus, & damnis: & sic iniustitia habet materiam specialem, & est particulare vitium iustitiæ particulari oppositum.

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: & secundum hoc omne peccatum dicitur esse iniustitia.

Ad secundum dicendum, quod iniustitia etiam particularis opponitur inderecte omnibus virtutibus, in quantum scilicet exteriores etiam actus pertinent & ad iustitiam; &

Na

ad

ad alias virtutes morales; licet diversimode, sicut supra dictum est (quæst. LVIII. art. 6.)

Ad tertium dicendum, quod voluntas, sicut & ratio, se extendit ad materiam totam moralem, scilicet ad passionem, & ad operationes exteriores, quæ sunt ad alterum; sed iustitia pericit voluntatem solum secundum quod se extendit ad operationes quæ sunt ad alterum; & similiter iniustitia.

## ARTICULUS II. 331

Utrum aliqui dicatur iniustus ex hoc quod facit iniustum.

Infr. art. 4. ad 1. & V. Ethic. lect. 13. & Pf. xxxv. princ.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod aliqui dicatur iniustus ex hoc quod facit iniustum. Habitus enim specificantur per obiecta, ut ex supra dictis patet (2. 2. quæst. 114. art. 2.) Sed proprium obiectum iustitiæ est iustum, & proprium obiectum iniustitiæ est iniustum. Ergo & iustus dicitur est aliquis ex hoc quod facit iustum, & iniustus ex hoc quod facit iniustum.

2. Præterea. Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. 1. vers. 5.) falsum esse opinionem quorundam, qui estimant, in potestate hominis esse ut statim faciat iniustum; & quod iustus non possit minus 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, & eadem ratio est de vitis oppositis. Sed quicumque facit aliquid intemperatum, dicitur intemperatus. Ergo quicumque facit aliquid iniustum, dicitur iniustus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. vi. in princ.) quod aliqui facit iniustum, & iniustus non est.

Respondendo 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 ad ipsius operationis proprium obiectum; quæ quidem recipit speciem, & nomen à 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 estimat se iniustum facere, tunc non facit iniustum, per se & formaliter loquendo, sed solum per accidens, & quasi materialiter faciens id quod est iniustum; unde & 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; & tunc proprie procedit ab habitu, quia unicuique habenti aliquem habitum est secundum se acceptum, quod convenit illi haberi. Facere ergo iniustum ex intentione, & 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.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectum per se, & formaliter acceptum specificat habitum; non autem prout accipitur materialiter, & per accidens.

Ad secundum dicendum, quod non est facile cuiquam facere iniustum ex electione, quasi aliquid per se placens, & non propter aliud; sed hoc proprium est habitus iniustitiæ, ut ibidem Philosophus dicit.

Ad tertium dicendum, quod obiectum temperantiæ non est aliquid exteriori constitutum, sicut obiectum iustitiæ; sed obiectum temperantiæ, id est temperatum, accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem. Et ideo quod est per accidens, & præter intentionem, non potest dici temperatum nec materialiter, nec formaliter; & similiter neque intemperatum; & quantum ad hoc est dissimile in iustitia, & in aliis virtutibus moralibus; sed quantum ad comparationem operationis ad habitum, in omnibus similiter se habet.

## ARTICULUS III. 332

Utrum aliqui possit pati iniustum volens.

Infr. quæst. LXV. art. 4. cor. & V. Ethic. lect. 13. & 14.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod aliqui possit pati iniustum volens. Iniustum enim est inæquale, ut dictum est (art. præc.) Sed aliquis lædendo seipsum recedit ab æqualitate, sicut & lædendo alium. Ergo aliquis potest sibiipsum facere iniustum, sicut & alteri. Sed quicumque facit sibi iniustum, volens facit. Ergo aliquis volens potest pati iniustum, maxime à seipso.

2. Præterea. Nullus secundum legem civilem punitur, nisi propter hoc quod facit aliquam iniustitiam. Sed illi qui intermunt seipsum, puniuntur secundum leges civitatum in hoc quod privantur antiquitus honore sepulture, ut patet per Philosophum in V. Ethic. (simplex. cap. ult. sed expref. hab. in Synag. Juris Lib. XXXII. cap. xxxix.) Ergo aliquis potest facere sibiipsum iniustum; & ita contingit quod aliquis iniustum patitur 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 alicui volentem aliquid iniustum pati.

Sed contra est quod iniustum pati est oppositum ei quod est iniustum facere. Sed nullus facit iniustum nisi volens. Ergo per oppositum nullus patitur iniustum nisi volens.

Respondendo 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, & patiens, ut dicitur in III. Physicor. (text. 8.) & in VIII. (text. 40.) Principium autem proprium agendi in hominibus est voluntas; & ideo illud proprie & per se homo facit quod volens facit; & e contrario illud proprie homo patitur quod præter voluntatem suam patitur, quia inquantum est volens, principium est ex seipso; & ideo inquantum est huiusmodi, magis est agens quam patiens.

Dicendum est ergo, quod iniustum, per se & formaliter loquendo, nullus potest facere nisi volens, nec pati nisi volens; per accidens autem, & 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 aliquis plus alteri dat sua voluntate quam debeat.

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; (a) & ita non est præter proportionem, si ei aliquid subtrahatur secundum propriam voluntatem vel à seipso, vel ab alio.

Ad secundum dicendum, quod aliqua persona singularis potest dupliciter considerari. Uno modo secundum se; & sic si sibi aliquid nocentium inferat, potest quidem habere rationem alterius peccati (puta intemperantiæ; vel imprudentiæ) non tamen rationem iniustitiæ; quia sicut iustitia sem-

8. Th. Op. Tom. III.  
(a) Ita Cod. Alcan. optine, Garcia ex Tarrac. Theologi; Nicolaus & posteriori editi. & ita non est præter suam proportionem; &c. Edit. Rom. & ita non est præter proportionem, vel propositum, si ei aliquid subtrahatur, sed secundum propriam, &c.

per est ad alterum, ita & iniustitia. Alio modo potest considerari aliquis homo, inquantum est aliquid civitatis, scilicet pars; vel inquantum est aliquid Dei, scilicet creatura; & imago; & sic qui seipsum occidit, iniustitiam quidem facit, non sibi; sed civitati, & Deo; & ideo punitur tam secundum legem divinitam, quam secundum legem humanam: sicut & de fornicatore Apostolus dicit (I. Cor. 11. 17.) Si quis seipsum Deo occiderit, disperset in sum Deum.

Ad tertium dicendum, quod passio est effectus actionis exterioris. In hoc autem quod est facere, & pati iniustum, id quod materiale est, attenditur secundum id quod exteriorius agitur; prout in se consideratur, ut dictum est (art. præc.) id autem quod est ibi formale, & per se, attenditur secundum voluntatem agentis, & patientis, ut ex dictis patet (in corp. & art. præc.) Dicendum est ergo, quod aliquem facere iniustum, & alium pati iniustum, materialiter loquendo, semper se concomitantur. Sed si formaliter loquamur, facere aliquis potest iniustum, intendens iniustum facere; tamen alius non patitur iniustum, quia volens patitur; & e converso potest aliquis pati iniustum, si volens id quod est iniustum, patitur; & tamen ille qui hoc facit ignorans, non facit iniustum formaliter, sed materialiter tantum.

## ARTICULUS IV. 333

Utrum quicumque facit iniustum, peccet mortaliter.

Infr. quæst. LXIX. art. 1. cor. & quæst. LXX. art. 4. cor. & quæst. CX. art. 3. cor.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod non quicumque facit iniustum, peccet mortaliter. Peccatum enim veniale mortaliter opponitur. Sed quandoque veniale peccatum esse quod aliquis faciat iniustum; dicit enim Philosophus in V. Ethic. (cap. vi. in fin.) de iniustitia agentibus loquens: Quicumque non solum ignorans, sed & propter ignorantiam peccant, venialiter peccant. Ergo non quicumque facit iniustum, mortaliter peccat.

2. Præterea. Qui in aliquo parvo iniustitiam facit, parum à medio declinat. Sed hoc videtur esse tolerabile, & inier minima malorum computandum, ut patet per Philosophum in II. Eth. (cap. ult. circ. fin.) Non ergo quicumque facit iniustum, peccat mortaliter.

3. Præterea. Caritas est mater omnium virtutum, ex cujus contrarietate aliquid peccatum dicitur mortale. Sed non omnia pec-

Nn 2



peccata opposita aliis virtutibus sunt mortalia. Ergo etiam neque facere inustum semper est peccatum mortale.

Sed contra. Quicquid est contra legem Dei, est peccatum mortale. Sed quicumque facit inustum, facit contra præceptum legis Dei: quia vel reducit ad factum, vel ad adulterium, vel ad homicidium, vel ad aliquid hujusmodi, ut ex sequentibus patebit (quæst. LXIV. & seq.) Ergo quicumque facit inustum, peccat mortaliter.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (quæst. XXIV. art. 1. & 1.2. quæst. LXXII. art. 5.) cum de differentia peccatorum ageretur, peccatum mortale est quod contrariatur caritati, per quam est animæ vita. Omne autem nocentium alteri illatum ex se caritati repugnat, quæ movet ad volendum bonum alterius. Et ideo cum iniustitia semper consistat in nocentio alterius, manifestum est quod facere inustum, ex genere suo est peccatum mortale.

Ad secundum ergo dicendum, quod illud verbum Philosophi interpretatur de ignorantia facti, quam ipse vocat ignorantiam particularium circumstantiarum, quæ meretur veniam; non autem de ignorantia juris, quæ non excusat. Qui autem ignorans facit inustum, non facit inustum nisi per accidens, ut supra dictum est (art. 2. huj. quæst.).

Ad secundum dicendum, quod ille qui in parvis facit iniustitiam, deficit à perfecta ratione ejus quod est inustum facere, in quantum potest reputari non esse omnino contra voluntatem ejus qui hoc patitur; puta si auferat aliquis alicui unum pomum, vel aliquid tale, de quo probabile est quod ille inde non lædatur, nec ei displiceat.

Ad tertium dicendum, quod peccata quæ sunt contra alias virtutes, non semper sunt in nocentium alterius; sed important inordinationem quamdam circa passionem humanam. Unde non est similis ratio.

QUÆSTIO LX.

De iudicio.

in sex articulos divisa.

Postea considerandum est de iudicio: & circa hoc quaeruntur 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 profereendum.

Sexto, utrum iudicium per usurpationem pervertatur.

ARTICULUS I.

Utrum iudicium sit actus iustitiæ.

Inf. quæst. LXIII. art. 4. cor. & Usq. l. lect. 6. princ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod iudicium non sit actus iustitiæ. Dicit enim Philosophus in I. Ethic. (cap. 111.) quod unusquisque bene iudicat quæ cognoscit: & 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 (quæst. LXIII. art. 4.)

Præterea, Apostolus dicit I. Corinth. 11. 15. Spiritus iudicat omnia. Sed homo maxime efficitur spiritualis per virtutem caritatis, quæ diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui dicitur esse nobis, ut dicitur Rom. v. 5. Ergo iudicium magis pertinet ad caritatem quam ad iustitiam.

Præterea, Ad anamquamque virtutem pertinet rectum iudicium circa propriam materiam: quia virtuosus in singulari est regula, & mensura, secundum Philosophum in Lib. III. Ethic. (cap. 1. circ. fin.) Non ergo iudicium magis pertinet ad iustitiam quam ad alias virtutes morales.

Præterea, Iudicium videtur ad solos iudices pertinere. Actus autem iustitiæ invenitur in omnibus iustis. Cum ergo non soli iudices sint iusti, videtur quod iudicium non sit actus proprius iustitiæ.

Sed contra est quod in Pl. xc111. 15. dicitur: Quodvisque iustitia convertatur in iudicium.

Respondeo dicendum, quod iudicium proprie nominat actum iudicis, in quantum iudex est; iudex autem dicitur, quasi ius dicens: ius autem est obiectum iustitiæ, ut supra habitum est (quæst. LVII. art. 1.) Et ideo iudicium importat, secundum primam nominis impositionem, definitionem, vel determinationem iusti, sive juris. Quod autem aliquis bene definit 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 ejus quod est iustum, proprie pertinet ad iustitiam. Propter quod Philosophus in V. Ethic. (cap. 1. ante med.) dicit, quod homines ad iudicem confugiunt sicut ad quandam iustitiam animatam.

Ad

ARTICULUS II.

Utrum sit licitum iudicare.

Inf. art. 3. & 6. & quæst. LXVII. art. 1. & II. dist. XLVIII. quæst. 1. art. 1. & Rom. l. & I. Cor. 1. v.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit licitum iudicare. Non enim insignitur poena nisi pro illicito. Sed iudicantibus imminet poena, quam non iudicantes effugiunt, secundum illud Matth. vii. 1. Nolite iudicare, ut non iudicemini. Ergo iudicare est illicitum.

Præterea, Rom. xiv. 4. dicitur: Tu quis es, qui iudicas alienum? Suo domino stat, aut cadit. Dominus autem omnium Deus est. Ergo nulli homini licet iudicare.

Præterea, Nullus homo est sine peccato, secundum illud I. Joann. 1. 8. Si dixermus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus. Sed peccanti non licet iudicare, secundum illud Rom. 11. 1. Insuperabilis est bono omni qui iudicat: in quo enim alterum iudicet, seipsum condemnat; eadem enim agis que iudicas. Ergo nulli est licitum iudicare.

Sed contra est quod dicitur Deut. xvi. 18. Iudices, & magistros constitues in omnibus partibus tuis, ut iudicet populum iusto iudicio.

Respondeo dicendum, quod iudicium in tantum est licitum, in quantum est iustitiæ actus. Sicut autem ex prædictis patet (art. præc.) ad hoc quod iudicium sit actus iustitiæ, tria requiruntur: primo quidem ut procedat ex inclinatione iustitiæ; secundo quod procedat ex auctoritate presidentis; tertio quod profertur secundum rectam rationem prudentiæ.

Quodcumque autem horum defuerit, iudicium erit vitiosum, & illicitum: uno quidem modo, quando est contra rectitudinem iustitiæ; & sic dicitur iudicium perversum, vel iniustum: alio modo, quando homo iudicat in his in quibus non habet auctoritatem; & sic dicitur iudicium usurpatum: tertio modo, quando deest certitudo rationis; puta cum aliquis de his iudicat quæ sunt dubia, vel occulta, propter aliquas leves conjecturas; & sic dicitur iudicium suspiciosum, vel temerarium.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus sibi prohibet iudicium temerarium, quod est de intentione cordis, vel de aliis incertis, ut Augustinus dicit in Lib. II. de ferm. Domin. in monte (cap. xvi. 11.) vel prohibet ibi iudicium de divinis; de quibus, cum sint supernos, non debemus iudicare, sed simpliciter ea credere, ut Hilarius dicit super Mart. (can. v. ad fin.) vel prohibet iudicium quod non

peccata opposita aliis virtutibus sunt mortalia. Ergo etiam neque facere inustum semper est peccatum mortale.

Sed contra. Quicquid est contra legem Dei, est peccatum mortale. Sed quicumque facit inustum, facit contra præceptum legis Dei: quia vel reducit ad factum, vel ad adulterium, vel ad homicidium, vel ad aliquid hujusmodi, ut ex sequentibus patebit (quæst. LXIV. & seq.) Ergo quicumque facit inustum, peccat mortaliter.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (quæst. XXIV. art. 1. & 1.2. quæst. LXXII. art. 5.) cum de differentia peccatorum ageretur, peccatum mortale est quod contrariatur caritati, per quam est animæ vita. Omne autem nocivum alteri illatum ex se caritati repugnat, quæ movet ad volendum bonum alterius. Et ideo cum iniustitia semper consistat in nocimento alterius, manifestum est quod facere inustum, ex genere suo est peccatum mortale.

Ad secundum ergo dicendum, quod illud verbum Philosophi in hoc dicitur de ignorantia facti, quam ipse vocat ignorantiam particularium circumstantiarum, quæ meretur veniam; non autem de ignorantia juris, quæ non excusat. Qui autem ignorans facit inustum, non facit inustum nisi per accidens, ut supra dictum est (art. 2. huj. quæst.).

Ad secundum dicendum, quod ille qui in parvis facit iniustitiam, deficit à perfecta ratione ejus quod est inustum facere, in quantum potest reputari non esse omnino contra voluntatem ejus qui hoc patitur; puta si auferat aliquis alicui unum pomum, vel aliquid tale, de quo probabile est quod ille inde non lædatur, nec ei displiceat.

Ad tertium dicendum, quod peccata quæ sunt contra alias virtutes, non semper sunt in nocimento alterius; sed important inordinationem quamdam circa passionem humanas. Unde non est similis ratio.

QUÆSTIO LX.

De iudicio.

in sex articulos divisa.

Postea considerandum est de iudicio: & circa hoc quaeruntur 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 I.

Utrum iudicium sit actus iustitiæ.

Inf. quæst. LXIII. art. 4. cor. & Usq. 1. lect. 6. princ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod iudicium non sit actus iustitiæ. Dicit enim Philosophus in I. Ethic. (cap. 111.) quod unusquisque bene iudicat quæ cognoscit: & 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 (quæst. LXIII. art. 4.)

Præterea, Apostolus dicit I. Corinth. 11. 15. Spiritus iudicat omnia. Sed homo maxime efficitur spiritualis per virtutem caritatis, quæ diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui dicitur esse nobis, ut dicitur Rom. 5. 5. Ergo iudicium magis pertinet ad caritatem quam ad iustitiam.

Præterea, Ad anamquamque virtutem pertinet rectum iudicium circa propriam materiam: quia virtuosus in singulari est regula, & mensura, secundum Philosophum in Lib. III. Ethic. (cap. 1. circ. fin.) Non ergo iudicium magis pertinet ad iustitiam quam ad alias virtutes morales.

Præterea, Iudicium videtur ad solos iudices pertinere. Actus autem iustitiæ invenitur in omnibus iustis. Cum ergo non soli iudices sint iusti, videtur quod iudicium non sit actus proprius iustitiæ.

Sed contra est quod in Pl. xciii. 15. dicitur: Quodvisque iustitia convertatur in iudicium.

Respondeo dicendum, quod iudicium proprie nominat actum iudicis, in quantum iudex est; iudex autem dicitur, quasi ius dicens: ius autem est obiectum iustitiæ, ut supra habitum est (quæst. LVII. art. 1.) Et ideo iudicium importat, secundum primam nominis impositionem, definitionem, vel determinationem iusti, sive juris. Quod autem aliquis bene definit 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 ejus quod est iustum, proprie pertinet ad iustitiam. Propter quod Philosophus in V. Ethic. (cap. 1. ante med.) dicit, quod homines ad iudicem confugiunt sicut ad quandam iustitiam animatam.

Ad

ARTICULUS II.

Utrum sit licitum iudicare.

Inf. art. 3. & 6. & quæst. LXVII. art. 1. & II. dist. XLVIII. quæst. 1. art. 1. & Rom. 1. & I. Cor. 1. v.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit licitum iudicare. Non enim insignitur poena nisi pro illicito. Sed iudicantibus imminet poena, quam non iudicantes effugiunt, secundum illud Matth. 23. 1. Nolite iudicare, ut non iudicemini. Ergo iudicare est illicitum.

Præterea, Rom. xiv. 4. dicitur: Tu quis es, qui iudicas alienum? Suo domino stat, aut cadit. Dominus autem omnium Deus est. Ergo nulli homini licet iudicare.

Præterea, Nullus homo est sine peccato, secundum illud I. Joann. 1. 8. Si dixermus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus. Sed peccanti non licet iudicare, secundum illud Rom. 11. 1. Insuperabilis est bono omni qui iudicat: in quo enim alterum iudicet, seipsum condemnat; eadem enim agis que iudicas. Ergo nulli est licitum iudicare.

Sed contra est quod dicitur Deut. xv. 18. Iudices, & magistros constitues in omnibus partibus tuis, ut iudicet populum iusto iudicio.

Respondeo dicendum, quod iudicium in tantum est licitum, in quantum est iustitiæ actus. Sicut autem ex prædictis patet (art. præc.) ad hoc quod iudicium sit actus iustitiæ, tria requiruntur: primo quidem ut procedat ex inclinatione iustitiæ; secundo quod procedat ex auctoritate presidentis; tertio quod proferatur secundum rectam rationem prudentiæ.

Quodcumque autem horum defuerit, iudicium erit vitiosum, & illicitum: uno quidem modo, quando est contra rectitudinem iustitiæ; & sic dicitur iudicium perversum, vel iniustum: alio modo, quando homo iudicat in his in quibus non habet auctoritatem; & sic dicitur iudicium usurpatum: tertio modo, quando deest certitudo rationis; puta cum aliquis de his iudicat quæ sunt dubia, vel occulta, propter aliquas leves conjecturas; & sic dicitur iudicium suspiciosum, vel temerarium.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus sibi prohibet iudicium temerarium, quod est de intentione cordis, vel de aliis incertis, ut Augustinus dicit in Lib. II. de ferm. Domin. in monte (cap. xvi. 11.) vel prohibet ibi iudicium de divinis; de quibus, cum sint supra nos, non debemus iudicare, sed simpliciter ea credere, ut Hilarius dicit super Mat. (can. 7. ad fin.) vel prohibet iudicium quod non

3. Preterea. Si sit alia materia distributiva justitię, & alia materia commutativa, propter hoc quod differunt specie, ubi non erit differentia speciei, non debet esse materia diversitas. Sed Philosophus (loc. cit.) ponit unam speciem commutative justitię, quatenus habet multiplicem materiam. Non ergo videtur esse multiplex materia harum specierum.

Sed in contrariam est quod dicitur in V. Ethic. (loc. cit.) quod *una species justitię est directiva in distributionibus, & alia in commutationibus.*

Respondet dicendum, quod, sicut supra dictum est (quest. LVIII. art. 9. ad 2. & art. 10.) justitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem, & commutationem: que quidem sunt usus quorundam exteriorum vel rerum, vel personarum, vel etiam operum. Rerum quidem, sicut cum aliquis vel auferit, vel restituit alteri suam rem; personarum autem, sicut cum aliquis in ipsam personam hominis injuriam facit, puta percussendo, vel concitendo, aut etiam cum reverentiam exhibet; operum autem, sicut cum aliquis juste ab alio exigit, vel alteri reddit aliquid opus. Si ergo accipiamus ut materiam utriusque justitię ea quorum operationes sunt usus; eadem est materia distributiva, & commutativa justitię: nam & res distribui possunt a communi in singulos, & commutari de uno in alium; & etiam est quedam distributio laboriosorum operum, & recompensatio.

Si autem accipiamus ut materiam utriusque justitię actiones ipsas principales, quibus utitur personis, rebus, & operibus; sic invenitur utrobique alia materia; nam distributiva justitię est directiva distributionum; commutativa vero justitię est directiva commutationum, quę attendi possunt inter duas personas: quarum quedam sunt involuntarię, quedam vero voluntarię.

Involuntarię 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 conjunctam. In rem quidem, si occulte unus rem alterius accipiat, & vocatur *furtum*; si autem manifeste, vocatur *raptus*. In personam autem propriam vel quantum ad ipsam consistentiam personę, vel quantum ad dignitatem ipsius. Si autem quantum ad consistentiam personę, sic læditur aliquis occulte per dolosam occisionem, seu percussorem, & per veneni exhibitionem; manifeste autem per

manifestam occisionem, aut per incarcerationem, aut verberationem, seu membrumilationem: quantum autem ad dignitatem personę læditur aliquis occulte quidem per falsa testimonia, seu detractiones, quibus aliquis auferit famam (a) suam, & per alia hujusmodi; manifeste autem per accusationem in judicio; seu per conviciū illationem. Quantum autem ad personam conjunctam, læditur aliquis in uxore ut in pluribus occulte per adulterium; in servo autem, cum aliquis servum seducit, ut a domino discedat; & hæc etiam manifeste fieri possunt. Et eadem ratio est de aliis personis conjunctis, in quas etiam possunt omnibus modis injurię committi, sicut & in personam principalem. Sed adulterium, & servi seductio sunt proprie injurię circa has personas; taxen quia servus est possessio quedam domini, hoc refertur ad furtum.

Voluntarię autem commutationes dicuntur, quando aliquis voluntarie transfert rem suam in alterum. Et si quidem simpliciter contingit multipliciter. Uno modo, quando quis transfert simpliciter rem suam in alterum pro recompensatione alterius rei, sicut accidit in venditione, & emptione. Alio modo, quando aliquis tradit rem suam alteri, concedens ei usum rei cum debito recuperandi rem. Et si quidem gratis concedit usum rei, vocatur *usus fructus* in rebus, que aliquid fructificant; vel simpliciter *mutuum*, sed *emmodatum* in rebus que non fructificant, sicut sunt denarii, vasa, & hujusmodi. Si vero nec ipse usus gratis conceditur, vocatur *locatio*, & *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 sibi pignoret. In omnibus autem hujusmodi actionibus, sive voluntariis, sive involuntariis est eadem ratio accipiendi medium secundum æqualitatem recompensationis. Et ideo omnes istę actiones ad unam speciem justitię pertinent, scilicet ad commutativam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

AR-

(a) Nicolaj. ejus. (b) Al. voluntariam.

ARTICULUS IV. 343

*Utrum justum sit simpliciter idem quod contrapassum.*

V. Eth. lect. 8.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod justum sit simpliciter idem quod contrapassum. Justitiam enim divinum est simpliciter justam. Sed hæc est forma divini iudicii, ut secundum quod aliquis fecit, patiarur, secundum illud Matth. v. 12. *In quo iudicio judicaveritis, judicabimini; & in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis.* Ergo justum est simpliciter idem quod contrapassum. 2. Preterea. In utraque justitię specie datur aliquid alteri secundum quandam æqualitatem. In respectu quidem ad dignitatem personę in justitia distributiva: que quidem personę dignitas maxime videtur attendi secundum opera quibus aliqui communitati servant: in respectu autem ad rem, in qua quis damnificatus est, in justitia commutativa. Secundum autem utramque æqualitatem aliquis contrapatitur, secundum quod facit. Ergo videtur quod justum simpliciter sit idem quod contrapassum.

3. Preterea. Maxime videtur quod non oportet aliquem contrapari, secundum quod fecit, propter differentiam voluntarii, & involuntarii: qui enim involuntarie fecit injuriam, minus punitur. Sed voluntarium, & involuntarium, que accipiuntur ex parte nostra, non diversificant medium justitię, quod est medium rei, & non quoad nos. Ergo justum simpliciter videtur esse idem quod contrapassum.

Sed contra est quod Philosophus in V. Ethic. (cap. v. cir. princ.) probat, non quodlibet justum esse contrapassum.

Respondet dicendum, quod hoc quod dicitur *contrapassum*, importat æqualem recompensationem passionis ad actionem precedentem: quod quidem propriissime dicitur in passionibus, & actionibus injuriolis, quibus aliquis personam proximam lædit; puta si percutit, quod repercutiatur. Et hoc quidem justum determinatur in lege Exod. xxi. 23. *Reddat animam pro anima, oculum pro oculo, &c.* Et quia etiam auferre rem alterius est quoddam injustum facere, ideo secundario etiam in his dicitur *contrapassum*, prout scilicet aliquis qui damnus intulit, in re sua etiam ipse damnificatur. Et hoc etiam justum damnus continetur in lege Exod. xxi. 2. *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem, & occiderit, vel vendiderit; quinque boves pro uno bove restituet, & quatuor oves pro una ove.* Tertio vero transfertur nomen *contrapassii* ad

voluntarias commutationes, in quibus utriusque est actio, & passio; sed *voluntariam* diminuit de ratione passionis, ut dictum est (quest. LIX. art. 3.)

In omnibus autem his debet fieri secundum rationem justitię commutative recompensatio secundum æqualitatem, ut scilicet passio recompensata sit æqualis actioni. Non autem semper esse æqualis, si idem specie aliquis pateretur quod fecit. Nam primo quidem cum aliquis injuriolę lædit alterius personam majorem, major est actio quam passio ejusdem speciei quam ipse pateretur: & ideo ille qui percutit principem, non solum repercutitur, sed multo gravius punitur. Similiter etiam cum quis aliquem involuntarium in re sua damnificat, major est actio quam esset passio, si sibi sola res illa auferretur: quia ipse qui damnificavit alium in re sua, nihil damnificaretur: & ideo punitur in hoc quod multipliciter restituit: quia etiam non solum damnificavit personam privatam, sed republicam, ejus tutelę securitatem infringens.

Similiter etiam nec in commutationibus voluntariis esset semper æqualis passio, si quis daret rem suam, accipiens rem alterius: quia forte res alterius est multo major quam sua. Et ideo oportet secundum quandam proportionatam commensurationem ad æqualem passionem actioni in commutationibus; ad quod inventa sunt numismata. Et sic *contrapassum* est commutativum justum.

Quod in distributiva justitia locum non habet: quia in distributiva justitia non attenditur æqualitas secundum proportionem res ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur *contrapassum*; sed secundum proportionalitatem rerum ad personas, ut supra dictum est (art. 2. huj. quest.)

Ad primum ergo dicendum, quod illa forma divini iudicii attenditur secundum rationem commutative justitię, prout scilicet recompensantur premia meritis, & supplicia peccatis.

Ad secundum dicendum, quod si alicui qui communitati servisset, retribuere aliquid pro servitio impenso, non esset hoc distributivę justitię, sed commutative. In distributiva enim justitia non attenditur æqualitas ejus quod quis accipit, ad id quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit, secundum modum utriusque personę.

Ad tertium dicendum, quod quando actio injuriolę est voluntaria, excedit injurię; & sic accipitur ut major res: unde oportet majorem penam ei recompensari, non secundum differentiam quoad nos, sed secundum differentiam rei.

QUES-

## ARTICULUS V.

Utrum sit semper secundum leges scriptas iudicandum.

Inf. art. 6. cor.

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod non sit semper secundum leges scriptas iudicandum. Semper enim vitandum est injustum iudicium. Sed quandoque leges scripte continent injustitiam, secundum illud Isa. x. 1. *Et qui condunt leges iniquas, & foris habentes injustitiam 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. (cap. x.) 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 leges scriptas iudicandum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de vera relig. (cap. xxxi. à med.) *In istis temporalibus legibus, quamquam de his homines iudicant, cum est iustitiam, cum tamen fuerint iniuste, & firmate, non licet iudicibus de eis iudicare, sed secundum ipsas.*

Respondet dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. huj. quæst.) iudicium nihil aliud est quam quedam definitio, vel determinatio eius quod iustum est. Fit autem aliquid iustum dupliciter: uno modo ex ipsa natura rei, quod dicitur *iur naturale*; alio modo ex quodam condicito inter homines quod dicitur *iur positivum*, ut supra habitum est (quæst. LVII. art. 2.) Leges autem scribuntur ad utriusque juris declarationem; aliter tamen & aliter: nam legis scriptura ius quidem naturale continet, sed non iudicat, non enim habet robur ex lege, sed ex natura; ius autem positivum scriptura legis & continet, & instituit, dans ei auctoritatis robur.

Et ideo necesse est quod iudicium fiat secundum leges scripturam: alioquin iudicium deiceret vel a iusto naturali, vel a iusto positivo.

Ad primum ergo dicendum, quod lex scripta sicut non dat robur iuri naturali, ita nec potest eius robur minuire, 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 (quæst. LVII. art. 2. ad 2.) Et ideo nec tales scripturae leges dicuntur, sed potius legis corruptiones, ut supra dictum est (1. quæst. xcv. art. 2.) Et ideo secundum eas non est iudicandum.

Ad secundum dicendum, quod sicut leges iniquæ secundum se contrariantur iuri naturali vel semper, vel ut in pluribus; ita etiam leges quæ sunt recte posite, in aliquibus casibus deficiunt; in quibus si servarentur, essent contra ius naturale. Et ideo in talibus non est secundum litteram legis iudicandum, sed recurrendum ad equitatem, quam intendit legislator. Unde Iurisperitus dicit (Modestinus in Resp. Lib. VIII. ex quo refertur in ff. Lib. I. tit. 3. leg. 25.) *Nulla ratio iuri, aut equitati benignitas patitur, ut quæ salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos durior interpretatione contra inferamus commodam producimus ad severitatem: & in talibus etiam legislator aliter iudicaret; & si considerasset, lege determinasset.*

Et per hoc patet responsio ad tertium.

## ARTICULUS VI.

339

Utrum iudicium per usurpationem reddatur perversum.

Sup. art. 2. cor. & inf. quæst. LVIII. art. 1. & IV. dist. xxi. quæst. 111. art. 3. quæst. 4. & dist. XLVIII. quæst. 1. art. 1. cor.

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod iudicium per usurpationem non reddatur perversum. Iustitia enim est rectitudo quædam in agendis. Sed nihil deperit veritati, à quocumque dicatur; sed à quocumque est accipienda. Ergo etiam nihil deperit iustitiæ, à 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 Exod. 17. & Phinees filius Eleazari Zambri filium Salumi, ut legitur Num. xxx. & reputatum est ei ad iustitiam, ut dicitur in Psalm. cv. Ergo usurpatio iudicii non pertinet ad injustitiam.

3. Præterea. Potestas spiritualis distinguitur à temporali. Sed quandoque prelati habentes spirituales potestates intrumittunt se de his quæ pertinent ad seculares potestates. Ergo usurpatum iudicium non est illicitum.

4. Præterea. Sicut ad recte iudicandum requiritur auctoritas, ita etiam & iustitia iudicantis, & scientia, ut ex supradictis patet

ter (art. 2. huj. quæst.) Sed non dicitur iudicium esse injustum, si aliquis iudicet non habens habitum iustitiæ, vel non habens scientiam juris. Ergo etiam neque iudicium usurpatum, quod fit per defectum auctoritatis, semper erit injustum.

Sed contra est quod dicitur Rom. xiv. 4. *Tu quis es, qui iudicas alienum servum?*

Respondet dicendum, quod cum iudicium sit ferendum secundum leges scriptas, ut dictum est (art. præc.) ille qui iudicium fert, legis dictum quodammodo interpretatur applicando ipsum ad particulare negotium. Cum autem ejusdem auctoritatis sit legem interpretari, & legem condere, sicut lex condendi 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 injustum esset ut aliquis contringeret alium ad legem servandam, quæ non esset publica auctoritate sancita; ita etiam injustum est, si aliquis compellat aliquem ferre iudicium quod publica auctoritate non fertur.

Ad primum ergo dicendum, quod pronuntiatio veritatis non importat (a) compulsionem ad hoc quod suscipiatur; sed liberum est unicuique eam recipere, vel non recipere, prout vult; sed iudicium importat quandam impulsionem: & ideo injustum est quod aliquis iudicetur ab eo qui publicam auctoritatem non habet.

Ad secundum dicendum, quod Moyses videtur Ægyptium occidisse, quasi ex inspiratione divina auctoritatem adeptus, ut videtur per hoc quod dicitur Act. vii. 24. quod percussit Ægyptio, affirmabat Moyses intellegere fratres suos, quoniam Dominus per manum ipsius daret saltem (b) *Israh.*

Vel potest dici, quod Moyses occidit Ægyptium, defendendo eum qui injuriam patiebatur, cum moderamine inculpate tuleret. Unde Ambrosius dicit in Lib. I. de offic. (cap. xxxvi. in princ.) quod *qui non repellit injuriam à facio, cum patitur, tam est in vitio quam ille qui facit*: & induxit exemplum Moysi.

Vel potest dici, sicut dicit Augustinus in questionibus Exodi (Lib. II. quæst. 11. & Lib. XXII. cont. Faust. cap. lxx.) quod *sicut terra ante nullam seminam herbærum in utilium fertilitate laudatur, sic illud Moysi factum vitiosum quidem fuit, sed magna fertilitatis signum gerebat*; in quantum scilicet erat signum virtutis eius, quæ populum liberaturus erat. De Phinees autem dicendum est, quod ex inspiratione divina zelo Dei commotus hoc fecit.

S. Thom. Op. Vm. III.

(a) Ita communiter. Cod. Alan. & Theologi quendam compulsionem. Al. impulsionem.

(b) Vulgata illi.

cie: quia vel licet nondum esset summus Sacerdos, erat tamen filius summi Sacerdotis; & ad eum hoc iudicium pertinebat, sicut & ad alios iudices, quibus hoc erat præceptum.

Ad tertium dicendum, quod potestas secularis subditur spirituali, sicut corpus animæ: & ideo non est usurpatum iudicium, si spiritualis prelati se intrumittat de temporalibus quantum ad ea in quibus subditur ei secularis potestas, vel quæ ei à seculari potestate relinquuntur.

Ad quartum dicendum, quod habitus scientiæ, & iustitiæ sunt perfectiones singularis persone: & ideo per eorum defectum non dicitur usurpatum iudicium; sicut per defectum publicæ auctoritatis, ex qua iudicium vim coactivam habet.

## QUÆSTIO LXI.

De partibus iustitiæ.

in quatuor articulis divisa.

**D**Einde considerandum est de partibus iustitiæ: & primo de partibus subiectivis, quæ sunt species iustitiæ, scilicet distributiva, & commutativa; secundo de partibus quasi integralibus, scilicet de virtutibus ad iunctis. Circa primum occurrit duplex consideratio. Prima de ipsis iustitiæ partibus. Secunda de vitiis oppositis. Et quia restitucio videtur esse actus commutativæ iustitiæ, primo considerandum est de distinctione iustitiæ commutativæ, & distributivæ; secundo de restitutione.

Circa primum quaruntur quatuor. Primo, utrum sint duæ species iustitiæ, scilicet iustitia distributiva, & 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.

Ad primum dicendum, quod iustitia distributiva est illa quæ distribuit bonum vel malum secundum rationem personarum, sicut dicitur in 2. 2. q. 61. art. 2. *Iustitia distributiva est illa quæ distribuit bonum vel malum secundum rationem personarum, sicut dicitur in 2. 2. q. 61. art. 2.*

Ad secundum dicendum, quod iustitia distributiva est illa quæ distribuit bonum vel malum secundum rationem personarum, sicut dicitur in 2. 2. q. 61. art. 2.

Ad tertium dicendum, quod iustitia distributiva est illa quæ distribuit bonum vel malum secundum rationem personarum, sicut dicitur in 2. 2. q. 61. art. 2.

Ad quartum dicendum, quod iustitia distributiva est illa quæ distribuit bonum vel malum secundum rationem personarum, sicut dicitur in 2. 2. q. 61. art. 2.

Utrum convenienter ponantur due species justitiæ, scilicet commutativa, & distributiva.

L. P. q. XXI. art. 1. cor. & III. dist. XXXIII. quæst. 111. art. 4. q. 5. & IV. dist. XLVI. quæst. 1. art. 3. quæst. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur due species justitiæ, scilicet distributiva, & commutativa. Non enim potest esse justitiæ species quod multitudinè nocet; cum justitiæ ad bonum commune ordinetur. Sed distribuere bona communia in multos, nocet bono communi multitudinis, tum quia exhaustantur opes communes, tum etiam quia mores hominum corrumpuntur; dicit enim Tullius in Lib. II. de offic. (in tit. Duplex liberalitatis genus &c.) Sic detur qui accipit, & ad idem semper expectandum pariter. Ergo distributio non pertinet ad aliquam justitiæ speciem.

2. Præterea. Justitiæ actus est reddere unicuique quod suum est, ut supra habitum est (quæst. LVIII. art. 11.) Sed in distributione non redditur alicui quod suum erat, sed de novo appropriatur sibi id quod erat commune. Ergo hoc ad justitiæ non pertinet.

3. Præterea. Justitiæ non solum est in principio, sed etiam in subditis, ut supra habitum est (quæst. LVIII. art. 6.) Sed distribuere semper ad principem pertinet. Ergo distributio non pertinet semper ad justitiæ.

4. Præterea. Distributum justum est bonorum communium, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 11. circ. fin. & cap. 111.) Sed communia pertinent ad justitiæ legalem. Ergo justitiæ distributiva non est species justitiæ particularis, sed justitiæ legalis.

5. Præterea. Unum, & multa non diversificant speciem virtutis. Sed justitiæ commutativa consistit in hoc quod aliquid redditur uni; justitiæ vero distributiva in hoc quod aliquid datur multis. Ergo non sunt diversæ species justitiæ.

Sed contra est quod Philosophus in V. Ethic. (cap. 11. circ. fin.) ponit duas partes justitiæ, & dicit, quod una est distributiva in distributionibus, alia in commutationibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. LVIII. art. 7. & 8.) justitiæ particularis ordinatur ad aliquam privatam personam; quæ 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 privatæ personæ ad aliam; & hunc ordinem dicitur commutativa justitiæ, quæ consistit in

his quæ mutuo sunt inter duas personas ad invicem.

Alius ordo attenditur totius ad partes; & huic ordini assimilatur ordo ejus quod est commune ad singulas personas: quem quidem ordinem dirigit justitiæ distributiva, quæ est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo due sunt justitiæ species, scilicet distributiva, & commutativa.

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 dirigitur justitiæ distributiva.

Ad secundum dicendum, quod sicut pars, & totum quodammodo sunt idem, ita id quod est totius, quodammodo est partis: & ita cum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod suum est.

Ad tertium dicendum, quod actus distributionis, qui est communium bonorum, pertinet solum ad præsentem communibus bonis; sed tamen justitiæ distributiva est etiam in subditis, quibus distribuitur, in quantum scilicet sunt contenti justa distributione: quavis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium, non quidem civitati, sed uni familie; quorum distributio fieri potest auctoritate alicujus privatæ personæ.

Ad quartum dicendum, quod motus accipit speciem à termino ad quem. Et ideo ad justitiæ legalem pertinet ordinare ea quæ sunt privatarum personarum, in bonum commune; sed ordinare è contrario bonum commune ad personas particulares per distributionem, est justitiæ particularis.

Ad quintum dicendum, quod justitiæ distributiva, & commutativa non solum distinguuntur secundum unum, & multa, sed secundum diversum debiti rationem. Alio enim modo debetur alicui id quod est commune, & alio modo id quod est proprium.

Utrum medium eodem modo accipiatur in justitiæ distributiva, & commutativa.

Inf. art. 4. cor. fin. & II. dist. XXVII. art. 3. cor. & dist. XXI. quæst. 1. art. 3. quæst. 2. & ver. quæst. 1. art. 13. ad 7.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod medium eodem modo accipiatur in justitiæ distributiva, & commutativa. Utraque enim sub justitiæ particulari continetur, ut dictum est (art. præc.) Sed in omnibus temperantia, vel fortitudinis partibus accipitur

uno modo medium. Ergo etiam eodem modo medium est accipiendum in justitiæ distributiva, & commutativa.

2. Præterea. Forma virtutis moralis in medio consistit, quod secundum rationem determinatur. Cum ergo unius virtutis sit una forma, videtur quod in utraque sit eodem modo medium accipiendum.

3. Præterea. In justitiæ distributiva accipitur medium attendendo diversam dignitatem personarum. Sed dignitas personarum attenditur etiam in commutativa justitiæ, sicut in pactionibus: plus enim punitur qui percutit principem, quam qui percutit privatam personam. Ergo eodem modo accipitur medium in utraque justitiæ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. 111.) quod in justitiæ distributiva accipitur medium secundum geometricam proportionalitatem; in commutativa autem secundum arithmetica.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) in distributiva justitiæ datur aliquid alicui privatæ personæ, in quantum id quod est totius, est debitum parti quod quidem tanto majus est, quanto ipsa pars majorem principalem habet in toto. Et ideo in distributiva justitiæ tanto plus alicui de bonis communibus datur, quanto illa persona majorem habet principalem in communitate. Quæ quidem principalitas (a) in Aristocratica communitate attenditur secundum virtutem, in Oligarchica secundum divitias, in Democratica secundum libertatem, & in aliis aliis. Et ideo in justitiæ 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, excedat rem quæ datur alii. Et ideo dicit Philosophus (Lib. V. Eth. cap. 111.) 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 æqualitæra proportio, in qua majus habet totum minus, & median partem ejus; 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 ejus, quæ accepta est; ut maxime patet in emptione, & venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adæquare rem rei, ut quanto ille plus habet, quam suam

S. T. Op. Tom. III. (a) Ita cod. Tarac. Alcan. alique. Al. in Aristocratica, . . . Oligarchia, . . . Democratia.

sit, de eo quod est alterius, tantumdem referatur ei cujus est. Et sic fit æqualitas secundum arithmeticaem metrisationem, quæ attenditur secundum partem quantitatis excessus. Sicut quinquæ est medium inter sex, & quatuor in unitate enim excedit, & exceditur. Si ergo à principio uterque habeat quinquæ, & unus commuacipit unum de eo quod est alterius, unus (scilicet accipiens) habebit sex, & alii relinquentur quatuor. Est ergo justitiæ, si uterque reducat ad medium, ut accipiat unum ab eo qui habet sex, & detur ei qui habet quatuor: sic enim uterque habebit quinquæ, quod est medium.

Ad primum ergo dicendum, quod in aliis virtutibus moralibus accipitur medium secundum rationem, & non secundum rem; sed in justitiæ accipitur medium rei: & ideo secundum diversitatem rerum diversimode medium accipitur.

Ad secundum dicendum, quod generalis forma justitiæ est equalitas, in qua convenit justitiæ distributiva cum commutativa; in una tamen invenitur æqualitas secundum proportionalitatem geometricam, in alia secundum arithmeticaem.

Ad tertium dicendum, quod in actionibus, & passionibus conditio persone facit ad quantitatem rei: major enim est iniuria, si percutiatur princeps, quam si percutiatur privata persona. Et ideo conditio persone in distributiva justitiæ attenditur secundum sex in commutativa autem; secundum quod per hoc diversificatur res.

Utrum materia utriusque justitiæ sit diversa.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod materia utriusque justitiæ non sit diversa. Diversitas enim materie facit diversitatem virtutis, ut patet in temperantia, & fortitudine. Si ergo distributiva justitiæ, & commutativa sit diversa materia, videtur quod non continentur sub una virtute, scilicet sub justitiæ.

2. Præterea. Distributio quæ pertinet ad justitiæ distributivam, est pænie, vel honoris, vel aliorum, quæcumque dispariter possunt inter eos qui civitate communitant, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 11. circ. fin.) quorum etiam est commutatio inter personas ad invicem; quæ pertinet ad commutativam justitiæ. Ergo non est diversa materia distributivæ, & commutativæ justitiæ.

3. Præterea. Oligarchia, . . . Democratia.

non fit ex benevolentia, sed ex animi amantissime, ut Chrysothomus dicit (alms hom. xviii. in op. imperf. circ. princ.)

Ad secundum dicendum, quod iudex constituitur ut minister Dei; unde dicitur Deuter. 1. 16. *Quis iustum est, iudicare: & potest subdit, quia Dei est iudicium.*

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in gravibus peccatis, non debent iudicare eos qui sunt in essentia peccatis, vel minoribus, ut Chrysothomus (alms Auctor) dicit super illud Matth. vii. *Nolite iudicare* (hom. xxi. v. oper. imp. in Matth. parum à princ.) Et precipue hoc est intelligendum, quando illa peccata sunt publica, quia ex hoc generatur scandalum in cordibus aliorum. Si autem non sunt publica, sed occulta, & necessitas iudicandi immineat propter officium potest cum humilitate, & timore vel arguere, vel iudicare. Unde Augustinus dicit in Lib. II. de ferm. Domini in monte (cap. xix. circ. med.) *Si invenieris nos in eadem vicia esse, congnoscimus, & ad pariter condonacionem invenimus.* Nec tamen propter hoc homo sic seipsum condemat, ut novum condemnationis meritum sibi acquirat; sed quia condemnans alium, ostendit se similiter condemnabilem esse propter idem peccatum, vel simile.

ARTICULUS III. 336

Utrum iudicium ex suspitione procedens sit illicitum.

Locis supra art. 2. inducitur, & quodlibet xlii. artic. 25.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod iudicium ex suspitione procedens non sit illicitum. Suspicio enim videtur esse opinio incerta de aliquo malo: unde & Philosophus in VI. Ethic. (cap. 111.) ponit, quod suspicio se habet ad verum & ad falsum. Sed de singularibus contingentibus non potest haberi opinio nisi incerta. Cum ergo iudicium humanum sit circa humanos actus, qui sunt in singularibus, & contingentibus, videtur quod nullum iudicium esset licitum, si ex suspitione iudicare non liceret.

2. Præterea. Per iudicium illicitum fit aliqua injuria proximo. Sed suspicio mala in sola opinione hominis consistit, & sic non videtur ad injuriam alterius pertinere. Ergo suspitionis iudicium non est illicitum.

3. Præterea. Si sit illicitum, oportet quod ad injustitiam reducat: quia iudicium est actus iustitie, ut dictum est (art. 1. huj. q.) Sed injustitia ex suo genere semper est peccatum mortale, ut supra habitum est (q. lxx. art. 4.) Ergo suspitionis iudicium esset sem-

per peccatum mortale, si esset illicitum. Sed hoc est falsum: quia suspitione vitare non possunt, ut dicit Glossa Augustini (ord. tract. x. in Joann. ante med.) super illud I. Cor. xv. *Nolite ante tempus iudicare.* Ergo iudicium (suspitionis non videtur esse illicitum.

Sed contra est quod Chrysothomus (alms Auctor) super illud Matth. vii. *Nolite iudicare* (hom. xxi. v. in op. imperf. in princ. cip.) dicit: „ Dominus hoc mandato non prohibet, Christi mos ex benevolentia alios, corrumpere, sed ne per iactantiam iustitie, sui Christiani Christianos despiciant, ex hoc illis plerumque suspitionibus odientes ceteros, & condemnantes.

Respondetur dicendum, quod, sicut Tullius dicit, suspicio importat opinionem mali, quando ex levibus indicis procedit: & contingit ex rebus. Uno quidem modo est hoc quod aliquis in seipso malus est: & ex hoc ipso, quasi convictus sua malitia, facilliter de aliis malum opinatur, secundum illud Eccles. x. 3. *In vicia stultus ambulat, cum ipse sit suspiciosus, omnia stultus estimat.* 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 facilliter credit quod appetit. Tertio modo provenit ex longa experientia: unde Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. xlii. parum à princ.) quod *senes sunt maxime suspiciosi, quia multos experti sunt aliorum defectus.*

Præterea autem dicitur suspitionis cause manifeste pertinent ad perfectam aetatem; tertia vero causa diminuit rationem suspitionis, inquantum experientia ad certitudinem proficit, que est contra rationem suspitionis. Et ideo suspicio vitium quoddam importat; & quanto magis procedit suspicio, tanto magis est vitiosum.

Est autem triplex gradus suspitionis. Primus quidem gradus est ut homo ex levibus indicis de bonitate alicuius dubitare incipiat: & hoc est veniale, & leve peccatum: pertinet enim ad retentionem humanam, sine qua vita ista non ducitur, ut habetur in Glossa (ord. Aug. cir. in arg. 3.) super illud I. ad Cor. xv. *Nolite ante tempus iudicare.* Secundus gradus est cum aliquis pro certo malitiam alterius estimat ex levibus indicis: & hoc si sit de aliquo gravi, est peccatum mortale, inquantum non est sine contemptu proximi: unde Glossa ibidem subdit: *Si ergo suspiciones vitare non possimus, quia homines sumus; iudicia sancta, id est definitiva, formalque sententia continere debemus.* Tertius gradus est cum aliquis iudex ex suspitione procedit ad aliquem condemnandum: & hoc directe ad injustitiam pertinet, unde est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod in humanis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem sicut in demonstrativis, sed secundum quod convenit tali materie, puta cum aliquid per idoneos testes probatur.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis malam opinionem habet de alio, sine causa sufficienti, indebite contemnit ipsum; & ideo iniuriatur ei.

Ad tertium dicendum, quod quia iustitia, & injustitia est circa exteriores operationes, ut dictum est (quæst. lxxiii. art. 9. & quæst. lxx. art. 2.) tunc iudicium suspitionis directe ad injustitiam pertinet quando ad actum exteriorum procedit: & tunc est peccatum mortale, ut dictum est (in corp. art.) iudicium autem interius pertinet ad injustitiam, secundum quod comparatur ad exterius iudicium, ut actus interior ad exterium, sicut concupiscentia ad fornicationem, & ira ad homicidium.

ARTICULUS IV. 337

Utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod dubia non sint in meliorem partem interpretanda. Iudicium enim magis debet esse de eo quod in pluribus accidit. Sed in pluribus accidit quod aliqui male agant: quia stultorum est numerus infinitus, ut dicitur Eccles. 1. 15. *proxi enim sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua,* ut dicitur Genes. vii. 21. Ergo dubia magis debemus interpretari in malum quam in bonum.

2. Præterea. Augustinus dicit (Lib. I. de doct. christ. cap. xxvii. in princ.) quod *ille pie, & iuste vivit qui rerum integer est estimator, 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 pejorem partem, secundum illud Job ix. 28. *Verbar omnia opera mea.* Ergo videtur quod ea que sunt dubia circa proximos sint in pejorem partem interpretanda.

Sed contra est quod Rom. xiv. super illud, *Qui non manducat, manducantem non iudicet,* dicit Glossa (ord. Aug. Lib. II. de ferm. Dom. in modo cap. xviii. in princ.) „ Dubia in meliorem partem sunt interpretanda.

Respondetur dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc. ad 2.) ex hoc ipso quod aliquis habet malam opinionem de alio abique sufficienti causa, iniuriatur ei, & contemnit ipsum.

Nullus autem debet alium contemnere, vel nocivum quodcumque inferre abique causa cogente. Et ideo ubi non apparent manifesta indicia de malitia alicuius, debemus eum ut bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium est.

Ad primum ergo dicendum, quod potest contingere quod ille qui in meliorem partem interpretatur, frequenter fallatur; sed melius est quod aliquis frequenter fallatur, habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quam quod rarius fallatur, habens malam opinionem de aliquo homine bono: quia ex hoc fit injuria alicui, non autem ex primo.

Ad secundum dicendum, quod aliud est iudicare de rebus, & aliud de hominibus. In iudicio enim in quo 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 iudicat, vel malum, si falso: quia verum est bonum intellectus, falsum autem est malum ipsius, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 11.) & ideo unusquisque debet nisi ad hoc quod de rebus iudicet, secundum quod sunt. Sed in iudicio quo iudicamus de hominibus, precipue attenditur bonum, & malum ex parte eius de quo iudicatur: qui hoc ipso honorabilis habetur: quod bonus iudicatur, & contemptibilis, si iudicatur 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 de cognoscere veritatem singularium contingentium; sed magis pertinet ad bonum affectum.

Ad tertium dicendum, quod interpretari aliquid in deteriorem, vel meliorem partem, contingit dupliciter. Uno modo per quamdam suppositionem: & sic, cum debemus aliquibus malis adhibere remedium sine nostris, sive alienis, expedit ad hoc ut securius remedium apponatur, quod supponatur id quod est deterior: quia remedium quod est efficax contra majus malum, multo magis est efficax contra minus malum. Alio modo interpretatur aliquid in bonum, vel malum, detrahendo, sive determinando: & sic in rerum iudicio debet aliquis nisi ad hoc ut interpretetur unumquodque, secundum quod est; in iudicio autem personarum, ut interpretetur in melius, sicut dictum est (in corp. art. & ad 2.)

## QUÆSTIO LXII.

## De restitutione.

in octo articulis divisâ.

**D**inde considerandum est de restitutione: & circa hoc quærentur octo.

Primo, cuius actus sit.

Secundo, utrum necesse sit ad salutem, omne ablatum restitui.

Tertio, utrum oporteat illud multiplicatum restituere.

Quarto, utrum oporteat restitui quod quis non abstulit.

Quinto, utrum oporteat restitui ei à quo acceptum est.

Sexto, utrum oporteat restituere eum qui accepit.

Septimo, utrum aliquem alium.

Octavo, utrum sit statim restituendum.

## ARTICULUS I.

344

Utrum restitutio sit actus iustitiæ commutativæ.

1. q. 1. art. 5. corp.

**A**d primam sic proceditur. Videtur quod restitutio non sit actus iustitiæ commutativæ. Iustitia enim respicit rationem debiti. Sed sicut donatio potest esse ejus quod non debetur, ita etiam & restitutio. Ergo restitutio non est actus alicujus partis iustitiæ.

2. Præterea, illud quod jam transit, & non est, restitui non potest. Sed iustitia, & iniustitia sunt circa quadam actiones, & passionis, quæ non mutant, sed transeunt. Ergo restitutio non videtur esse actus alicujus partis iustitiæ.

3. Præterea, restitutio est quasi quadam recompensatio ejus quod subtrahum est. Sed aliquid potest homini subtrahi non solum in commutatione, sed etiam in distributione, puta cum aliquis distribuens minus dat alicui quam debet 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 ejus est actus iustitiæ, quæ est in commutationibus directiva.

Respondetur dicendum, quod restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem satuere in possessionem, vel dominium rei suæ: & ita in restitutione attenditur equalitas iustitiæ secundum recompensationem rei ad rem, quod pertinet ad iustitiam commutativam.

(a) *d. sui.* (b) *d. ut si quanto minus, ecc.*

Et ideo restitutio est actus commutativæ iustitiæ, quando scilicet res unius ab alio habetur vel per voluntatem ejus, sicut in mutuo, vel deposito; vel contra voluntatem ejus, sicut in rapina, vel furto.

Ad primam ergo dicendum, quod illud quod alteri non debetur, non est proprie loquendo ejus, etsi aliquando ejus fuerit: & ideo magis videtur esse nova donatio, quam restitutio, cum quis alteri reddat quod ei non debetur. Habet tamen aliquam similitudinem restitutionis: quia res materialiter eadem est; non tamen est eadem secundum formalem rationem, quam respicit iustitia, quod est esse suum alicujus. Unde nec proprie restitutio dicitur.

Ad secundum dicendum, quod nomen restitutionis, in quantum importat iterationem quadam, supponit rei identitatem. Et ideo secundum primam impositionem nominis, restitutio videtur locum habere præcipue in rebus exterioribus, quæ manentes eadem & secundum substantiam, & secundum jus domini, ab uno possunt ad alium devenire. Sed sicut ab hujusmodi rebus nomen commutationis translatum est ad actiones, vel passionis, quæ pertinent ad reverentiam, vel injuriam alicujus personæ, seu nocumentum, vel profectum; ita etiam nomen restitutionis derivatur ad hæc, quæ licet restitui non maneant, tamen manent in effectu vel corporali, puta cum ex percussione læditur corpus, vel qui est in opinione hominum, sicut cum aliquis verbo opprobioso remanet infamatus, vel etiam minoratus in suo honore.

Ad tertium dicendum, quod recompensatio, quam facit distribuens ei cui dedit minus quam debuit, fit per comparisonem (a) rei ad rem; (b) ut quanto minus habuit quam debuit, tanto plus ei detur: & ideo jam pertinet ad iustitiam commutativam.

## ARTICULUS II.

345

Utrum sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio ejus quod ablatum est.

IV. dist. xv. quest. 1. art. 8. quest. 2. & quodl. xii. art. 6.

**A**d secundum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio ejus quod ablatum est. 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 esse 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 ab aliquo iniuste vituperante eum. Ergo non potest esse restitui quod ablatum est: & ita non est de necessitate salutis restituere ablatum.

4. Præterea, ille qui impedit aliquem ab aliquo bono consequendo, videtur ei auferre: quia quod medicum dicit, quasi nihil dicitur videtur, ut Philosophus dicit in II. Physic. (text. 56.) Sed cum aliquis impedit aliquem ut non consequatur præbendam, vel aliquid hujusmodi, non videtur quod teneatur ei restitutionem præbenda: quia quandoque non potest. Non ergo restituere ablatum est de necessitate salutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in epistola ad Macedonium (cl. l. i. al. l. i. v. parum à med. & hab. caus. xiv. quest. vi. cap. si res): *Si res aliena propter quam peccatum est, reddi potest, & non redditur, penitentia non agitur, sed finaliter. Si autem veraciter agitur, non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, si (ut dixi) restitui potest.*

Respondetur dicendum, quod restitutio, sicut dictum est (art. præc.) est actus iustitiæ commutativæ, quæ in quadam æqualitate consistit. (a) Et ideo restituere importat redditionem illius rei quæ iniuste ablata est: sic enim per iterationem ejus exhibitionem æqualitas reparatur. (b) Si vero iuste ablatum sit, æqualitas erit: & ideo non necessarium erit ut ei restituatur, quia iustitia in æqualitate consistit.

Cum ergo conservare iustitiam sit de necessitate salutis, consequens est quod restituere id quod iniuste ablatum est alicui, sit de necessitate salutis.

Ad primum ergo dicendum, quod in quibus non potest recompensari æquivalens, sufficit quod ibi recompensetur quod possibile est, sicut patet de honoribus qui sunt ad Deum, & ad parentes, ut Philosophus dicit in VIII. Eth. (cap. ult. ad fin.) Et ideo quando id quod est ablatum, non est restituibile per aliquid æquale, debet fieri recompensatio qualis possibilis est; puta cum aliquis alicui abstulit membrum, debet ei recompensari.

fare vel in pecunia, vel in aliquo honore, considerata conditione utriusque personæ secundum arbitrium boni viri.

Ad secundum dicendum, quod aliquis potest alicui famam tripliciter auferre. Uno modo verum dicendo, & iuste; puta cum aliquis crimen alicujus prodit ordine debito servato: & tunc non tenetur ad restitutionem famæ. Alio modo falsum dicendo, & iniuste: & tunc tenetur restituere famam, confitendo se falsum dixisse. Tertio modo verum dicendo, sed iniuste; puta cum aliquis prodit crimen alterius contra ordinem debitum: & tunc tenetur ad restitutionem famæ, quantum potest, sine mendacio tamen; ut pote quod dicat se male dixisse, vel quod iniuste eam diffamaverit: vel si non possit famam restituere, debet ei aliter recompensare, sicut & in aliis dictum est (in solut. præc.)

Ad tertium dicendum, quod actio contumeliam inferentis non potest fieri ut non fuerit; potest tamen fieri ut ejus effectus, scilicet diminutio dignitatis personæ in opinione hominum, reparetur per exhibitionem reverentiæ.

Ad quartum dicendum, quod aliquis potest impedire aliquem ne habeat præbendam, multipliciter. Uno modo iuste; puta si intendens honorem Dei, vel utilitatem Ecclesiæ, procurat quod detur alicui personæ digniori: & tunc nullo modo tenetur ad restitutionem, vel ad aliquam recompensationem faciendam. Alio modo iniuste; puta si intendat ejus nocumentum quem impedit propter odium, vel vindictam, aut aliquid hujusmodi: & 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, & negotii secundum arbitrium sapientis; non tamen tenetur ad æquale, quia illam nondum fuerat adeptus, & poterat multipliciter impediri. Si vero jam firmatum sit quod alicui detur præbenda, & aliquis propter indebitam causam procurat quod revocetur, idem est ac si jam habitam ei auferrer: & ideo tenetur ad restitutionem æqualis, tamen secundum suam facultatem.

(a) Aliquid hic dicitur Cajetanus iure suspicatur; nemo tamen nostrorum codicum aliter habet. (b) Ita post Nicolajum recentiores omnes editiones. Veteres cum codice Aican. aliique: Si vero iuste ablatum sit, inæqualitas erit si (al. ut) ei restituatur, quia iustitia, ecc. quam lesionem probant Theologi.

AR-

## ARTICULUS III. 346

Utrum sufficiat restituere simplum quod iniuste ablatum est.

Inf. art. 4. cor. 1. 2. quæst. cv. art. 8. ad 9. & IV. dist. xv. quæst. 1. art. 5. quæst. 2. ad 6.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod non sufficiat restituere simplum quod iniuste ablatum est. Dicitur enim Exod. xxxi. 1. *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem, & occiderit, vel vendiderit: quoniam oves pro uno bove restituit, & quatuor oves pro una ovis.* Sed quilibet tenetur mandata divina legis observare. Ergo ille qui furatur, tenetur restituere quadruplum, vel quintuplum.

2. Præterea. *Ea que scripta sunt, ad nostram dicitur scripta sunt, ut dicitur ad Rom. xv. 4. Sed Lucae xix. 8. Zachæus dixit ad Dominum: Si quid defraudaui, 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 auferat ab eo qui furatus est, plus quam furatus est pro emenda. Ergo homo debet illud solvere: & ita non sufficit reddere simplum.

Sed contra est quod restitutio reducit ad æqualitatem quod inæqualiter ablatum est. Sed aliquis reddendo quod accepit simplum, reducit ad æqualitatem. Ergo solum tenetur restituere tantum quantum accepit.

Respondetur dicendum, quod cum aliquis iniuste accipit rem alienam, duo sunt ibi consideranda: quorum unum est iniquitas ex parte rei, que quandoque est sine iniustitia, ut patet in mutuis; aliud autem est iniustitie culpa, que potest esse etiam cum æqualitate rei, puta cum aliquis intendit 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 habuerit de alieno. Sed quantum ad culpam adhibetur remedium per penam, cuius inflictio pertinet ad iudicem: & ideo antequam sit condemnatus per iudicem, non tenetur restituere plus quam accepit; sed postquam condemnatus est, tenetur penam solvere.

Et per hoc patet responsio ad primum:

(a) Ita cum García, qui hunc locum supplevit, posteriores editiones possim. Editiones veteres: intelligendæ: cum ad observantiam judicialis præcepti nullus teneatur, &c. Theologi & iuristi cuncti hanc errorem intelligendæ: & quamvis ad observantiam judicialis præcepti, &c. potest tamen, &c. Codex Alern. intelligendæ, cum quis tenetur ad observantiam judicialis præcepti; nullus tamen tenetur post Christi adventum, &c.

quia lex illa determinativa est: potest per iudicem intelligenda: (a) & etiam illud præceptum nunc non est observandum, cum ad observantiam judicialis præcepti nullus teneatur post Christi adventum, ut supra habitum est (1. 2. quæst. civ. art. 3.) Potest tamen idem, vel simile statui in lege humana, de qua erit eadem ratio.

Ad secundum dicendum, quod Zachæus id dixit, quasi supererogare volens: unde & præmiserat: *Ece dimidium bonorum meorum do pauperibus.*

Ad tertium dicendum, quod iudex condemnando iuste potest accipere aliquid amplius loco emende, quod tamen, antequam condemnaretur, non debeatur.

## ARTICULUS IV. 347

Utrum aliquis debeat restituere quod non abstulit.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis debeat restituere quod non abstulit. Ille enim qui dampnum inferat alicui, tenetur dampnum removere. Sed quandoque aliquis damnificat alicquem ultra id quod accepit, puta cum aliquis effodit femina, damnificat eam qui seminavit in tota messe futura: & sic videtur quod teneatur ad ejus restitutionem. Ergo aliquis tenetur ad restitutionem ejus quod non abstulit.

2. Præterea. Ille qui detinet pecuniam creditoris ultra terminum præfixum, videtur eum damnificare in toto eo quod lucrati de pecunia posset, quod tamen ipse non auferat. Ergo videtur quod aliquis tenetur restituere quod non abstulit.

3. Præterea. Iustitia humana derivatur à iustitia divina. Sed Deo debet aliquis restituere plus quam accepit ab eo, secundum illud, Matth. xxv. 26. *Sciebas quod meo ubi non seminis, & congrego 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 restituere quod non accepit, hoc non esset æquale. Ergo talis restitutio non est iustum quod fiat.

Respondetur dicendum, quod quicumque damnificat alicquem, videtur ei auferre id in quo ipsum damnificat: dampnum enim dicitur ex eo quod aliquis minus habet quam debet.

debet habere, secundum Philosophum in V. Eth. (cap. iv. ante med.) Et ideo homo tenetur ad restitutionem ejus in quo aliquem damnificavit.

Sed aliquis damnificatur dupliciter. Uno modo quia auferatur ei id quod actu habebat; & tale dampnum est semper restituendum secundum recompensationem æqualis; puta si aliquis damnificat alicquem diruens domum ejus, tenetur ad tantum, quantum valet domus.

Alio modo si damnificat alicquem, impediendo ne adipiscatur quod erat in via habendi; & tale dampnum 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: & ideo si redderetur ei ut haberet hoc in actu, restitueretur ei quod est ablatum, non simplum, sed multiplicatum: quod non est de necessitate restitutionis, ut dictum est (art. præc.)

Tenetur tamen aliquam recompensationem facere secundum conditionem personarum, & negotiorum.

Et per hoc patet responsio ad primum, & secundum. Nam ille qui semen sparsit in agro, nondum habet messem in actu, sed solum in virtute; & similiter ille qui habet pecuniam, nondum habet lucrum in actu, sed solum in virtute: & utrumque potest multipliciter impediri.

Ad tertium dicendum, quod Deus nihil requirit ab homine nisi bonum quod ipse in nobis seminavit. Et ideo verbum illud vel intelligitur secundum pravam existimationem servi pigri, qui existimavit se ab alio non accepisse: vel intelligitur quantum ad hoc quod Deus requirit à nobis fructus donorum, qui sunt & ab eo, & à nobis; quamvis ipsa dona à Deo sint sine nobis.

## ARTICULUS V. 348

Utrum oporteat semper restitutionem facere ei à quo acceptum est aliquid.

IV. dist. xv. quæst. 1. art. 5. quæst. 4. & opusc. lxxvii. & opusc. lxxviii. cap. xiv. & xviii.

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod non oporteat restitutionem facere ei à quo acceptum est aliquid. Nulli enim debemus nocere. Sed aliquando esset in nocuumentum hominis, si redderetur quod ab eo acceptum est, vel etiam in nocuumentum aliorum: puta si aliquis redderet gladium depositum furioso. Ergo non semper est restituendum ei à quo acceptum est.

S. Th. Op. Tom. III.

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, & accipiente aliquid simoniacæ. Ergo non semper restituendum est ei à quo acceptum est.

3. Præterea. Nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque est impossibile ei à quo acceptum est, vel quia est mortuus, vel quia nimis distat, vel quia est ignotus. Ergo non semper facienda est restitutio ei à quo acceptum est.

4. Præterea. Magis debet homo recompensare ei à quo majus beneficium accepit. Sed ab aliis personis homo plus accepit beneficium quam ab illo qui mutavit, vel deposuit, sicut à parentibus. Ergo magis subveniendum est quandoque alicui personæ alteri quam restituendum ei à quo acceptum est.

5. Præterea. Vanum est restituere illud quod ad manum restitutionis per restitutionem pervenit. Sed si prelati iniuste aliquid Ecclesie subtraxit, & ei restituit, ad manus ejus devenit: quia ipse est rerum Ecclesie conservator. Ergo non debet restituere Ecclesie quia abstulit & sic non semper restituendum est ei à quo est ablatum.

Sed contra est quod dicitur Rom. xiii. 7. *Reddite omnibus debita, cui tributum, tributum, cui vassalium, vassalium.*

Respondetur dicendum, quod per restitutionem fit reductio ad æqualitatem commutativæ iustitiæ, que consistit in rerum adæquatione, sicut dictum est (art. 2. huj. quæst. & quæst. lxxvii. art. 10.) Hujusmodi autem rerum adæquatio fieri non potest, nisi ei qui minus habet quam quod suum est, supereretur quod deest.

Et ad hanc suppletionem faciendam necessarium est ut ei fiat restitutio à quo acceptum est.

Ad primum ergo dicendum, quod quando res restituenda apparet esse graviter nociva ei cui restitutio facienda est, vel alteri, non ei debet tunc restituere: quia restitutio ordinatur ad utilitatem ejus cui restituitur: omnia enim que possidentur, sub ratione utilis cadunt. Nec tamen debet ille qui detinet rem alienam, sibi appropriare, sed vel reservare, ut congruo tempore restituat, vel etiam alii tradere tutius conservandam.

Ad secundum dicendum, quod aliquis dupliciter aliquid dat illicite. Uno modo quia ipsa datio est illicita, & contra legem, sicut patet in eo qui simoniacæ aliquid dedit: & talis meretur amittere quod dedit: unde non debet ei restitutio fieri de his, & 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

Pp

prop.



propter fornicationem : unde & mulier potest sibi resinere quod ei datum est: sed si super ille aliquid per fraudem, vel dolum extorsisset, teneatur eidem restituere.

Ad tertium dicendum, quod si ille cui debet fieri restitutio, sit omnino ignotus, debet homo restituere, secundum quod potest, scilicet dando in elemosinas pro salute ipsius (sive sit mortuus, sive sit vivus) præmissa tamen diligenti inquisitione de persona ejus cui est restitutio facienda. Si vero sit mortuus ille cui est restitutio facienda, debet restitui heredi ejus, qui computatur quasi una persona cum ipso. Si vero ille sit malum distans, debet sibi transmitti quod ei debetur; & præcipue si sit res magni valoris, & possit commode transmitti: alioquin debet in aliquo loco tuto deposita, ut pro eo conservetur, & domino significari.

Ad quartum dicendum, quod aliquis de hoc quod est sibi proprium, debet magis satisfacere parentibus, vel his à quibus accepit majora beneficia, non autem debet aliquis recompeniare benefactori de alieno: quod contingeret, si quod debet ipsi, alteri restitueret: nisi forte in casu extreme necessitatis, in quo possit, & deberet aliquis etiam auferre aliena, ut patri subveniret.

Ad quintum dicendum, quod prælatus potest rem Ecclesie furripere tripliciter. Uno modo si rem Ecclesie non sibi deputatam, sed alteri, sibi usurparet, puta si Episcopus usurparet sibi rem Capituli: & tunc planum est quod debet restituere, ponendo in manus eorum ad quos de jure pertinet. Alio modo si rem Ecclesie sui custodie deputatam in alterius dominium transferat, puta consanguinei, vel amici: & tunc debet restituere Ecclesie, & sub sua cura habere, ut ad successorem perveniat. Tertio modo potest prælatus furripere rem Ecclesie solo animo, dum scilicet incipit habere animum possidendi eam ut suam, & non nomine Ecclesie: & tunc debet restituere, talem animum deponendo.

ARTICULUS VI. 349

Utrum teneatur semper restituere ille qui accipit.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non teneatur semper restituere ille qui accipit. Per restitutionem enim reparatur equalitas iustitiæ, quæ consistit in hoc quod subtrahatur ei qui plus habet, & detur ei qui minus habet. Sed contingit quandoque quod ille qui rem aliquam subtrahit alicui, non habet eam, sed devenit ad manus alterius. Ergo non

(a) Ita mss. Editi, quidam sicut.

teneatur ille restituere qui accipit, sed alius qui rem habet.

1. Præterea. Nullus teneatur crimen suum detegere. Sed aliquando aliquis restitutionem faciendo, crimen suum detegit, ut patet in furto. Ergo non semper teneatur ille qui abstulit, restituere.

2. Præterea. Eiusdem rei non est multoties restitutio facienda. Sed quandoque multi simul rem aliquam furripiunt, & unus eorum eam integre restituit. Ergo non semper ille qui accipit, teneatur ad restituendum.

Sed contra. Illi qui peccavit, teneatur satisfacere. Sed restitutio ad satisfactionem pertinet. Ergo ille qui abstulit, teneatur restituere.

Respondeo dicendum, quod circa illum qui rem alienam accipit, duo sunt consideranda, scilicet ipsa res accepta, & ipsa confessio. Ratione autem rei teneatur eam restituere, quantum ad rem apud se habet: quia quod habet ultra id quod suum est, debet ei subtrahi, & dari ei cui deest, secundum formam commutativæ iustitiæ.

Sed ipsa acceptio rei alienæ potest tripliciter se habere. Quandoque enim est injuriosa, scilicet contra voluntatem exitus ejus qui est rei dominus, ut patet in furto, & rapina & tunc teneatur ad restitutionem non solum ratione rei, sed etiam ratione injuriosæ actionis, etiam si res apud ipsum non remaneat. Sicut enim qui percutit aliquem, teneatur recompeniare injuriam passio, quamvis apud ipsum nihil maneat; ita etiam qui furatur, vel rapit, teneatur ad recompeniationem damni illati, etiam si nihil inde habeat; & ulterius pro injuria illata puniri.

Alio modo aliquis accipit rem alterius in utilitatem suam absque injuria, cum voluntate scilicet ejus cujus est res, sicut patet in mutuis: & tunc ille qui accipit, teneatur ad restitutionem ejus quod accepit, non solum ratione rei, sed etiam ratione acceptationis, etiam si rem amiserit: teneatur enim recompeniare ei qui gratiam fecit: quod non (a) fiet, si per hoc damnum incurrat.

Tertio modo aliquis accipit rem alterius absque injuria, non pro sua utilitate, sicut patet in depositis: & ideo ille qui sic accipit, in nullo teneatur ratione acceptationis; quinimmo accipiendo impendit obsequium: teneatur autem ratione rei. Et propter hoc si ei subtrahatur res absque sua culpa, non teneatur ad restitutionem; secus autem esset, si cum magna sua culpa rem depositam amitteret.

Ad primum ergo dicendum, quod restitutio non ordinatur principaliter ad hoc quod ille qui plus habet quam debet, habere desinat; sed ad hoc quod ille qui minus habet,

sup-

pleatur. Unde (a) in his rebus quas unus potest ab alio accipere sine ejus detrimento, non habet locum restitutio; puta cum aliquis accipit lumen à candela alterius. Et ideo quavis ille qui abstulit, non habet id quod accepit, sed in alium sit traslatum; quia tamen alter privatur re sua, teneatur ei ad restitutionem & ille qui rem abstulit, ratione injuriosæ (b) actionis & ille qui rem habet ratione ipsius rei.

Ad secundum dicendum, quod homo est non teneatur crimen suum detegere hominibus, teneatur tamen crimen suum detegere Deo in confessione, & ita per sacerdotem cui confiteretur, potest restitutionem facere rei alienæ.

Ad tertium dicendum, quod quia restitutio principaliter ordinatur ad removendum damnum ejus à quo est aliquid injuste ablatum; ideo postquam ei restitutio sufficiens facta est per unum, alii non teneatur ei ulterius restituere, sed magis refusionem facere ei qui restituit, qui tamen potest condonare.

ARTICULUS VII. 350

Utrum illi qui non acceperunt, teneantur restituere.

IV. dist. xv. quæst. 1. art. 5. quæst. 3.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod illi qui non acceperunt, non teneantur restituere. Restitutio enim quædam poena 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 teneatur non solum ille qui accipit, sed etiam illi qui qualitercumque cooperantur, augetur ex hoc res illius cui est aliquid subtrahum: tum quia sibi multoties restitutio fieret: tum etiam quia quandoque aliqui operam dant ad hoc quod aliqua res alicui auferatur, que tamen ei non auferatur. Ergo non teneatur alii ad restitutionem.

3. Præterea. Nullus teneatur se periculo exponere, ad hoc quod rem alterius salvet. Sed aliquando manifestando latronem, vel ei resistendo, aliquis periculo mortis se exponeret. Non ergo teneatur aliquis ad restitutionem propter hoc quod non manifestet latronem, vel non ei resistit.

Sed contra est quod dicitur Rom. 1. 32. Digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus. Ergo pari ratione etiam consentientes debent restituere.

S. Thom. Op. Tom. III.

(a) Ita mss. & ad si veteres, ubi que tantum habetur pro quas. Theologi & editi. posteriores in his qua. (b) Al. acceptationis.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. præc.) ad restitutionem teneatur aliquis, non solum ratione rei alienæ, quam accepit, sed etiam ratione injuriosæ acceptationis. Et ideo quicumque est causa injustæ acceptationis, teneatur ad restitutionem. Quod quidem contingit dupliciter, directe scilicet, & indirecte. Directe quidem quando inducit aliquis alium ad accipiendum: & hoc quidem tripliciter. Primo quidem modo ex parte acceptationis, movendo ad ipsam acceptationem; quod quidem fit præcipiendo, consulendo, consentiendo expresse, & laudando aliquem quasi strenuum de hoc quod aliena accipit. Alio modo ex parte ipsius accipientis, quia scilicet eum acciprat, vel qualitercumque ei auxilium fert. Tertio modo ex parte rei acceptæ, quia scilicet particeps est furti, vel rapinæ, quasi socius malefici.

Indirecte vero, quando aliquis non impedit, cum possit, & debeat impedire: vel quia subtrahit præceptum, sive consilium impediens furtum, vel rapinam, vel quia subtrahit suum auxilium, quo possit oblitere; vel quia occultat post factum; quæ his verbis comprehenduntur.

Jussio, consilium, consensus, palpo, recusatio.

Participatio, mutus, non obstant, non manifestans.

Sciendum tamen, quod quinquæ præmissorum semper obligant ad restitutionem. Primo jussio, quia scilicet ille qui jubet, est principaliter movens: unde ipse principaliter teneatur ad restituendum. Secundo consensus, in eo scilicet sine quo rapina fieri non potest. Tertio recursus, quando scilicet aliquis est receptor latronum, & eis patrocinium præstat. Quarto participatio, quando scilicet aliquis participat in crimine latrocinii, & in præda. Quinto teneatur ille qui non obstat, cum obstat teneatur: sicut principes, qui teneatur custodire iustitiam in terra, si per eorum defectum latrones incrementum, ad restitutionem teneatur: 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 consensus, vel adulatio, vel aliquid hujusmodi est efficax causa rapinæ. Unde tunc solum teneatur consiliator, aut palpo, id est adulator, ad restitutionem, quando probabiliter æstimari potest quod ex hujusmodi causis fuerit injusta acceptio subsecuta.

Ad primum ergo dicendum, quod non solum peccat ille qui peccatum exequitur, sed etiam qui quocumque modo peccati est

Pp 2 cau-

causa, sive consiliando, sive precipiendo, sive quovis alio modo.

Ad secundum dicendum, quod principaliter tenetur restituere ille qui est principalis in facto. Principaliter quidem precipiens, secundario vero, *exequens*, & consequenter alii per ordinem: uno tamen restituente illi qui passus est damnum, alius eidem restituere non tenetur. Sed illi qui sunt principales in facto, & ad quos res pervenit, tenentur aliis restituere qui restituerunt. Quando autem aliquis precipit injustam acceptionem, quæ non subsequitur, non est restitutio facienda; cum restitutio principaliter ordinetur ad reintegrandam rem ejus qui injuste est damnificatus.

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 multum imminet periculum: propter hoc enim potestatis publica possunt, ut sint justitiæ custodes.

## ARTICULUS VIII. 351

*Utrum quis teneatur statim restituere, an vero postea restitutionem differat.*

*IV. dist. XVII. quest. 111. art. 2. quest. 4. ad 3.*

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non tenetur aliquis restituere statim, sed potius licite possit restitutionem differre. 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 justitiæ. Tempus autem est una de circumstantiis quæ requiruntur ad actus virtutum. Cum ergo alie circumstantiæ non sint determinate 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 ha-

(a) Ita eod. *Tarrac. Alcan. Paris. Theologi*, & *recentes edit. solum cod. Alcan. ad marginem addit ut ad pro, ut legatur prout determinata. Edit. veteres passim: quod quia cujusque circumstantiæ omisio contrariatur virtuti, pro determinato est habendum, quod oportet illam circumstantiam observare.*

berur Levit. xix. 13. *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 justitiam, ita etiam detinere eam: quia per hoc quod aliquis detinet rem alienam invito domino, impedit eam ab usu rei suæ, & sic ei facit injuriam. Manifestum est autem quod nec per modicum tempus licet in peccato morari; sed quilibet tenetur peccatum statim deserere, secundum illud Eccli. xx. 2. *Quasi à facie colubri fuge peccatum.*

Et ideo quilibet tenetur statim restituere, si potest, vel petere dilationem ab eo qui potest utrum rei concedere.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum de restitutione, faciendum quavis secundum formam sit affirmativum, implicat tamen in se negativum præceptum, quo prohibetur rem alterius detinere.

Ad secundum dicendum, quod quando aliquis non potest statim restituere, ipsa impotentia absolvit eum ab instanti restitutione facienda; sicut etiam rosalius ad restitutionem absolvitur, si omnino sit impotens: debet tamen remissionem, vel dilationem petere ab eo cui debet, aut per se, aut per alium.

Ad tertium dicendum, (a) quod cujuscumque circumstantiæ omisio, quæ contrariatur virtuti, pro determinata est habenda, & oportet illam circumstantiam observare: & quia per dilationem restitutionis committitur peccatum injuste detentionis, quod justitiæ opponitur; ideo necesse est tempus esse determinatum ut statim restitutio fiat.

## QUÆSTIO LXIII.

*De acceptione personarum.*

*in quatuor articulis divisæ.*

Deinde considerandum est de vitis oppositis prædictis justitiæ partibus, & primo de acceptione personarum, quæ opponitur justitiæ distributiæ; secundo de peccatis quæ opponuntur justitiæ commutativæ.

Circa primum quaruntur quatuor. Primo, utrum personarum acceptio sit peccatum.

Secundo, utrum habeat locum in dispensatione spiritualium.

Tertio, utrum in exhibitione honoris.

Quarto, utrum in judiciis.

AR-

## ARTICULUS I. 352

*Utrum personarum acceptio sit peccatum.*

*Inf. art. 2. corp. & Rom. 11. lect. 2.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod personarum acceptio non sit peccatum. In nomine enim personæ intelligitur personæ dignitas. Sed considerare dignitates personarum pertinet ad distributivam justitiam. Ergo personarum acceptio non est peccatum.

2. Præterea. In rebus humanis personæ sunt principales quam res: quia res sunt propter personas, & 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, & alterum relinquit in peccato, secundum illud Matth. xx. 40. (a) *Duo erant in lecto: unus assumentur, & alius relinquetur.* Ergo acceptio personarum non est peccatum.

Sed contra. Nihil prohibetur in lege divina nisi peccatum. Sed personarum acceptio prohibetur Deut. 17. ubi dicitur: *Non accipietis cuiusquam personam.* Ergo personarum acceptio est peccatum.

Respondeo dicendum, quod personarum acceptio opponitur justitiæ distributiæ. Consistit enim æqualitas distributiæ justitiæ in hoc quod diversis personis diversa tribuantur, secundum proportionem ad dignitates personarum. Si ergo aliquis consideret illam proprietatem personæ propter quam id quod ei confertur, est ei debitum, non est acceptio personæ, sed causæ: unde Glossa (Inter.) super illud ad Ephes. vi. *Personarum acceptio non est apud Deum*, dicit, quod „Deus iudex justus causas discernit, non personas.“ Puta si aliquis promoveat aliquem ad magistratum 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) hic est 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 præstationem, vel magistratum, quia est dives, vel quia est consanguineus suus, est acceptio personæ.

Contingit tamen aliquam conditionem per-

sonæ facere eam dignam respectu unius rei, & non respectu alterius; sicut consanguinitas facit aliquem dignum ad hoc quod instituat heres patrimonii, non autem ad hoc quod conferatur ei prelatus ecclesiasticus. Et ideo eadem conditio personæ in uno negotio considerata facit acceptionem personæ, in alio autem non facit.

Sic ergo patet quod personarum acceptio opponitur justitiæ distributiæ in hoc quod præter proportionem agitur. Nihil autem opponitur virtuti nisi peccatum. Unde consequens est quod personarum acceptio sit peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod in distributiva justitia considerantur conditiones personarum quæ faciunt ad dignitatis, vel debiti causam; sed in acceptione personarum considerantur conditiones quæ non faciunt ad causam, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod personæ proportionantur, & dignæ redduntur aliquibus quæ eis distribuuntur, propter aliquas res quæ pertinent ad conditionem personæ: & ideo huiusmodi conditiones sunt attendendæ, tamquam propria causa. Cum autem considerantur ipsæ personæ, attenditur non causa ut causa: & ideo patet quod quamvis personæ sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quoad hoc.

Ad tertium dicendum, quod duplex est datio. Una quidem pertinet ad justitiam, quæ scilicet aliquis dat alicui quod ei debetur: & circa tales dationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinet, quæ scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur: & talis est collatio munerum gratiæ, per quam peccatores assumuntur à Deo: & in hac donatione non habet locum personarum acceptio: quia quilibet absque iniustitia potest de suo dare quantum vult, & cui vult, secundum illud Matth. xx. 14. & 15. *An non licet mihi quod volo facere? Tolle quod tuum est, & vade.*

## ARTICULUS II. 353

*Utrum in dispensatione spiritualium locum habeat personarum acceptio.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in dispensatione spiritualium locum non habeat personarum acceptio. 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

(b) *Vide Luc. xv. 11. Apud Matth. enim legitur in agro.*

causa, sive consiliando, sive precipiendo, sive quovis alio modo.

Ad secundum dicendum, quod principaliter tenetur restituere ille qui est principalis in facto. Principaliter quidem precipiens, secundario vero, *exequens*, & consequenter alii per ordinem: uno tamen restituente illi qui passus est damnum, alius eidem restituere non tenetur. Sed illi qui sunt principales in facto, & ad quos res pervenit, tenentur aliis restituere qui restituerunt. Quando autem aliquis precipit injustam acceptionem, quæ non subsequitur, non est restitutio facienda; cum restitutio principaliter ordinetur ad reintegrandam rem ejus qui injuste est damnificatus.

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 multum imminet periculum: propter hoc enim potestatis publica possunt, ut sint justitiæ custodes.

## ARTICULUS VIII. 351

*Utrum quis teneatur statim restituere, an vero possit restitutionem differre.*

*IV. dist. XVII. quest. 111. art. 2. quest. 4. ad 3.*

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non tenetur aliquis restituere statim, sed potius licite possit restitutionem differre. 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 justitiæ. Tempus autem est una de circumstantiis quæ requiruntur ad actus virtutum. Cum ergo alie circumstantiæ non sint determinate 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 ha-

(a) Ita eod. *Tarrac. Alcan. Paris. Theologi*, & *recentes edit. solum cod. Alcan. ad marginem addit ut ad pro, ut legatur prout determinata. Edit. veteres passim: quod quia cuiusque circumstantiæ omisio contrariatur virtuti, pro determinato est habendum, quod oportet illam circumstantiam observare.*

berur Levit. xix. 13. *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 justitiam, ita etiam detinere eam: quia per hoc quod aliquis detinet rem alienam invito domino, impedit eam ab usu rei suæ, & sic ei facit injuriam. Manifestum est autem quod nec per modicum tempus licet in peccato morari; sed quilibet tenetur peccatum statim deserere, secundum illud Eccli. xx. 2. *Quasi à facie colubri fuge peccatum.*

Et ideo quilibet tenetur statim restituere, si potest, vel petere dilationem ab eo qui potest utrum rei concedere.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum de restitutione, faciendum quavis secundum formam sit affirmativum, implicat tamen in se negativum præceptum, quo prohibetur rem alterius detinere.

Ad secundum dicendum, quod quando aliquis non potest statim restituere, ipsa impotentia absolvit eum ab instanti restitutione facienda; sicut etiam rosalius ad restitutionem absolvitur, si omnino sit impotens: debet tamen remissionem, vel dilationem petere ab eo cui debet, aut per se, aut per alium.

Ad tertium dicendum, (a) quod cuiuscumque circumstantiæ omisio, quæ contrariatur virtuti, pro determinata est habenda, & oportet illam circumstantiam observare: & quia per dilationem restitutionis committitur peccatum injuste detentionis, quod justitiæ opponitur; ideo necesse est tempus esse determinatum ut statim restitutio fiat.

## QUÆSTIO LXIII.

*De acceptione personarum.*

*in quatuor articulis divisâ.*

Deinde considerandum est de vitis oppositis prædictis justitiæ partibus, & primo de acceptione personarum, quæ opponitur justitiæ distributiæ; secundo de peccatis quæ opponuntur justitiæ commutativæ.

Circa primum quaruntur quatuor. Primo, utrum personarum acceptio sit peccatum.

Secundo, utrum habeat locum in dispensatione spiritualium.

Tertio, utrum in exhibitione honoris.

Quarto, utrum in iudiciis.

AR-

## ARTICULUS I. 352

*Utrum personarum acceptio sit peccatum.*

*Inf. art. 2. corp. & Rom. 11. lect. 2.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod personarum acceptio non sit peccatum. In nomine enim personæ intelligitur personæ dignitas. Sed considerare dignitates personarum pertinet ad distributivam justitiam. Ergo personarum acceptio non est peccatum.

2. Præterea. In rebus humanis personæ sunt principales quam res: quia res sunt propter personas, & 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, & alterum relinquit in peccato, secundum illud Matth. xx. 40. (a) *Duo erant in horto: unus assumentur, & alius relinquetur.* Ergo acceptio personarum non est peccatum.

Sed contra. Nihil prohibetur in lege divina nisi peccatum. Sed personarum acceptio prohibetur Deut. 17. ubi dicitur: *Non accipietis cuiusquam personam.* Ergo personarum acceptio est peccatum.

Respondeo dicendum, quod personarum acceptio opponitur justitiæ distributiæ. Consistit enim æqualitas distributiæ justitiæ in hoc quod diversis personis diversa tribuantur, secundum proportionem ad dignitates personarum. Si ergo aliquis consideret illam proprietatem personæ propter quam id quod ei confertur, est ei debitum, non est acceptio personæ, sed causæ: unde Glossa (Inter.) super illud ad Ephes. vi. *Personarum acceptio non est apud Deum*, dicit, quod „Deus iudex justus causas discernit, non personas.“ Puta si aliquis promoveat aliquem ad magistratum 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) hic est 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 præstationem, vel magistratum, quia est dives, vel quia est consanguineus suus, est acceptio personæ.

Contingit tamen aliquam conditionem per-

sonæ facere eam dignam respectu unius rei, & non respectu alterius; sicut consanguinitas facit aliquem dignum ad hoc quod instituat heres patrimonii, non autem ad hoc quod conferatur ei prelatus ecclesiasticus. Et ideo eadem conditio personæ in uno negotio considerata facit acceptionem personæ, in alio autem non facit.

Sic ergo patet quod personarum acceptio opponitur justitiæ distributiæ in hoc quod præter proportionem agitur. Nihil autem opponitur virtuti nisi peccatum. Unde consequens est quod personarum acceptio sit peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod in distributiva justitia considerantur conditiones personarum quæ faciunt ad dignitatis, vel debiti causam; sed in acceptione personarum considerantur conditiones quæ non faciunt ad causam, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod personæ proportionantur, & dignæ redduntur aliquibus quæ eis distribuuntur, propter aliquas res quæ pertinent ad conditionem personæ: & ideo huiusmodi conditiones sunt attendendæ, tamquam propria causa. Cum autem considerantur ipsæ personæ, attenditur non causa ut causa: & ideo patet quod quamvis personæ sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quoad hoc.

Ad tertium dicendum, quod duplex est datio. Una quidem pertinet ad justitiam, quæ scilicet aliquis dat alicui quod ei debetur: & circa tales dationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinet, quæ scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur: & talis est collatio munerum gratiæ, per quam peccatores assumuntur à Deo: & in hac donatione non habet locum personarum acceptio: quia quilibet absque iniustitia potest de suo dare quantum vult, & cui vult, secundum illud Matth. xx. 14. & 15. *An non licet mihi quod volo facere? Tolle quod tuum est, & vade.*

## ARTICULUS II. 353

*Utrum in dispensatione spiritualium locum habeat personarum acceptio.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in dispensatione spiritualium locum non habeat personarum acceptio. 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

(b) *Vide Luc. xv. 11. Apud Matth. enim legitur in agro.*

has, quas continui operi, humana egle pallui sunt? Eas autem res dicit esse continentias, quas homines inuiti auiter possunt, ut ex præmissis patet ( eod. cap. ). Horum autem præcipuum est vita corporalis. Ergo pro conservanda vita corporali nulli licitum est hominem occidere.

3. Præterea. Nicolaus I. Papa ( in decretis tit. de clericis ) dicit, ut habetur in Decretis dist. I. cap. vi. De clericis, pro quibus consulisti, scilicet qui se deservendo paganum occiderunt, si postea per penitentiam emendati fuerint ad presbiterium statum redeant, aut ad aliorum ascensionem se non nullam occasionem daret, nec ullam tribuere licentiam eis quem libet hominem quolibet modo occidat. Sed ad præcepta moralia servanda tenentur communiter clerici, & laici. Ergo etiam laici 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 spiritalis preferenda est corporali. Ergo nulli licet defendendo seipsum, alium occidere, ut propriam vitam conservet.

5. Præterea. Si arbor est mala, & fructus, ut habetur Matth. vii. Sed ipsa defensio sui videtur esse illicita, secundum illud Rom. xi. 19. Non vos defendentes carissim. Ergo & occisio hominis exinde procedens est illicita.

Sed contra est quod Exod. xxi. 1. dicitur: Si effringens fuerit domum, seu sufficiens inventus fuerit, & accepto vulnere mortuus fuerit, percussor non est reus sanguinis. 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.

Respondet 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 supra dictis patet ( quest. xl. art. 3. & 1. 2. quest. 1. art. 3. ad 3. )

Ex actu ergo alicujus seipsum defendentis duplex effectus sequi potest: unus quidem conservatio propriæ vitæ; alius autem occisio invadentis. Adus ergo hujusmodi, ex hoc quod intenditur conservatio propriæ vitæ, non habet rationem illiciti; cum hoc sit cullibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona in-

entione proveniens, illicitus reddi, si non sit proportionatus sui. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur majori violentia quam oportet, erit illicitum. Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio: nam secundum iura vin vi repellere licet cum moderamine inculpate tutele. Nec est necessarium ad salutem, ut homo actum moderate tutele præmittat ad evitandam occasionem 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 supra dictis patet ( art. 3. hu. quest. ), illicitum est quod homo intendat occidere hominem, ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui intendens hominem occidere ad sui defensionem, referat hoc ad publicum bonum; ut patet in milite pugnante contra hostes, & in ministro iudicis pugnante contra latrones, quamvis etiam & isti peccent, si privata libidine moveantur.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Augustini intelligenda est in eo casu quo quis intendit occidere hominem, ut seipsum a morte liberet: in quo etiam casu intelligitur auctoritas inducta ( in arg. 2. ) ex Libro I. de libero arbitrio. Unde signatur dicitur, pro his rebus; in quo designatur intentio.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod irregularitas consequitur actum homicidii, etiam si sit absque peccato, ut patet in iudice qui iuste aliquem condemnat ad mortem: & propter hoc clericus, etiam si se defendendo interficiat aliquem, irregularis est, quamvis non intendat interficere, sed seipsum defendere. ( a )

Ad quartum dicendum, quod actus fornicationis, vel adulterii non ordinatur ad conservationem propriæ vitæ ex necessitate, sicut actus ex quo quandoque sequitur homicidium.

Ad quintum dicendum, quod ibi prohibetur defensio, que est cum livore vindictæ. Unde Glossa ( interl. ) dicit: Non vos defendentes, id est, non suis referentes adversarios.

## ARTICULUS VIII. 363

Utrum aliquis casualiter occidens hominem, incurrit homicidii reatum.

IV. dist. xxx. quest. 1. 1. art. 2. quest. 2. ad 3.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod aliquis casualiter occidens hominem incurrit homicidii reatum. Legitur enim Gen. ix. quod Lamech credens interficere bestiam, interfecit hominem; & reputatum est ei ad homicidium. Ergo reatum homicidii incurrit qui casualiter hominem occidit.

2. Præterea. Exod. xxi. 22. dicitur: Si quis percussit mulierem prægnantem, & abortivum fecerit, si mors ejus fuerit subsecuta reddet animam pro anima. Sed hoc potest fieri absque intentione occisionis. Ergo homicidium casuale habet homicidii reatum.

3. Præterea. In Decretis dist. I. inducuntur plures canones, quibus casualia homicidia puniuntur. Sed pœna non debeat nisi culpa. Ergo ille qui casualiter hominem occidit, incurrit homicidii reatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit ad Publicolanum ( epist. xlvi. ad cliv. vers. fi. ) Abiit ut ea qua propter bonum, ac licitum facimus, si quid per hoc præter nostram voluntatem cuiquam mali acciderit, nobis imputetur. Sed contingit quandoque ( a ) ut propter bonum aliquod facientibus homicidium consequatur casualiter. Ergo non imputatur facienti ad culpam.

Respondet dicendum, quod secundum Philosophum in II. Physic. ( tex. 49. & 50. ) casus est causa agens præter intentionem. Et ideo ea que casualia sunt, simpliciter loquendo, non sunt intenta, neque voluntaria. Et quia omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum ( Lib. de vera relig. cap. xiv. in princ. ) consequens est quod casualla, in quantum hujusmodi, non sunt peccata.

Contingit tamen, id quod non est actu & per se volitum, vel intentum, esse per accidens volitum, vel intentum, secundum quod causa per accidens dicitur removens prohibens. Unde ille qui non remouet ea ex quibus sequitur homicidium, si debeat removere, incurrit 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 licite, debitam diligentiam adhibens, & ex hoc homicidium sequatur; non incurrit ho-

mocidii reatum. Si vero det operam rei illicitam, vel etiam det operam rei licite, non adhibens diligentiam debitam, non evadit homicidii reatum, si ex ejus opere mors hominis consequatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Lamech non adhibuit sufficientem diligentiam ad homicidium vitandum; & ideo reatum homicidii non evasit.

Ad secundum dicendum, quod ille qui percussit mulierem prægnantem, dat operam rei illicitam: & ideo si sequatur mors mulieris, vel ( b ) puerperii animati, non effugiet homicidii crimen; præcipue cum ex tali percussione ( c ) in promptu sit quod mors sequatur.

Ad tertium dicendum, quod secundum canones imponitur pœna his qui casualiter occidunt, dantes operam rei illicitam, vel non adhibentes diligentiam debitam.

## QUESTIO LXV.

De mutilatione membrorum,

in quatuor articulis divisâ.

Deinde considerandum est de peccatis aliarum injuriarum que in personam committuntur: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo de mutilatione membrorum.

Secundo de verberatione.

Tertio de carceratione.

Quarto utrum peccatum hujusmodi injuriarum aggravetur ex hoc quod committitur in personam conjunctam aliis.

## ARTICULUS I. 364

Utrum mutilare aliquem membro suo, in aliquo casu possit esse licitum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mutilare aliquem membro suo, in nullo casu possit esse licitum. Damascenus enim dicit in II. Libro ( orth. Fid. cap. xv. & xxx. & Lib. IV. cap. xxi. ) quod peccatum committitur per hoc quod mutilatur ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam. Sed secundum naturam à 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 anime ad partes corporis, ut dicitur in II. de Anima ( tex. 9. ) Sed non licet aliquem privare anima,

( a ) Ita veteres edidit, ex occiditibus, & Patavina amb. Nicolajus cum aliis: ut per bonum aliquod quod facimus, & ( b ) Ita cum codicibus Tarraç. & Alicant. edit. Patav. optimè. d. pueri animati. ( c ) Ita veteres edidit, ex m. r. Al. cecutum sit.

( a ) Vide Tridentini Concilii sessionis xlv. caput vii.

Sed contra est quod dicitur Proverb. xvi. 11. *(a) Accipere personam in iudicio non est bonum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. lx. art. 1.) iudicium est actus iustitiæ, prout iudex ad æqualitatem iustitiæ reducit ea quæ inæqualitatem oppositam facere possunt. Personarum autem acceptio inæqualitatem quandam habet, inquam attribuitur alicui personæ aliquid præter proportionem suam, in qua consistit æqualitas iustitiæ. Et ideo manifestum est quod per personarum acceptioem iudicium corrumpitur.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicium dupliciter potest considerari. Uno modo quantum ad ipsam rem iudicatam; & sic iudicium se habet communiter ad commutativam; & ad distributivam iustitiam: potest enim iudicio definiti qualiter aliquid commune sit distribuendum in multos, & qualiter alteri unus 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, & alteri dat: & hoc pertinet ad distributivam iustitiam. Et secundum hoc in quolibet iudicio locum habere potest personarum acceptio.

Ad secundum dicendum, quod cum puniatur aliquis gravior propter injuriam in maiorem personam commissa, non est personarum acceptio: quia ipsa diversitas personæ facit quantum ad hoc, diversitatem rei, ut supra dictum est (quæst. lvi. art. 10. & quæst. lxi. art. 2. ad 3.)

Ad tertium dicendum, quod homo in iudicio debet pauperi subvenire quantum fieri potest, tamen sine lesione iustitiæ: (b) alioquin habet locum illud quod dicitur Exod. xxxi. 11.

*3. Pauperis quoque non misereris in iudicio.*

#### QUÆSTIO LXIV.

*De vitis oppositis commutativa iustitia & primo de homicidio,*

*in octo articulis divisæ.*

POSTEA considerandum est de vitis oppositis commutativæ iustitiæ: & primo considerandum est de peccatis quæ committuntur circa involuntarias commutationes. Secundo de peccatis quæ committuntur circa commutationes voluntarias. Committuntur autem peccata circa involuntarias commutationes peccata quod aliquod nocementum proximo inferret contra ejus voluntatem: quod quidem potest fieri dupliciter, scilicet facto, & verbo.

(a) *Vulgata:* Accipere personam impii non est bonum. *Al.* alioquin non haberet locum

Facto quidem, cum proximus læditur vel in persona propria, vel in persona conjuncta, vel in propriis rebus. De his ergo per ordinem considerandum est: & primo de homicidio, per quod maxime nocetur proximo: & circa hoc queruntur octo.

Primo, utrum occidere animalia bruta, vel etiam plantas, sit peccatum.

Secundo, utrum occidere peccatorem sit licitum.

Tercio, 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 I. 356

*Utrum occidere quæcumque viventia sit illicitum.*

*I. dist. xxxix. quæst. 11. art. 2. cor. & III. contra cap. cxii. fin.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod occidere quæcumque viventia sit illicitum. Dicit enim Apostolus ad Rom. xii. 2. *Qui ordinationi Dei resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt.* Sed per ordinationem divinam providentiæ omnia viventia conservantur, secundum illud Psal. cxlvi. 8. *Qui prædicit in montibus seum, & dat jumentis 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, & plantis. Ergo eadem ratione videtur esse peccatum occidere bruta animalia, & plantas.

3. Præterea. In lege divina non determinatur specialis poena nisi pro peccato. Sed occidit bovem, vel ovem alterius statuitur poena determinata in lege divina, ut patet Exod. xxxi. Ergo occisio brutorum animalium est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de civ. Dei (cap. xx. sub fin.) *Cum audimus, Non occides, non accipimus hoc dictum esse de fructibus, quia nullus eis est sensus; nec de irrationalibus animalibus, quia nulla nobis ratione sociantur. Restat ergo ut intelligamus de homine quod dictum est, Non occides.*

Respondeo dicendum, quod nullus peccat

ex eo quod occidit animalia, vel plantas, si illud &c. forte melius.

ex hoc quod vitur re aliqua ad hoc ad quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora, sicut etiam in generationis via natura ad imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est quod sicut in generatione hominis prius est vivum, deinde animal, ultimo autem homo; ita etiam ea quæ tantum vivunt, ut plantæ, sunt communiter propter animalia; omnia autem animalia sunt propter hominem. Et ideo si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, & animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum, ut patet per Philosophum in I. Polit. (cap. v. & xii.)

Inter alios autem usus maxime necessarius esse videtur ut animalia plantis utantur in cibum, & homines animalibus; quod sine mortificatione eorum fieri non potest. Et ideo licitum est & plantas mortificare in usum animalium, & animalia in usum hominum, ex ipsa ordinatione divina: dicitur enim Gen. i. 29. *Ecce dedi vobis omnem herbam, & universa ligna, ut sint vobis in escam, & cunctis animalibus terræ:* & Gen. ix. 3. dicitur: *Omne quod movetur, & vivit: est vobis in cibum.*

Ad primum ergo dicendum, quod ex ordinatione divina conservatur vita animalium, & plantarum, non propter seipsa, sed propter hominem. Unde, ut Augustinus dicit in I. de civ. Dei (cap. xx. in fin.) *Justissima ordinatione Creatoris & vita, & mors eorum nostris usus subditur.*

Ad secundum dicendum, quod animalia bruta, & plantæ non habent vitam rationalem, per quam a seipsis aguntur; sed semper aguntur, quasi ab alio, naturali quodam impulsu: & hoc est signum quod sunt naturaliter serva, & aliorum usus accommodata.

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 rapinae.

#### ARTICULUS II. 357

*Utrum sit licitum occidere peccatores.*

*Inf. quæst. cviii. art. 1. & 3. & 1. 2. quæst. c. art. 6. ad 3. & III. cont. cap. xl. & Rom. xii. lect. 3.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod non sit licitum occidere homines peccatores. Dominus enim Math. xii. in parabola prohibuit extricare zizaniam, qui sunt filii nequam: ut ibidem dicitur (in Glossa ord.) Sed omne quod est prohibitum à Deo, est peccatum. Ergo occidere peccatorem est peccatum.

*S. Th. Op. Ten. III.*

2. Præterea. Iustitia humana conformatur iustitiæ divinæ. Sed secundum divinam iustitiam peccatores ad penitentiam reservantur, secundum illud Ezech. xviii. & xxxi. 11. 23. *Nolo mortem peccatoris, sed magis ut convertatur, & vivat.* Ergo videtur omnino esse injustum quod peccatores occidantur.

3. Præterea. Illud quod est secundum se malum, nullo bono sine fieri licet, ut patet per Augustinum in Lib. contra mendac. (cap. vi. parum ante fin.) Sed occidere hominem secundum se malum est: quia ad omnes homines tenetur caritatem habere: amicos autem volumus vivere, & esse, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. iv.) Ergo nullo modo licet hominem peccatorem occidere.

Sed contra est quod dicitur Exod. xxxi. 18. *Multiplicis non patieris vivere: & in Psal. c. 8. In matutino interficbam omnes peccatores terræ.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) 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: & 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, vel corruptivum aliorum membrorum, laudabiliter, & salubriter abscinditur. Quilibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati, & corruptivum ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter, & salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur. Medicum enim *fermentum totam massam corrumpit*, ut dicitur I. ad Corinth. v. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus abstinendum mandavit ab eradicatione zizaniorum, ut triticum parceretur, id est bonis: quod quidem fit, quando non possunt occidi mali, quin simul occidantur & boni, vel quia latent inter bonos, vel quia habent multos sequaces, ita quod sine bonorum periculo interfici non possunt, ut Augustinus dicit contra Parmeniam. (Lib. III. cap. 11. à med.) Unde Dominus docet, magis esse finendum malos vivere, & alitonen relevandam usque ad extremum iudicium, quam quod boni simul occidantur. Quando vero ex occisione malorum non imminet periculum bonis, sed magis tutela, & salus, tunc licite possunt mali occidi.

Ad secundum dicendum, quod Deus secundum ordinem suæ sapientiæ quodque statim peccatores occidit ad liberationem bonorum quandoque autem eis penitentem tempus

pus 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 penitentiam reservat.

Ad tertium dicendum, quod homo peccando ab ordine rationis recedit: & ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber, & propter seipsum existens; & incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur, secundum quod est utile aliis; secundum illud Psalm. XLVI. 11. 21. Homo, cum in honore esset non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus; & similitudo factus est illis. & Prov. xi. 29. dicitur: Qui stultus est, servituti facient. Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum; tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam. Peior enim est malus homo quam bestia, & plus nocet, ut Philosophus dicit in I. Polit. (cap. 11.) & in VII. Ethic. (cap. vi. in fin.)

ARTICULUS III. 318

Utrum occidere hominem peccatorem liceat privata persona.

Inf. quest. LXX. art. 1. cor. 2. & IV. dist. XXXVI. quest. 11. art. 1.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod occidere hominem peccatorem liceat private persone. In lege enim divina nihil illicitum mandatur. Sed Exodi xxxi. 27. precepit Moyses: Occidat unusquisque fratrem suum, & amicum, & proximum suum pro peccato vituli constantis. Ergo etiam privatis personis licet peccatorem occidere.

2. Præterea. Homo propter peccatum comparatur bestiis, ut dictum est (art. præc. ad 3.) Sed occidere bestiam silvestrem, maxime nocentem, cullibet private persone 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 malefactorum est utilis bono communi, ut dictum est (art. præc.) Ergo laudabile est, si etiam private persone malefactores occidant.

Se contra est quod Augustinus dicit in I. de civ. Dei (cap. xxvi. in med. & cap. xxi. in fin. & hab. express. caus. xxxi. quest. viii.) Qui sine aliqua publica administratione malefactorum occiderit, velut homicida iudicabitur; & tanto amplius, quanto sibi potestatem a Deo non concessit usurpare non timuit.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. præc.) occidere malefactorem licitum est, in quantum ordinatur ad salutem totius communitatis: & 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: & ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis.

Ad primum ergo dicendum, quod ille aliquid facit, cuius auctoritate sit, ut patet per Dionysium xi. cap. caelest. Hierar. (ex cap. 111.) forte colligitur, nam cap. xii. nihil tale. Et ideo, ut Augustinus dicit in I. de civ. Dei (cap. xxv.) non ipse occidit qui ministerium debet habere, sed sicut administratum est dicitur esse verum. Unde illi qui occiderunt proximos, & amicos ex mandato Domini, non hoc fecisse ipsi videntur, sed potius ille cuius auctoritate fecerunt; sicut & miles interfecit hostem auctoritate Principis, & minister latronem auctoritate iudicis.

Ad secundum dicendum, quod bestia naturaliter est distincta ab homine: unde super hoc non requiritur aliquod iudicium an sit occidenda, si sit silvestris; si vero sit domestica, requiritur iudicium, non propter ipsam, sed propter damnum domini. Sed homo peccator non est naturaliter distinctus ab hominibus iustis: & ideo indiget iudicio publico, ut discernatur an sit occidendus propter salutem communem.

Ad tertium dicendum, quod facere aliquid ad utilitatem communem, quod nulli nocet, hoc est licitum cullibet private persone; sed si sit cum nocimento alterius, hoc non debet fieri, nisi secundum iudicium eius ad quem pertinet aestimare, quid sit subtrahendum partibus pro salute totius.

ARTICULUS IV. 319

Utrum occidere malefactores liceat clericis.

Inf. quest. LXX. art. 1. ad 1. & IV. dist. xxv. quest. 11. art. 2. quest. 2.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod occidere malefactores liceat clericis. Clerici enim præcipue debent implere quod Apostolus dicit I. ad Cor. xv. 16. Imitamini mihi sicut, sicut & ego Christi: per quod nobis indicitur ut Deum, & Sanctos ejus imitemur. Sed ipse Deus, quem colimus, occidit malefactores, secundum illud Psal. cxxxv. 10. Qui percussit Aegiptum cum primogenitis eius:

Moy-

Moyse etiam a Levitis fecit interfici (a) viginti tria milia hominum propter adorationem vituli, ut habetur Exod. xxxi. 1. & Phinees sacerdos interfecit Israelitam cum Madianitide coenrem, ut habetur Num. xxv. Samuel etiam interfecit Agag Regem Amalec; & Elias sacerdos Baal; & Marathias eum qui ad sacrificandum accesserat: & in novo testamento Petrus Ananiam, & Saphiram. Ergo videtur quod etiam clericis liceat occidere malefactores.

1. Præterea. Potestas spiritualis est major quam temporalis, & Deo conjunctior. Sed potestas temporalis licite malefactores occidit, tamquam Dei minister, ut dicitur Rom. xii. 1. Ergo multo magis clericis, qui sunt Dei ministri, spirituale potestatem habentes, licite possunt malefactores occidere.

3. Præterea. Quicumque licite suscipit aliquod officium, licite potest ea que ad officium illud pertinent, exercere. Sed officium Principis terræ est malefactores occidere, ut dictum est (art. præc.) Ergo clerici, qui sunt terrarum principes, licite possunt occidere malefactores.

Sed contra est quod dicitur I. ad Tim. i. 1. 2. Operetur Episcopus (b) sine crimine esse non violentum, non nequissimum.

Respondeo dicendum, quod non licet clericis occidere, a duplici ratione.

Primo quidem quia sunt electi ad altaris ministerium, in quo representatur passio Christi occisi; qui (c) cum percuteretur, non reperebatur, ut dicitur I. Petr. ii. 23. Et ideo non competit ut clericis sint percussores, aut occisores. Debent enim ministri suum Dominum imitari, secundum illud Eccli. x. 2. Secundum iudicium populi, sic & ministri ejus. Alia ratio est, quia clericis committitur ministerium novæ legis, in qua non determinatur poena occisionis: vel mutilationis corporalis. Et ideo ut sint idonei ministri novi testamenti, debent a talibus abstinere.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus universaliter in omnibus operatur que recta sunt; in unoquoque tamen secundum ejus 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, & Saphiram interfecit; sed magis divinam sententiam de eorum morte pronuntiavit. Sacerdotes autem, vel Levitæ veteris testamenti erant ministri veteris legis, secundum quam poenæ corporales infligebantur: & ideo etiam eis occidere propria manu congruebat.

S. Th. Op. Tom. III.

(a) Ira infra & edicti veteres. Edit. Patav. addunt quasi. (b) Falsata ibi irreprehensibilem. Sic autem habet ad Tit. i. 7. (c) Falsata: cum malediceretur, non maledicebat.

Ad secundum dicendum, quod ministerium clericorum est in melioribus ordinatum quam sint corporales occisiones, scilicet in his que pertinent ad spirituale salutem; & ideo non congruit eis quod minoribus se ingerant.

Ad tertium dicendum, quod prelati Ecclesiarum accipiunt officium principum terræ, non ut ipsi iudicium sanguinis exercent per seipso, sed quod eorum auctoritate per alios exerceatur.

ARTICULUS V. 360

Utrum liceat alicui occidere seipsum.

Sup. quest. lxx. art. 3. ad 2. inf. quest. cxxiv. art. 1. ad 2. & III. P. quest. XLVII. art. 6. ad 3. & IV. dist. XLIX. quest. v. art. 3. quest. 2. ad 6. Et Hebr. xi. lect. 7.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod alicui liceat se ipsum occidere. Homicidium enim est peccatum, in quantum iustitiam contrariatur. Sed nullus potest sibi ipsi iustitiam facere, ut probatur in V. Ethic. (cap. vi. ad fin. & cap. ult.) Ergo nullus peccat occidendo seipsum.

1. Præterea. Occidere malefactores licet habenti publicam potestatem. Sed quandoque ille qui habet publicam potestatem est malefactor. Ergo licet occidere seipsum.

3. Præterea. Licitum est quod aliquis spontanea minus periculum subeat, ut majus periculum vitet; sicut licitum est quod aliquis etiam sibi ipsi amputet membrum putridum, ut totum corpus salvetur. Sed quandoque aliquis per occasionem sui ipsius vitat majus malum, scilicet miseram vitam, vel turpitudinem aliquis peccati. Ergo licet alicui occidere seipsum.

4. Præterea. Sampson seipsum interfecit; ut habetur Judicum xvi. qui tamen connumeratur inter sanctos, ut patet Hebr. xi. Ergo licitum est alicui occidere seipsum.

5. Præterea. Il. Machab. xiv. 42. dicitur, quod Razias quidam seipsum interfecit, eligens nobiliter mori potius quam iudicari fieri peccatoribus, & contra natura sui indigne injuriis agi. Sed nihil quod nobiliter fit, & fortiter, est illicitum. Ergo occidere seipsum non est illicitum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. de civ. Dei (cap. xx. in fin.) Restat ut de homine intelligamus illud quod dictum est, Non occideris: non alterum, ergo nec te. Neque enim aliud quam hominem occidit, qui seipsum occidit.

Respondeo dicendum, quod seipsum occidere

Quæ-

dere

dere est omnino illicitum, triplici ratione. Primo quidem quia naturaliter qualibet res seipsum amat; & ad hoc pertinet quod qualibet res naturaliter conservat se in esse, & corruptibilitatem resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat; est contra inclinationem naturalem; & contra caritatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo seipsum occisio semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem, & contra caritatem existentem.

Secundo; quia qualibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est communis; unde in hoc quod seipsum interficit, injuriam communitati facit, ut patet per Philosophum in V. Ethic. (cap. ult. à princ.).

Tertio, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, & eius potestati subiectum; qui occidit, & vivere facit. Et ideo qui seipsum vitam privat, in Deum peccat; sicut qui alienum servum interficit, peccat in dominum, cuius est servus; & sicut peccat ille qui usurpat sibi iudicium de re sibi non commissa. Ad solv. quoniam Deum pernet iudicium mortis, & vitæ, secundum illud Deut. xxxiii. 39. *Ego occidam, & ego vivere faciam.*

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium est peccatum, non solum quia contrariatur iustitiae, sed etiam quia contrariatur caritati quam habere debet aliquis ad seipsum; & ex hac parte occisio seipsum est peccatum per comparationem ad seipsum. Per comparationem autem ad communitatem, & ad Deum, habet rationem peccati, etiam per oppositionem ad iustitiam.

Ad secundum dicendum, quod ille qui habet publicam potestatem, potest licite malefactorem occidere; per hoc quod potest de ipso iudicare. Nullus autem est iudex seipsum. Unde non licet habenti publicam potestatem seipsum occidere propter quodcumque peccatum; licet tamen ei se committere iudicio aliorum.

Ad tertium dicendum, quod homo constituitur dominus seipsum per liberum arbitrium; & ideo licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea que pertinent ad hanc vitam, que hominis libero arbitrio regitur. (2) Sed transitus de hac vita ad aliam feliciter non subiacet libero arbitrio hominis; sed potestati divini; & ideo non licet homini seipsum interficere, ut ad feliciter transeat vitam; similiter etiam nec ut qualibet miseria presentis vite evadat: quia ultimum malorum huius vite, & maxime terribile est mors, ut patet per Philosophum in

III. Ethic. (cap. vi. à med.). Et ideo inferre sibi mortem ad alias huius vite miseria evadendas, est majus malum assumere ad minoris mali vitacionem. Similiter etiam non licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum: tum quia in hoc sibi maxime nocet quod sibi admittit necessarium penitentiae tempus: tum etiam quia malefactorum occidere non licet nisi per iudicium publicum potestatis. Similiter etiam non licet mulieri seipsum occidere, ne ab alio contumatur: quia non debet in se committere crimen maximum, quod est seipsum occisio, ut vitæ minus crimen alienum: non enim est crimen mulieris per violentiam violatæ, si consensus non adit, quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, ut Lucia dicit. Constat autem, minus esse peccatum fornicationem, vel adulterium, quam homicidium, & præcipue seipsum: quod est gravissimum, quia sibi ipsi nocet, cui maximum dilectionem debet: est etiam periculosissimum, quia non restat tempus ut per penitentiam 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 misera, & minus certa: incertum enim est an aliquis in futurum consentiat in peccatum: potens est enim Deus hominem quacumque tentatione superveniente liberare à peccato.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in I. de Civ. Dei (cap. xxi. à med.) nec Sampson aliter excusatur, quod seipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quod lateat Spiritus Sanctus hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat. Et eandem rationem assignat de quibusdam sanctis feminis, quæ tempore persecutionis seipsum occiderunt, quarum memoria in Ecclesia celebratur.

Ad quintum dicendum, quod ad fortitudinem pertinet quod aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, & ut vitæ peccatum; sed quod aliquis sibi ipsi inferat mortem, ut vitæ mala penalia, habet quidem quandam speciem fortitudinis (propter quod quidam seipsum interfecerunt, estimantes se fortiter agere; de quorum numero Razias fuit) non tamen est vera fortitudo, sed magis quedam mollietas animi non valentis mala penalia sustinere, ut patet per Philosophum in III. Eth. (cap. vii.) & per Augustinum in I. de Civ. Dei (cap. xxiii.).

AR.

(2) Ita cum codicibus editiones veteres. Recensiores anno 1600. habent hoc additamentum: non tamen quantum ad ea que non subiacent suo arbitrio. Sed transitus, &c.

## ARTICULUS VI. 361

*Utrum liceat in aliquo casu interficere innocentem.*

1. 2. quæst. xciv. art. 5. ad 2. & quæst. x. art. 8. ad 5. & opusc. ix. quæst. lxxxvi. & Hebr. xi. lect. 4.

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod liceat in aliquo casu interficere innocentem. Divinus enim timor non manifestatur per peccatum, quoniam magis timor Domini expellit peccatum, ut dicitur Eccl. i. 20. Sed Abraham commendatus est, quod timuit Dominum, quia voluit interficere filium suum innocentem. Ergo potest aliquis innocentem interficere sine peccato.

1. Præterea. In genere peccatorum quæ contra proximum committuntur, tanto magis videtur aliquod esse peccatum, quanto majus nocuum inferitur ei in quem peccatur. Sed occisio plus nocet peccatori quam innocenti, qui de miseria huius vite ad caelestem gloriam transit per mortem. Cum ergo liceat in aliquo casu peccatorem occidere, multo magis licet occidere innocentem, vel justum.

3. Præterea. Illud quod fit secundum ordinem iustitiae, non est peccatum. Sed quandoque cogitur aliquis secundum ordinem iustitiae occidere innocentem; puta cum iudex qui debet secundum allegata iudicare, condemnat ad mortem eum quem scit innocentem, per falsos testes convictum; & similiter minister, qui iniuste condemnatum occidit, obediens iudici. Ergo absque peccato potest aliquis occidere innocentem.

Sed contra est quod dicitur Exod. xxiii. 7. *Insonem, & iustum non occidas.*

Respondendo dicendum, quod aliquis homo dupliciter considerari potest: uno modo secundum se; alio modo per comparationem 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 (art. 2. huj. quæst.) occisio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem iustorum est conservativa, & promotiva boni communis: quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus habet dominium mortis, & vitæ: eius enim ordinatione moriuntur & peccatores, & ius-

ti. Et ideo ille qui mandato Dei occidit innocentem, talis non peccat; sicut nec Deus cuius est executor; & ostenditur Deum timere, eius mandatis obediens.

Ad secundum dicendum, quod in pensanda gravitate peccati magis est considerandum id quod est per se, quam id 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; & ita magis contra caritatem agit. Secundo, quia injuriam infert ei qui est minus dignus; & ita magis contra iustitiam agit. Tertio quia privat communitatem majori bono. Quarto quia magis Deum contemnit, secundum illud Lucæ x. 16. *Qui vos spernit, me spernit.* Quod autem iustus occisus ad gloriam perducatur à Deo, per accidens se habet ad peccatum.

Ad tertium dicendum, quod iudex, si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus convincitur, debet diligentius examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innocentem, sicut David fecit. Si autem hoc non potest, debet eum superiori relinquere iudicandum. Si autem nec hoc potest, non peccat secundum allegata sententiam ferens: quia ipse non occidit innocentem, sed illi qui eum asserunt nocentem. Minister autem iudicis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem continet, non debet obedire: alias excusarentur carnifices, qui Martires occiderunt: si vero non continent manifestam injustitiam, non peccat præceptum exequendo: quia ipse non habet discutere superioris sententiam; nec ipse occidit innocentem, sed iudex, cui ministerium exhibet.

## ARTICULUS VII. 362

*Utrum liceat alicui occidere aliquem, se defendendo.*

IV. dist. xxv. quæst. 11. art. 2. quæst. 2. ad 2. & 3.

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod nulli liceat occidere aliquem, se defendendo. Dicit enim Augustinus ad Publicolam (epist. xlvi. ad cliv. à med. & hab. caus. xxiii. quæst. v.) *De occidendis hominibus, ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles, aut publica functione tentatur, ut non pro se hoc faciat, sed pro alio, accepta legitima potestate, si eius congruat persona.* 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 libero arbitrio (cap. v. vers. fin.) dicitur: *Quomodo apud divinos providentiam à peccato liberi sunt qui pro his re-*

bui.

prælati Ecclesiæ faciunt. Ergo peccatum personarum acceptio non videtur locum habere in dispensatione spiritualium.

2. Præterea. Præterea divitem pauperi videtur ad acceptio personarum pertinere, ut patet Jac. 11. Sed facilius dispensatur cum divitibus, & potentibus, quod in gradu prohibitive contrahant matrimonium, quam cum aliis. Ergo peccatum personarum acceptio non videtur locum habere circa dispensationem spiritualium.

3. Præterea. Secundum jura (in Glossa in cap. Custer, de officio custodis) sufficit eligere bonum, non autem requiritur quod aliquis eligat meliorem. Sed eligere minus bonum ad aliquid altius, videtur ad acceptio personarum pertinere. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

4. Præterea. Secundum statuta Ecclesiæ (cap. Cum dilectus de electione, &c.) eligendus est aliquis de gremio Ecclesiæ. Sed hoc videtur ad acceptio personarum pertinere, quia quandoque sufficientiores alibi invenirentur. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

Sed contra est quod dicitur Jacobi 11. 1. Nolite in personarum acceptio habere fidem. Dominus in Jhu. Christi: ubi dicit Glossa Augustini (interl. & ord. ex epist. clxxvii. al. xxix. ad Hieron. inter med. & fin.) Quis fecit, si quis divitem eligat ad fidem honoris Ecclesiæ, contempto paupere instruere, & sanificare?

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) acceptio personarum est peccatum, in quantum contrariatur justitiæ. Quanto autem in majoribus aliquis justitiam 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 aliquo personæ attribuitur præter proportionem dignitatis ipsius, & considerate oportet, quod dignitas alicujus personæ potest attendi dupliciter. Uno modo simpliciter, & secundum se; & sic majoris dignitatis est ille qui magis abundat in spiritualibus gratiæ donis. Alio modo per comparationem ad bonum commune: contingit enim quandoque quod ille qui est minus sanctus, & minus sciens, potest magis conferre ad bonum commune propter potentiam, vel industriam secularem, vel propter aliquid hujusmodi. Et quia dispensationes spiritualium principaliter ordinantur ad utilitatem communem, secundum illud I. Cor. xii. 7. Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem; ideo quandoque absque

acceptio personarum in dispensatione spiritualium illi qui sunt simpliciter minus boni, melioribus præferuntur; sicut etiam & Deus gratias gratis datas quandoque concedit minus bonis.

Ad primum ergo dicendum, quod circa consanguineos prælati distinguendum est. Quandoque enim sunt minus digni & simpliciter, & per respectum ad bonum commune; & sic si dignioribus præferantur, est peccatum personarum acceptio in dispensatione spiritualium; quorum prælati ecclesiastici non est dominus, ut possit ea dare pro libito, sed dispensator, secundum illud I. ad Cor. iv. 1. Sic nos existimari homo ut ministris Christi, & dispensatores misteriorum Dei. Quandoque vero consanguinei prælati ecclesiastici sunt æque digni ut illi: & sic licite potest absque personarum acceptio consanguineos suos præferre: quia saltem in hoc præsumunt quod de ipsis magis confidere possent, ut unanimiter secum negotia Ecclesiæ tractent. Esse tamen hoc propter scandalum dimitendum, si ex hoc aliqui exemplum fumerent, etiam præter dignitatem, bona Ecclesiæ consanguineis dandi.

Ad secundum dicendum, quod dispensatio matrimonii contrahendi principaliter sicut consuevit propter fœdus pacis firmandum: quod quidem magis est necessarium communi utilitati circa personas excellentes: & ideo cum eis facilius dispensatur absque peccato acceptio personarum.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad hoc quod electio impugnari non possit in foro judiciali, sufficit eligere bonum, nec oportet eligere meliorem, quia si omnis electio possit 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, & alius præferatur, oportet quod hoc sit propter aliquam causam: quæ quidem si pertinet ad negotium, quantum ad hoc erit ille qui eligitur, magis idoneus; si vero non pertinet ad negotium id quod consideratur ut causa, erit manifeste acceptio personarum.

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: & propter hoc etiam mandatur Deuter. xvii. 15. Non poterit alterius generis hominem facere regem, qui non sit frater tuus.

De hoc etiam dicitur in 1. ad Cor. xii. 7. Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem; ideo quandoque absque

## ARTICULUS III. 354

Utrum in exhibitione honoris, & reverentia locum habeat peccatum acceptio personarum.

Quodlib. x. art. 12.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod in exhibitione honoris, & reverentia non habeat locum peccatum acceptio personarum. Honor enim nihil aliud esse videtur quam reverentia quædam alicui exhibita in testimonium virtutis, ut patet per Philosophum in I. Ethic. (cap. v. & xii.). Sed prælati, & principes sunt honorandi, etiam si sint mali, sicut etiam parentes, de quibus mandatur Exod. xx. 12. Honora patrem tuum, & matrem tuam: & etiam domini sunt à servis honorandi, etiam si sint mali, secundum illud I. ad Timoth. vi. 1. Quicumque sunt sub iugo servituti, dominis suis honore digni arbitrentur. Ergo videtur quod acceptio personarum non sit peccatum in exhibitione honoris.

2. Præterea. Levit. xix. 32. præcipitur: Coram cæcis capite conserge, & honora personam senis. Sed hoc videtur ad acceptio personarum pertinere: quia quandoque senes non sunt virtuosus, secundum illud Dan. xii. 1. Egressa est iniquitas (a) à senibus populi. Ergo acceptio personarum non est peccatum in exhibitione honoris.

3. Præterea. Super illud Jac. 11. Nolite in personarum acceptio habere fidem, dicit Glossa Augustini (ordin. ex epist. clxxvii. al. xxix. ad Hieron. inter med. & fin.) Si hoc, quod Jacobus dicit, si intraveris in conventu vestro, vir habens anulum aureum, &c. intelligatur de quotidianis consensibus, quis hic non peccat, si tamen peccat? Sed hæc est acceptio personarum, divites propter divitias honorare: dicit enim Gregorius in quadam homil. (xxviii. in Evang. ante med.) Superbia nostra retunditur, quia in hominibus non naturam, quæ ad imaginem Dei facti sunt, sed divitias honoramus: & sicut cum divitiarum non sint debita causa honoris, pertinet hoc ad personarum acceptio. Ergo personarum acceptio non est peccatum circa exhibitionem honoris.

Sed contra est quod dicitur in Glossa (interl. sup. illud, Nolite in personarum acceptio &c.) Jac. 11. Quicumque divitem propter divitias honorat, peccat: & pari ratione si aliquis honoretur propter alias causas, quæ non faciunt dignum honore; quod pertinet ad acceptio personarum. Ergo acceptio personarum in exhibitione honoris est peccatum.

(a) Ita Vulgata à ignotioribus iudicibus, qui videbantur regere populum.

Respondeo dicendum, quod honor est quoddam testimonium de virtute ejus qui honoratur: & 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, & prælati honorantur, etiam si sint mali, in quantum gerunt personam Dei, & communitatis, cui præficiuntur, secundum illud Prov. xxvi. 8. Sicut qui immittit lapides in acetum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem. Quia enim Gentiles rationationem attribuunt Mercurio, acetum Mercurii dicitur cumulus rationis; in quo mercator quandoque mittit unum lapillum loco centum marcarum. Ita etiam honoratur insipiens, qui ponitur loco Dei, & loco totius communitatis: & eadem ratione parentes, & domini sunt honorandi propter participationem divine dignitatis, qui est omnium pater, & dominus. Senes autem sunt honorandi propter signum virtutis, quod est senectus; licet hoc signum quandoque deficiat. Unde, ut dicitur Sap. iv. 8. senectus venerabilis est, non distans, neque amorum numero computata: cæci autem sunt sensus hominis, & grati senectutis vita immaculata. Divites autem honorandi sunt propter hoc quod majorem locum in communitatibus obtinent.

Si autem solum intuitu divitiarum honoratur, erit peccatum acceptio personarum. Et per hoc patet responsio ad objecta.

## ARTICULUS IV. 355

Utrum in iudiciis locum habeat peccatum acceptio personarum.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod in iudiciis locum non habeat peccatum acceptio personarum. Acceptio enim personarum opponitur distributive justitiæ, ut dicitur est (art. 1. huj. quæst.) Sed iudicia maxime videntur ad justitiam commutativam pertinere. Ergo personarum acceptio non habet locum in iudiciis.

2. Præterea. Penas secundum aliquod iudicium infliguntur. Sed in penis accipiuntur personæ absque peccato: quia gravius puniuntur qui inferunt injuriam in personas principum, quam qui in personas aliorum. Ergo personarum acceptio non habet locum in iudiciis.

3. Præterea. Eccli. iv. 10. dicitur: In iudicando esto pupilli misericors. Sed hoc videtur esse accipere personam pauperis. Ergo acceptio personarum in iudiciis non est peccatum.

Sed





nu. eorum quod ceperant: quandoque vero eos permittit quod voluerint agere: & similiter secundum humanam iustitiam non pro qualibet culpa homines incarcerationur, sed pro aliquibus.

Ad tertium dicendum, quod desinere hominem ad horam ab aliquo opere illicito statim petpetrando, cuiuslibet licet; sicut cum aliquis desinet aliquem, ne se precipiet, vel ne alium feriat, sed simpliciter aliquem includere, vel ligare, ad eum solum pertinet qui habet dispenere universaliter de scibus, & vita alterius: quia per hoc impeditur non solum à malis faciendis, sed etiam à bonis agendis.

ARTICULUS IV. 367

Utrum peccatum aggravetur ex hoc quod prædicte injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum non aggravetur ex hoc quod prædicte injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas. Hujusmodi enim injuriæ habent rationem peccati, prout nocumentum alicui inferuntur contra ejus voluntatem. Sed magis est contra hominis voluntatem malum quod in propriam personam inferuntur quam quod inferuntur in personam conjunctam. Ergo injuria illata in personam conjunctam est minor.

2. Præterea, in sacra Scriptura præcipue reprehenduntur qui pupillis, & viduis injurias inferunt: unde dicitur Eccli. xxxv. 17. Non despiciat peccati pupillis, nec viduam, si effundat sequulam genitricis. Sed vidua, & pupillus non sunt personæ aliis conjunctæ. Ergo ex hoc quod inferuntur injuriæ personis conjunctis, non aggravatur peccatum.

3. Præterea, persona conjuncta habet propriam voluntatem, sicut & principalis personæ: (a) propterea potest et aliquid esse voluntarium quod est contra voluntatem principalis personæ; ut patet in adulterio, quod placet uxori, & displicet viro. Sed hujusmodi injuriæ habent rationem peccati, prout consistunt (b) in voluntaria commutatione. Ergo hujusmodi injuriæ minus habent de ratione peccati.

Sed contra est quod Deut. xxviii. 32. ad quandam exaggerationem dicitur: Filii tui, & filij tuæ tradentur alteri populo vidensibus oculis tuis.

Respondetur dicendum, quod quanto aliqua injuria in plures redundat, ceteris paribus, tanto gravius est peccatum: & inde est quod gravius est peccatum, si aliquis peccat principem quam si personam privatam,

(a) Ita cod. Cantab. & Alcan. Al. potest enim aliquid et esse voluntarium &c. (b) Ita passim. Cod. Alcan. in involuntaria: quam lesionem probant Theologi. Vid. inf. quæst. 73. art. 1. ad 1.

quia redundat in injuriam totius multitudinis, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxi. art. 9.)

Cum autem inferuntur injuriæ in aliquam personam conjunctam alteri qualitercumque, illa injuria pertinet ad duas personas: & ideo ceteris paribus, ex hoc ipso aggravatur peccatum.

Potest tamen contingere quod secundum aliquas circumstantias sit gravius peccatum quod sit contra personam nulli conjunctam, vel propter dignitatem personæ, vel propter magnitudinem nocumentum.

Ad primum ergo dicendum, quod injuria illata in personam conjunctam minus est nociva personæ cui conjungitur, quam si in ipsam immediate inferretur; & ex hac parte est minus peccatum. Sed hoc totum quod pertinet ad injuriam personæ cui conjungitur, superadditur peccato quod aliquis incurrit ex eo quod aliam personam secundum se laedit.

Ad secundum dicendum, quod injuriæ illatæ in viduas, & pupillos magis exaggerantur, tum quia magis opponuntur misericordie, tum quia idem nocumentum hujusmodi personis inflictum est eis gravius, quia non habent relevantem.

Ad tertium dicendum, quod per hoc quod uxor voluntarie coesensit in adulterium, minoratur quidem peccatum, & injuria ex parte ipsius mulieris: gravius enim esset, si adulter violenter eam opprimeret: non tamen propterea hoc tollitur injuria ex parte viri: quia nec non habet potestatem sui corporis, sed vir, ut dicitur I. ad Cor. vii. 4. Et eadem ratio est de similibus. De adulterio tamen, quia non solum iustitiæ, sed etiam castitati opponitur, erit locus infra agendi in tractatu de temperantia (quæst. cl. xv. art. 8.)

QUÆSTIO CXXIX.

De peccatis iustitiæ oppositis, & primo de furto & rapina.

in novem articulis divisæ.

**D**Einde considerandum est de peccatis iustitiæ oppositis, per quæ inferuntur nocumentum proximo in rebus; scilicet furto, & rapina.

Et circa hoc quaruntur 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.

Quar-

Quarto, utrum rapina sit peccatum specie differens à furto.

Quinto, utrum omne furtum sit peccatum.

Sexto, utrum furtum sit peccatum mortale.

Septimo, utrum liceat furari in necessitate.

Octavo, utrum omnis rapina sit peccatum mortale.

Nono, utrum rapina sit gravius peccatum quam furtum.

ARTICULUS I. 368

Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum.

III. cont. cap. 11. fin. & cap. xxvii. fin.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum. Nullus enim debet sibi tribuere quod Dei est. Sed dominium omnium creaturarum est proprium Dei, secundum illud Psal. xxiii. 1. Domini est terra &c. Ergo non est naturalis homini possessio rerum exteriorum.

2. Præterea, Basilis exponens verbum divitis dicitur Lucæ xii. Congregabo omnia que nata sunt michi, & bona mea, dicit (in serm. super illud, Deservam barrea mea vers. fin.), Dic michi, 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 Lib. I. de Trin. (seu de fide ad Grat. cap. 1. circ. med.) Deminus nomen est possessivum. 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 Psal. vii. 8. Omnia subiecisti sub pedibus ejus, scilicet hominis.

Respondetur dicendum, quod res exterior potest dupliciter considerari. Uno modo quantum ad ejus naturam, que non subiacet humane potestati, sed solum divine, cui omnia ad nunc obediunt. Alio modo quantum ad usum ipsius rei: & sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum: quia per rationem, & voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis: semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut supra habitum est (quæst. lxxv. art. 1). Et ex hac ratione Philosophus probat in I. Polit. (cap. v.) quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem S. Th. Op. Tom. III.

tam naturale dominium super ceteras creaturas quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione Genes. 1. 26. ubi dicitur: Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram; & præsit piscibus maris &c.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus habet principale dominium omnium rerum; & ipse secundum suam providentiam ordinavit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem: & propter hoc homo habet naturale rerum dominium, quantum ad potestatem utendi ipsis.

Ad secundum dicendum, quod dives ille reprehenditur ex hoc quod putabat exteriora bona esse principaliter sua quasi non accepisset alio, scilicet à Deo.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de dominio exteriorum rerum quantum ad naturam ipsarum: quod quidem dominium soli Deo convenit, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS II. 369

Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere.

III. cont. cap. xxvii. fin. & opus. xx. cap. iv.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere. Omne enim quod est contra jus naturale, est illicitum. Sed secundum jus naturale omnia sunt communia: cui quidem communitate contrariatur proprietate possessionum. Ergo illicitum est cuiuslibet homini appropriate sibi aliquam rem exteriorem.

2. Præterea, Basilis dicit, exponens prædictum verbum divitis (loc. cit. art. præc. arg. 1.) Sicut qui prævenit ad postsecula prohibet adversitates, appropriando sibi quod ad communem usum ordinatur, similes sunt divites, qui communia, que præcepaverunt, assumunt sua esse. Sed illicitum esset præcludere viam aliis ad potiendum communibus bonis. Ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem communem.

3. Præterea, Ambrosius dicit (serm. lxxv. de temp. vers. fin.) & habetur in Decretis dist. xlvi. cap. Sicut hi: Proprium nomen dicitur quod est commune. Appellat autem cum nunc res exteriores, sicut patet ex his que præmittit. Ergo videtur illicitum esse quod aliquis appropriet sibi aliquam rem exteriorem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. lib. de hereticis (heresi xl.) Apostolus dicitur qui se hoc nomine arrogavit dicitur: et eo quod in suam communionem non accepit tunc conjugibus, & res proprias possidentes, quales habent catholica Ecclesia, & monachos, & clericos plurimos.

Et 2

rimis

nu. eorum quod ceperant: quandoque vero eos permittit quod voluerint agere: & similiter secundum humanam iustitiam non pro qualibet culpa homines incarcerationur, sed pro aliquibus.

Ad tertium dicendum, quod desinere hominem ad horam ab aliquo opere illicito statim petpetrando, cuiuslibet licet; sicut cum aliquis desinet aliquem, ne se precipiet, vel ne alium feriat, sed simpliciter aliquem includere, vel ligare, ad eum solum pertinet qui habet dispen- ponere universaliter de scibus, & vita alterius: quia per hoc impeditur non solum à ma- lis faciendis, sed etiam à bonis agendis.

ARTICULUS IV. 367

Utrum peccatum aggravatur ex hoc quod prædic- te injuriæ inferuntur in personas aliis con- junctas.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum non aggravetur ex hoc quod prædicte injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas. Hujusmodi enim injuriæ habent rationem peccati, prout nocumentum alicui inferuntur contra ejus voluntatem. Sed magis est contra hominis voluntatem malum quod in propriam personam inferuntur quam quod inferuntur in personam conjunctam. Ergo injuria illata in personam conjunctam est minor.

2. Præterea, in sacra Scriptura præcipue reprehenduntur qui pupillis, & viduis injurias inferunt: unde dicitur Eccli. xxxv. 17. Non despiciat peccati pupillis, nec viduam, si effundat sequulam genitricis. Sed vidua, & pupillus non sunt personæ aliis conjunctæ. Ergo ex hoc quod inferuntur injuriæ personis conjunctis, non aggravatur peccatum.

3. Præterea, persona conjuncta habet propriam voluntatem, sicut & principalis persona: (a) propterea potest et aliquid esse voluntarium quod est contra voluntatem principalis personæ; ut patet in adulterio, quod placet uxori, & displicet viro. Sed hujusmodi injuriæ habent rationem peccati, prout consistunt (b) in voluntaria commutatione. Ergo hujusmodi injuriæ minus habent de ratione peccati.

Sed contra est quod Deut. xxviii. 32. ad quamdam exaggerationem dicitur: Filii tui, & filij tuæ tradentur alteri populo vidensibus oculis tuis.

Respondetur dicendum, quod quanto aliqua injuria in plures redundat, ceteris paribus, tanto gravius est peccatum: & inde est quod gravius est peccatum, si aliquis peccat principem quam si personam privatam,

(a) Ita cod. Cantab. & Alcan. Al. potest enim aliquid et esse voluntarium &c. (b) Ita passim. Cod. Alcan. in involuntaria: quam lesionem probant Theologi. Vid. inf. quæst. 73. art. 1. ad 1.

quia redundat in injuriam totius multitudinis, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxi. art. 9.)

Cum autem inferuntur injuriæ in aliquam personam conjunctam alteri qualitercumque, illa injuria pertinet ad duas personas: & ideo ceteris paribus, ex hoc ipso aggravatur peccatum.

Potest tamen contingere quod secundum aliquas circumstantias sit gravius peccatum quod fit contra personam nulli conjunctam, vel propter dignitatem personæ, vel propter magnitudinem nocumentum.

Ad primum ergo dicendum, quod injuria illata in personam conjunctam minus est nociva personæ cui conjungitur, quam si in ipsam immediate inferretur; & ex hac parte est minus peccatum. Sed hoc totum quod pertinet ad injuriam personæ cui conjungitur, superadditur peccato quod aliquis incurrit ex eo quod aliam personam secundum se laedit.

Ad secundum dicendum, quod injuriæ illatæ in viduas, & pupillos magis exaggerantur, tum quia magis opponuntur misericordie, tum quia idem nocumentum hujusmodi personis inflictum est eis gravius, quia non habent relevantem.

Ad tertium dicendum, quod per hoc quod uxor voluntarie coesensit in adulterium, minoratur quidem peccatum, & injuria ex parte ipsius mulieris: gravius enim esset, si adulter violenter eam opprimeret: non tamen propterea hoc tollitur injuria ex parte viri: quia nec non habet potestatem sui corporis, sed vir, ut dicitur I. ad Cor. vii. 4. Et eadem ratio est de similibus. De adulterio tamen, quia non solum iustitiæ, sed etiam castitati opponitur, erit locus infra agendi in tractatu de temperantia (quæst. cl. xv. art. 8.)

QUÆSTIO CXXIX.

De peccatis iustitiæ oppositis, & primo de furto & rapina.

in novem articulis divisæ.

**D**Einde considerandum est de peccatis iustitiæ oppositis, per quæ inferuntur nocumentum proximo in rebus; scilicet furto, & rapina.

Et circa hoc quaruntur 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.

Quar-

Quarto, utrum rapina sit peccatum specie differens à furto.

Quinto, utrum omne furtum sit peccatum.

Sexto, utrum furtum sit peccatum mortale.

Septimo, utrum liceat furari in necessitate.

Octavo, utrum omnis rapina sit peccatum mortale.

Nono, utrum rapina sit gravius peccatum quam furtum.

ARTICULUS I. 368

Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum.

III. cont. cap. 11. fin. & cap. xxvii. fin.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum. Nullus enim debet sibi tribuere quod Dei est. Sed dominium omnium creaturarum est proprium Dei, secundum illud Psal. xxiii. 1. Domini est terra &c. Ergo non est naturalis homini possessio rerum exteriorum.

2. Præterea, Basilis exponens verbum divitis dicitur Lucæ xii. Congregabo omnia que nata sunt michi, & bona mea, dicit (in serm. super illud, Deserviam barrea mea vers. fin.), Dic michi, 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 Lib. I. de Trin. (seu de fide ad Grat. cap. 1. circ. med.) Deminus nomen est possessivum. 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 Psal. vii. 8. Omnia subiecisti sub pedibus ejus, scilicet hominis.

Respondetur dicendum, quod res exterior potest dupliciter considerari. Uno modo quantum ad ejus naturam, que non subiacet humane potestati, sed solum divine, cui omnia ad nunc obediunt. Alio modo quantum ad usum ipsius rei: & sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum: quia per rationem, & voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis: semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut supra habitum est (quæst. lxxv. art. 1). Et ex hac ratione Philosophus probat in I. Polit. (cap. v.) quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem S. Th. Op. Tom. III.

tam naturale dominium super ceteras creaturas quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione Genes. 1. 26. ubi dicitur: Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram; & præsit piscibus maris &c.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus habet principale dominium omnium rerum; & ipse secundum suam providentiam ordinavit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem: & propter hoc homo habet naturale rerum dominium, quantum ad potestatem utendi ipsis.

Ad secundum dicendum, quod dives ille reprehenditur ex hoc quod putabat exteriora bona esse principaliter sua quasi non accepisset alio, scilicet à Deo.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de dominio exteriorum rerum quantum ad naturam ipsarum: quod quidem dominium soli Deo convenit, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS II. 369

Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere.

III. cont. cap. xxvii. fin. & opus. xx. cap. iv.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere. Omne enim quod est contra jus naturale, est illicitum. Sed secundum jus naturale omnia sunt communia: cui quidem communitate contrariatur proprietate possessionum. Ergo illicitum est cuiuslibet homini appropriate sibi aliquam rem exteriorem.

2. Præterea, Basilis dicit, exponens prædictum verbum divitis (loc. cit. art. præc. arg. 1.) Sicut qui prævenit ad postsecula prohibet advenientes, appropriando sibi quod ad communem usum ordinatur, similes sunt divites, qui communia, que præcepaverunt, assumunt sua esse. Sed illicitum esset præcludere viam aliis ad potiendum communibus bonis. Ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem communem.

3. Præterea, Ambrosius dicit (serm. lxxv. de temp. vers. fin.) & habetur in Decretis dist. xlvi. cap. Sicut hi: Proprium nomen dicitur quod est commune. Appellat autem eum nunc res exteriores, sicut patet ex his que præmittit. Ergo videtur illicitum esse quod aliquis appropriet sibi aliquam rem exteriorem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I. lib. de hereticis (heresi xl.) Apostolus dicitur qui se hoc nomine arrogavit dicitur: eo quod in suam communionem non accepit venientes conjugibus, & res proprias possidentes, quales habent catholica Ecclesia & monachos, & clericos plurimos.

Et 2

rimis

Abraham cap. 111. cir. fi.) Cum praeda fuerit in partate videtur, deest militarem disciplinam ut Regi seruentur omnia, scilicet ad distribuendum. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

2. Præterea. Licetum est auferre ab aliquo id quod non est ejus. Sed res quas infideles habent, non sunt eorum: dicit enim Augustinus in epistola ad Vincentium Donatistam (xciii. al. xlviii. aliquando ante h.) Res falso appellatis videtur, quas nos iuste possidemus, & secundum legem terrenorum Regum iudicete iusti est. Ergo videtur quod ab infidelibus aliquis licite rapere possit.

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 fecerunt 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 Isa. lxi. 8. Ego Dominus diligenti iudicium, & odio habui rapinam in holocaustum. Ergo per rapinam aliquid accipere non est licitum.

Respondeo dicendum, quod rapina quamdam violentiam, & coactionem importat, per quam contra iustitiam alicui auferitur quod suum est. In societate autem hominum nullus habet coactionem nisi per publicam potestatem: & ideo quicumque per violentiam aliquid alteri auferit, si sit privata persona, non utens publica potestate, illicite agit, & rapinam committit, sicut patet in latrocinibus.

Principibus vero potestas publica committitur ad hoc quod sint iustitiae custodes. Et ideo non licet eis violentia, & coactione uti, nisi secundum iustitiam tenorem; & hoc vel contra hostes, pugnando vel contra cives, malefactores puniendo: & quod per talem violentiam auferitur, non habet rationem rapinæ, cum non sit contra iustitiam. Si vero contra iustitiam aliqui per publicam potestatem violenter abstulerint res aliorum, illicite agunt, & rapinam committunt, & ad restitutionem tenentur.

Ad primum ergo dicendum, quod circa prædam distinguendum est. Quia si illi qui de prædantur hostes habeant bellum iustum, ea quæ per violentiam in bello acquirunt, eorum efficiuntur; & 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 Lib. de verbis Domini (serm. xix. cir. princ. & hab. cap.

Militiæ xxiii. quest. 1.) quod propter prædam militiæ peccatum est. Si vero illi qui prædam accipiunt, habeant bellum iustum, rapinam committunt, & ad restitutionem tenentur.

Ad secundum dicendum, quod intantum aliqui infideles res suas iniuste possident, in quantum eas secundum leges terrenorum Principum amittere iusti sunt: & ideo ab eis possunt per violentiam subtrahi, non privata auctoritate, sed publica.

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 indebitè extorqueant per violentiam, rapina est, sicut & latrocinium. Unde dicit Augustinus in IV. de civ. Dei. (cap. lvi. in princ.) Remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia & latrocinia quid sunt nisi parva regna? Et Ezech. xxiii. 27. dicitur: Principes ejus in medio ejus, quasi lupi rapientes prædam. Unde ad restitutionem tenentur, sicut & latrones: & tanto gravius peccant quam latrones, quanto periculosius, & communius contra publicam iustitiam agunt, eujus custodes sunt positi.

ARTICULUS IX. 376

Utrum furtum sit gravius peccatum quam rapina.

Inf. quest. lxxiii. art. 3. ad 2. & quest. cxvi. art. 2. ad 1. & quest. cxiv. art. 2. ad 4.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod furtum sit gravius peccatum quam rapina. Furtum enim super acceptionem rei alienæ habet adjunctam fraudem, & dolum; quod non est in rapina. Sed fraus, & dolus de se habent rationem peccati, ut supra habitum est (quest. lvi. art. 4. & 5.) Ergo furtum est gravius peccatum quam rapina.

2. Præterea. Verecundia est timor de turpi actu, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. vii. cir. princ.) Sed magis verecundantur homines de furto quam de rapina. Ergo furtum est turpius quam rapina.

3. Præterea. Quanto aliquid peccatum pluribus nocet, tanto gravius esse videtur. Sed per furtum potest nocuumatum inferri & magnis, & 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.

Ref.

ARTICULUS I. 377

Utrum quis possit iuste iudicare eum qui non est sibi subditus.

Sup. quest. lxx. art. 6. & IV. dist. xvii. quest. 111. art. 3. quest. 4. & dist. xlviii. quest. 1. art. 1. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit iuste iudicare eum qui non est sibi subditus. Dicitur enim Dan. xlii. quod Daniel seniores de falso testimonio convictos suo iudicio condemnavit. Sed illi seniores non erant subditi Danieli; quinimo ipsi erant iudices populi. Ergo aliquis potest licite iudicare sibi non subditum.

2. Præterea. Christus non erat aliquis hominis subditus; quinimo ipse erat Rex regum, & Dominus dominationum. Sed ipse exhibuit se iudicio hominis. Ergo videtur quod aliquis licite possit iudicare aliquem qui non est subditus ejus.

3. Præterea. Secundum iura quilibet fortitur forum secundum rationem delicti. Sed quandoque ille qui delinquit, non est subditus ejus ad quem pertinet forum illius loci: puta cum alterius esse diceces, vel cum est exemptus. Ergo videtur quod aliquis possit iudicare eum qui non est sibi subditus.

Sed contra est quod Gregorius super Iud. Deuter. xxiii. Si intraveris segetem tui diei (in Regist. Lib. XII. epistol. xxxi. interrogat. 9. & hab. cap. Scripsit est vi. quest. 111.), Falcem iudicis mittere non posses in eam segetem quæ alteri videtur esse commissa.

Respondeo dicendum, quod sententia iudicis est quasi quedam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideo sicut lex generalis debet habere vim coactivam, ut patet per Philosophum in X. Ethic. cap. ult.) ita etiam 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: & qui ea funguntur superiores reputantur respectu eorum in quos sicut in subditos potestatem accipiunt, sive habeant ordinariam, sive per commissionem.

Et ideo manifestum est quod nullus potest iudicare aliquem, nisi sit aliquo modo subditus ejus vel per commissionem, vel per potestatem ordinariam.

Ad primum ergo dicendum, quod Daniel accepit potestatem ad iudicandum illos seniores quasi commissam ex instinctu divino: quod signatur per hoc quod ibidem dicitur, quod suscitavit Dominus spiritum parvi junioris.

Ad secundum dicendum, quod dicitur in I. Tim. II. Qui non est sibi subditus, non potest iudicare eum. Ad hoc dicitur, quod dicitur in I. Tim. II. Qui non est sibi subditus, non potest iudicare eum.

Respondeo dicendum, quod rapina, & furtum habent rationem peccati, sicut supra dictum est (art. 4. & 6. hujus quest.) propter involuntarium, quod est ex parte ejus cui aliquid auferitur: ita tamen quod in furto est involuntarium per ignorantiam, in rapina autem est 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 & alia ratio, quia per rapinam non solum inferitur alicui damnum in rebus, sed etiam vergit in quamdam personæ ignominiam, sive injuriam: & hoc præponderat fraudi, vel dolo, quæ pertinent ad furtum.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod homines sensibilibus inhaerentes, magis gloriantur de virtute exteriori, quæ manifestatur in rapina, quam de virtute interiori, quæ tollitur per peccatum: & ideo minus verecundantur de rapina quam de furto.

Ad tertium dicendum, quod licet pluribus possit noceri per furtum quam per rapinam; tamen graviora nocumenta possunt inferri per rapinam quam per furtum: unde etiam ex hoc rapina est detestabilior.

QUESTIO LXVII.

De vitio oppositi commutative iustitiæ, & primo de injustitia iudicis.

In quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitio oppositi commutative iustitiæ, quæ (a) consistunt in verbis, quibus loquitur proximus: & primo de his quæ pertinent ad iudicium; secundo de nocentibus verborum quæ sunt extra iudicium.

Circa primum quinque consideranda occurrunt. Primo quidem de injustitia iudicis in accusando. Secundo de injustitia accusatoris in accusando. Tertio de injustitia ex parte rei in sua defensione. Quarto de injustitia testis in testificando. Quinto de injustitia advocati in patrocinando.

Circa primum queruntur quatuor.

Primo, utrum aliquis possit iuste iudicare eum qui non est sibi subditus.

Secundo, utrum liceat iudici iudicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ sibi proponuntur.

Tertio, utrum iudex possit aliquem iuste condemnare non accusatum.

Quarto, utrum licite possit poenitentiam relaxare. S. Thom. Op. Tertii III.

(a) Al. consistit.

eo inveniet. Primo quidem propter contrarietatem ad iustitiam, quæ reddit unicuique quod suum est: & sic furtum iustitiae opponitur, in quantum furtum est acceptio rei alienæ.

Secundo ratione doli, seu fraudis, quam fur committit, occulte, & quasi ex insidiis rem alienam usurpando. Unde manifestum est quod omne furtum est peccatum.

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 adjudicatum. Unde multo minus furtum fuit quod filii Israël tulerunt spolia Ægyptiorum ex precepto Domini hoc decernentis pro afflictionibus quibus Ægyptii eos sine causa afflixerant: & ideo signanter dicitur Sap. x. 20. *Iusti tulerunt spolia Ægyptiorum.*

Ad secundum dicendum, quod circa res inventas est distinguendum. Quædam enim sunt que nunquam fuerunt in bonis alicujus, sicut lapilli, & gemme que inventantur in litore maris: & talia occupari conceduntur: & eadem ratio est de thesauris antiquo tempore sub terra occultatis, quorum non extat aliquis possessor: nisi quod secundum leges civiles tenetur inventor dare medietatem domino agri, si in alieno agro invenierit. Propter quod in parabola Evangelii dicitur Matth. xxi. de inventore thesauri absconditi in agro, quod emit agrum, quasi ut haberet jus possidendi totum thesaurum. Quædam vero res inventæ fuerunt de propinquo in alicujus bonis: & tunc si quis eas accipiat non animo retinendi, sed animo restituendi domino, qui eas pro derelictis non habet, non committit furtum: & similiter si pro derelictis habeantur: & hoc credit inventor, licet sibi eas retineat, non committit furtum: alias autem committitur peccatum furti. Unde Augustinus dicit in quadam homil. (serm. lxxix. de verb. Apost. cap. viii. à med.) & habetur xiv. quest. v. (cap. vi.) *Si quid invenisti, & non reddidisti, rapisti.*

Ad tertium dicendum, quod ille qui furtim accipit rem suam apud alium depositam, gravat depositarium, qui tenetur ad restituendam eam, vel ad ostendendum se esse innocentium: unde manifestum est quod peccat, & tenetur ad relevandum gravamen depositarii. Qui vero furtim accipit rem suam apud alium injuste detentam, peccat quidem: non quia gravet eum qui detinet, & ideo non tenetur ad restituendum aliquid, vel ad recompenandum: sed peccat contra commune iustitiam, dum ipse sibi usurpat suæ rei iudicium, juris ordine prætermisso. Et ideo tenetur Deo satisficere, & dare operam ut scandalum proximorum, si inde exortum fuerit, sedetur.

## ARTICULUS VI. 373

*Utrum furtum sit peccatum mortale.*

*Lexi sup. art. 1. inducitur.*

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod furtum non sit peccatum mortale. Dicitur enim Proverb. vi. 30. *Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit.* Sed omne peccatum mortale est grandis culpa. Ergo furtum non est peccatum mortale.

2. Præterea. Peccato mortali mortis pena debetur. Sed pro furto non infligitur in lege pena mortis, sed solum pena damni, secundum illud Exod. xxii. 1. *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem, . . . quinque boves pro uno bove restituet, quatuor oves pro una ovis.* Ergo furtum non est peccatum mortale.

3. Præterea. Furtum potest committi in parvis rebus, sicut & in magnis. Sed inconveniens videtur quod pro furto alicujus parvæ rei: puta unius acus, vel unius penne, 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. vi. 3. *Hæc est maledictio qui egreditur super faciem omnis terre: quis omnis fur, sicut sibi scriptum est, iudicabitur.* Ergo furtum est peccatum mortale.

Respondetur dicendum, quod sicut supra habitum est (quest. xxiv. art. 5. & 1. 2. quest. lxxii. art. 5. & quest. lxxxvii. art. 3.) peccatum mortale est quod contrariatur caritati, secundum quod est spiritualis animæ vita.

Caritas autem consistit principaliter quidem in dilectione Dei, secundario vero in dilectione proximi: ad quam pertinet ut proximo bonum velimus, & operemur. Per furtum homo infert nocentem proximo in suis rebus: & si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas. Unde furtum, tamquam contrarium caritati, est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod furtum dicitur non esse grandis culpa, duplici ratione. Primo quidem propter necessitatem inducentem ad furandum; quæ diminuit, vel totaliter tollit culpam, ut infra patebit (art. seq.) Unde subditur: *Furatio omnia, ut elavente implet animam.* Alio modo dicitur furtum non esse grandis culpa per comparisonem ad reatum adulterii, quod puniatur morte. Unde subditur de furo, quod *deprehensus reddet septipulum; qui autem adulter est, perdet animam suam.*

Ad secundum dicendum, quod penæ præsentis vitæ magis sunt medicinalis quam retri-

tributive. Retributio enim reservatur divino iudicio, quod est secundum veritatem in peccantes. Et ideo secundum iudicium præsentis vitæ non pro quolibet peccato mortali infligitur pena mortis, sed solum pro illis quæ infert irreparabile nocentem, vel etiam pro illis quæ habent aliquam horribilem deformitatem: & ideo pro furto, quod irreparabile damnum non infert, non infligitur secundum præsentis iudicium pena mortis, nisi ut furtum aggravatur per aliquam gravem circumstantiam, sicut patet de sacrilegio, quod est furtum rei sacræ; & de peculatu, quod est furtum rei communis, ut patet per Augustinum super Joannem (tract. 50. à med.) & de plagio, quod est furtum hominis, pro quo quis morte puniatur, ut patet Exod. xxi.

Ad tertium dicendum, quod illud quod modicum est, ratio apprehendit quasi nihil. Et ideo in his quæ minima sunt, homo non reputat sibi nocentem inferri: & ille qui accipit, potest presumere hoc non esse contra voluntatem ejus cuius est res. Et pro tanto si quis furtive hujusmodi res minima accipiat, potest excusari à peccato mortali; si tamen habet animum furandi, & inferendi nocentem proximo, etiam in talibus minimis, potest esse peccatum mortale, sicut & in solo cogitatu per consensum.

## ARTICULUS VII. 374

*Utrum liceat alicui furari propter necessitatem.*

*Inf. quest. cx. art. 3. ad 4. & IV. dist. xv.*

*quest. 11. art. 1. quest. 4. ad 2. & art.*

*4. quest. 2. ad 2. & art. 5. quest.*

*1. cor.*

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod non liceat alicui furari propter necessitatem. Non enim imponitur penitentia nisi peccanti. Sed extra de furtis (can. 111.) dicitur: *Si quis per necessitatem famis, aut nuditatis furatus fuerit cibaria, vestem, vel pecuniam, puniatur per hebdomadas tres.* Ergo non licet furari propter necessitatem.

2. Præterea. Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. vi. ad fin.) quod *quædam consilia nominata, convoluta sunt cum malitia, inter quæ ponit furtum.* Sed illud quod est secundum le 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 elemosinam proximo subveniat, ut Augustinus dicit in Lib. contra mendacium (cap. vii. cir. med.) Ergo etiam non licet furari ad subveniendum propriæ necessitati.

Sed contra est quod in necessitate sunt omnia communia: & ita non videtur esse peccatum, si aliquis rem alterius accipiat propter necessitatem sibi factam communem.

Respondetur dicendum, quod ea quæ sunt juris humani, non possunt derogare juri naturali, vel juri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinate ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem, & appropriationem ex jure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex hujusmodi rebus. Et ideo res quæ aliqui superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi. Unde Ambrosius dicit (serm. lxxv. de temp. sub fin.) & habetur in Decret. dist. lxxvii. (cap. Sicut hi) *Esurientium panis est quem tu detinetis, nudorum indumentum est quod tu recidis, miserorum redemptio, & absolutio est peccata quam tu in terram desulisti.*

Sed quia multum sunt necessitates patientes, & non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio unicuiusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus.

Si tamen adeo sit evidens, & urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum (puta cum imminet personæ periculum, & aliter subveniri non potest) tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suæ necessitati subvenire, si ve manifeste, si ve occulte sublati: nec hoc proprie habet rationem furti, vel rapinæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Decretalis illa loquitur in casu in quo non est urgens necessitas.

Ad secundum dicendum, quod uti re aliena occulte accepta in casu necessitatis extreme, non habet rationem furti, proprie loquendo: quia per talem necessitatem efficitur suum id quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam.

Ad tertium dicendum, quod in casu similis necessitatis etiam potest quis occulte rem alienam accipere, ut subveniat proximo sic indigenti.

## ARTICULUS VIII. 375

*Utrum rapina possit fieri sine peccato.*

**A**D octavum sic proceditur. Videtur quod rapina possit fieri sine peccato. Præda enim per violentiam accipitur; quod videtur ad rationem rapinæ pertinere, secundum prædicta (art. 4. huj. quest.) Sed prædam accipere ab hostibus licitum est: dicit enim Ambrosius in Lib. de Patriarchis (seu Lib. I. de

Abra-

rimos. Sed ideo isti heretici sunt, quia se ab Ec-  
clesia 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 ex-  
teriore duo competunt homini. Quorum unum  
est potestas procurandi, & dispensandi, &  
quantum ad hoc licitum est quod homo pro-  
pria possideat. Est etiam necessarium ad hu-  
manam vitam propter tria. Primo quidem  
quia magis sollicitus est unusquisque ad procu-  
randum aliquid quod sibi soli competit, quam  
id quod est commune omnium, vel multorum,  
quia unusquisque laborem fugiens, relin-  
quit alteri id quod pertinet ad commune,  
sicut accidit in multitudine ministrorum. Alio  
modo quia ordinarius res humane tractantur,  
si singulis immineret propria cura alieni-  
us rei procurande: esset autem confusio, si  
quilibet indistincte qualibet procuraret. Ter-  
tio quia post hoc magis pacificus status hominum  
conseruatur, dum unusquisque re sua conten-  
tus est. Unde videmus quod inter eos qui com-  
munitur, & ex inditio aliquid possident, fre-  
quentius jurgia oriuntur.

Allud vero quod competit homini circa res  
exteriores, est usus ipsarum: & quantum ad  
hoc non debet homo habere res exteriores ut  
proprias, sed ut communes, ut scilicet de fa-  
cili aliquis eas communicet in necessitate  
aliorum. Unde Apostolus dicit I ad Timoth.  
ultim. 17. *Divitiis hujus seculi percipite... facile tribuere, communicare de bonis, &c.*

Ad primum ergo dicendum, quod com-  
munitas rerum attribuitur juri naturali: non  
quia jus naturale dicitur omnia esse possidenda  
communiter, & nihil esse quasi proprium pos-  
sidentium; sed quia secundum jus naturale  
non est distinctio possessionum, sed magis  
secundum humanum conditum, quod perti-  
net ad jus positivum, ut supra dictum est  
(quest. LVII. art. 2. & 3.) Unde proprietates  
possessionum non est contra jus naturale, sed  
juri naturali superadditur per adinventionem  
rationis humane.

Ad secundum dicendum, quod ille qui  
preveniens ad spectacula prepararet aliis  
viam, non illicite ageret; sed ex hoc illicite  
agit quod alio prohibet: & similiter dives non  
illicite agit, si preoccupans possessionem rei,  
que a principio erat communis, aliis etiam  
communiter, peccat autem, si alios ab usu il-  
lius rei indifferere prohibeat. Unde Basilus  
fondem dicit: *Cum tu abundas, ille vero mendicat,  
nisi ut tu bona dispensationis merito consequaris,  
ille vero patienter premiti corruetur.*

Ad tertium dicendum, quod cum dicit  
Ambrosius, *nemo proprium dicat quod est com-  
mune*, loquitur de proprietate quantum ad

usum: unde subdit: *Plus quam sufficeret sumptus  
violenter obtentum est.*

ARTICULUS III. 370

Utrum sit de ratione furti occulte accipere rem  
alienam.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod  
non sit de ratione furti occulte accipere  
rem alienam. Illud enim quod dimittit pec-  
catum, non videtur ad rationem peccati per-  
tinere. Sed in occulto peccare pertinet ad  
diminutionem peccati, sicut e contrario ad  
exaggerandum peccatum quorundam dicitur  
IIa. 111. 9. *Peccatum suum quasi si de ma predicaverant,  
nec obsecrarent.* Ergo non est de ratione  
furti occulta accipere rei alienam.

1. Præterea, Ambrosius dicit (serm LXIV.  
de temp. prope fin.) & habetur in Decret.  
distinct. XLVII. (cap. Sicut hi) *Non minus est  
crimini habenti tollere, quam tunc possit, & abun-  
danti sit, indignitatem denegare.* Ergo sicut fur-  
tum consistit in acceptione rei alienæ, ita etiam  
in detentione ipsius.

2. Præterea, Homo potest furtim ab alio  
accipere etiam quod suum est, puta rem quam  
apud alium deposuit, vel que est ab eo iniuste  
ablata. Non est ergo de ratione furti quod sit  
occulta accipere rei alienæ.

Sed contra est quod Isidorus dicit in Lib.  
X. Etymol. (ad lit. F.) *Fur a furto dicitur esse,  
idest a fulco: nam nullis utitur tempore.*

Respondeo dicendum, quod ad rationem  
furti tria concurrunt. Quorum primum con-  
venit sibi, secundum quod contrariatur justi-  
tiae, que unicuique tribuit quod suum est: &  
ex hoc competit ei quod usurpat alienum.

Secundum vero pertinet ad rationem furti,  
prout distinguitur a peccatis que sunt  
contra personam, sicut ab homicidio, & adul-  
terio: & secundum hoc competit furto quod  
sit circa rem possessam: si quis enim accipiat  
id quod est alterius, non quasi possessum,  
sed quasi pars (sicut si amputet membrum)  
vel sicut persona conjuncta (ut si auferat vitam,  
vel uxorem) non habet proprie rationem furti.

Tertia differentia est que complet rationem  
furti, ut scilicet occulte usurpetur alienum: &  
secundum hoc propria ratio furti est ut *furtive  
occulte accipere rei alienam.*

Ad primum ergo dicendum, quod occultatio  
quandoque quidem est causa peccati, puta  
cum quis utitur occultatione ad peccandum,  
sicut accidit in fraude, & dolo: & hoc modo  
non diminuit, sed constituit speciem pec-  
cati: & ita est in furto. Alio modo occultatio  
est simplex circumstantia peccati: & sic  
diminuit peccatum; tum quia signum verecun-  
diæ

diæ est, tum quia tollit scandalum.

Ad secundum dicendum, quod detinere  
id quod alteri debetur, eandem rationem no-  
cumentem habet cum acceptione iniusta: & ideo  
sub iniusta acceptione intelligitur etiam iniusta  
detentio.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet,  
id quod est simpliciter unius, secundum  
quid esse alterius; sicut res deposita est sim-  
pliciter quidem deponentis, sed est ejus apud  
quem deponitur, quantum ad custodiam; &  
id quod est per rapinam ablatum, est rapien-  
tis, non simpliciter, sed quantum ad deten-  
tionem.

ARTICULUS IV. 371

Utrum furtum, & rapina sint peccata differentiæ  
specie.

Inf. art. 9. corp. & quest. LXXIII. art. 1. corp.  
& ad 2. & II. Cor. XLIII.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod  
furtum, & rapina non sint peccata differ-  
rentiæ specie. Furtum enim, & rapina differ-  
runt secundum occultum, & manifestum: fur-  
tum enim importat occultam acceptionem;  
rapina vero violentam, & manifestam. Sed  
in aliis generibus peccatorum occultum, & mani-  
festum non diversificant speciem. Ergo fur-  
tum, & rapina non sunt peccata differentiæ  
specie.

1. Præterea, Moralia recipiunt speciem a  
fine, ut supra dictum est (1. 2. quest. 1. art.  
3. & quest. XLVII. art. 6.) Sed furtum, &  
rapina ordinantur ad eundem finem, scilicet  
ad habendum aliena. Ergo non differunt  
specie.

2. Præterea, Sicut rapitur aliquid ad pos-  
sidentium, ita rapitur mulier ad delectandum:  
unde & Isidorus dicit in Lib. X. Etymolog.  
(ad lit. R.) *quod raptor dicitur corruptor, &  
rapta dicitur corrupta.* Sed raptus dicitur, sive  
mulier auferatur publice, sive occulte. Ergo  
& res possessa rapi dicitur, sive occulte, sive  
publice rapiatur. Ergo non differunt furtum,  
& rapina.

Sed contra est quod Philosophus in V. Ethic.  
(cap. 11. in fin.) distinguit furtum a rapina,  
ponens furtum occultum, rapinam vero vio-  
lentam.

Respondeo dicendum, quod furtum, &  
rapina sunt vitia justitiæ opposita, in quantum  
aliquis alteri facit injuriam. Nullus autem  
patitur injuriam volens, ut probatur in V.  
Ethic. (cap. 10. ante med.) Et ideo furtum,  
& rapina ex hoc habent rationem peccati  
quod accipitur involuntaria ex parte ejus  
cui aliquid subtrahitur.

Involuntarium autem dupliciter dicitur,

scilicet per ignorantiam, & violentiam, ut  
habetur in III. Ethic. (cap. 1.) Et ideo aliam  
rationem peccati habet rapina, & aliam fur-  
tum. Ergo propter hoc differunt specie.

Ad primum ergo dicendum, quod in aliis  
generibus peccatorum non attenditur ratio pec-  
cati ex aliquo involuntario, sicut attenditur  
in peccatis oppositis justitiæ: & ideo ubi oc-  
currit diversa ratio involuntarii, est diversa  
species peccati.

Ad secundum dicendum, quod finis remo-  
tus rapinæ, & furti idem est. Sed hoc non  
sufficit ad identitatem speciei, quia est diver-  
sitas in finibus proximis: raptor enim vult  
per propriam potestatem obtinere, fur vero  
per altium.

Ad tertium dicendum, quod raptus multo-  
ris non potest esse occultus ex parte multie-  
ris que rapitur: Scideo etiam si sit occultus  
ex parte aliorum, a quibus rapitur, adhuc  
remanet ratio rapinæ ex parte rapientis, cui  
violencia inferitur.

ARTICULUS V. 372

Utrum furtum semper sit peccatum.

Inf. quest. CXVIII. art. 2. corp. & II. dist.  
XLII. quest. 11. art. 4. corp. & III. quest.  
X. art. 2. corp. & quest. XX. art. 2.  
corp. princ.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod  
furtum non semper sit peccatum. Nul-  
lum enim peccatum cadit sub præcepto di-  
vino: dicitur enim Eccl. xv. 11. *Nemini  
manuavit impie agere.* Sed Deus invenit præ-  
cepisse furtum: dicitur enim Exod. XII.  
33. *Peccaverunt filii Israel, sicut præcepit Do-  
minus Moysi... & exspoliaverunt Ægyptum.* Er-  
go furtum non semper est peccatum.

1. Præterea, Ille qui invenit rem non  
suam, si eam accipiat, videtur furtum com-  
mittere, quia accipit rem alienam. Sed hoc  
videtur esse licitum secundum naturalem  
æquitatem, ut iustitiam dicunt (S. XVIII.  
xxxix. & XLVI. de rerum divis.) Ergo  
videtur quod furtum non semper sit pec-  
catum.

2. Præterea, Ille qui accipit rem suam,  
non videtur peccare; cum non agat con-  
tra justitiam, cuius æqualitatem non tol-  
lit. Sed furtum committitur, etiam si aliquis  
rem suam occulte accipiat ab altero decertam,  
vel custoditam. Ergo videtur quod furtum non  
semper sit peccatum.

Sed contra est quod dicitur Exod. xx. 15.  
*Non furtum facies.*

Respondeo dicendum, quod si aliquis con-  
sideret furti rationem, duas rationes peccati in-  
venit.

Ad secundum dicendum, quod in rebus humanis aliqui propria sponte possunt se subijcere aliorum iudicio, quamvis non sint eis superiores: sicut patet in his qui compromittunt in aliquos arbitros: & inde est quod necesse est arbitrum pœna vallari: quia arbitri, qui non sunt superiores, non habent de se plenam potestatem coercendi. Sic ergo & Christus propria sponte humano iudicio se subdit; sicut etiam, & Leo Papa (a) se iudicio Imperatoris subdit.

Ad tertium dicendum, quod Episcopus in cuius diocesi aliquis delinquit, efficitur superior ejus ratione delicti, etiam si sit exemptus; nisi forte delinquat in re aliqua exempta puta in administratione bonorum alicujus monasterii exempti. Sed si aliquis exemptus committat furtum, vel homicidium, vel aliquid hujusmodi, potest per Ordinarium iuste condemnari.

ARTICULUS II. 378

Utrum iudici liceat iudicare contra veritatem quam novit, propter ea que in contrarium proponuntur.

Sup. q. LXIV. art. 6. ad 3. & IV. dist. xxvii. quest. 1. art. 2. quest. 4. ad 3. & 3. & quodlib. v. art. 13. ad 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod iudici non liceat iudicare contra veritatem quam novit, propter ea que in contrarium proponuntur. Dicitur enim Deuter. xvii. 9. Venies ad sacerdotem Levitici generis, & ad iudicem qui fuerit illo tempore, queresque ab eis, qui iudicabunt tibi iudicii veritatem. Sed quandoque aliqua proponuntur contra veritatem, sicut cum aliquid per falsos testes probatur. Ergo non licet iudici iudicare secundum ea que proponuntur, & probantur contra veritatem quam ipse novit.

2. Præterea. Homo in iudicando debet divino iudicio conformari: quia Dei iudicium est, ut dicitur Deuter. 1. 17. Sed iudicium Dei est secundum veritatem, ut dicitur Rom. 11. & Isa. xl. 3. prædicitur de Christo: Non secundum visum oculorum iudicavit, neque secundum auditum aurium, arguet; sed iudicabit in iustitia pauperes, & arguet in æquitate pro manifestis terra. Ergo iudex non debet secundum ea que coram ipso probantur, sententiam ferre contra ea que ipse novit.

3. Præterea. Ideo in iudicio probationes requiruntur, ut fides fiat iudici de rei veritate: unde in his que sunt notoria, non re-

(a) Leo quartus nimirum Ludovico Augusto ad purganda crimina coram illo de quibus erat accusatus, ut in Decretis caus. 2. quest. vi. 1. cap. Nos si incompetenter videre est. Nicolajus (b) Nicolajus fuerunt.

quiruntur iudicialis ordo, secundum illud. I. ad Timoth. v. 24. Quorumdam hominum peccata manifesta sunt procedentia ad iudicium. Si ergo iudex per se cognoscit veritatem, non debet attendere ad ea que probantur, sed sententiam ferre secundum veritatem quam novit.

4. Præterea. Nomen conscientie importat applicationem scientie ad aliquid agibile, ut in I. habitum (quest. lxxix. art. 13.) Sed facere contra conscientiam est peccatum. Ergo iudex peccat, si sententiam ferat secundum allegata contra conscientiam veritatis quam habet.

Sed contra est quod Ambrosius dicit super Plalterium (sc. super Psal. cxyiii. octonari. 20. sed. 5. cir. med.) Bonus iudex nihil ex arbitrio suo facit sed secundum leges, & iura pronuntiat. Sed hoc est iudicare secundum ea que in iudicio proponuntur, & probantur. Ergo iudex debet secundum huiusmodi iudicare, & non secundum proprium arbitrium.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc. & quest. lx. art. 2. & 6.) iudicare pertinet ad iudicem, secundum quod fingitur publica potestate: & ideo informari debet in iudicando non secundum id quod ipse novit tamquam privata persona, sed secundum id quod sibi innotebit tamquam personæ publicæ.

Hoc autem innotebit sibi, & in communem, & in particularem. In communem quidem per leges publicas, vel divinas, vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet; in particularem autem negotio aliquo per instrumenta, & testes, & alia huiusmodi legitima documenta: que debet sequi in iudicando magis quam id quod ipse novit tamquam privata persona.

Ex quo tamen ad hoc adjuvari potest ut distridius discutat probationes inductas, ut possit earum defectum investigare. Quod si eas non possit de iure repellere, debet, sicut dictum est (hic. sup.) eas in iudicando sequi.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo præmittitur in illis verbis de questione iudicibus faciendâ, ut intelligatur quod iudicare debent iudices veritatem secundum ea que (b) fuerunt sibi proposita.

Ad secundum dicendum, quod Deo competit iudicare secundum propriam potestatem: & ideo in iudicando informatur secundum veritatem, quam ipse cognoscit: & eadem ratio est de Christo, qui est verus Deus, & homo. Alii autem iudices non iudicant secundum propriam potestatem: & ideo non est similis ratio.

Ad

Ad tertium dicendum, quod Apostolus loquitur in casu quando aliquid non solum est manifestum iudici, sed sibi, & aliis; ita quod reus nullo modo crimen inficari potest (ut in notoriis) sed statim ex ipsa evidentiâ facti convincitur. Si autem sit manifestum iudici, & non aliis, vel aliis, & non iudici, tunc est necessaria iudicis discussio.

Ad quartum dicendum, quod homo in his que ad propriam personam pertinent, debet informare conscientiam suam: & propria conscientia; sed in his, que pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundum ea que in publico iudicio sciri possunt, &c.

ARTICULUS III. 379

Utrum iudex possit aliquem condemnare, etiam si non sit aliquis accusator.

Oppos. xix. cap. v. fin.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod iudex possit aliquem iudicare, etiam si non sit aliquis accusator. Humanam enim iustitiam derivatur à iustitia divina. Sed Deus peccatores iudicat, etiam si nullus sit accusator. Ergo videtur quod homo possit in iudicio aliquem 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 ipse iudex videat. Ergo iudex potest aliquem condemnare absque accusatore.

3. Præterea. Facta Sanctorum in Scripturis narrantur, quasi quedam exemplaria humane vite. Sed Daniel simul fuit accusator, & iudex contra iniquos senes, ut patet Dan. xii. Ergo non est contra iustitiam, si aliquis aliquem condemnet tamquam iudex, & ipsemet sit accusator.

Sed contra est quod I. ad Cor. v. Ambrosius (super illud, Et vos iustate, & habi. in Decr. caus. 2. quest. 1. cap. De manifesta) exponens sententiam Apostoli de fornicatore dicit, quod iudici non est sine accusatore damnare: quia Dominus iudicem, cum fuisse fur, quia non est accusatus, minime abiecti.

Respondeo dicendum, quod iudex est interpres iustitie. Unde sicut Philo sophus dicit in V. Ethic. (cap. xv. ante med.) homines ad iudicem consurgunt sicut ad quamdam iustitiam animantem. Iustitia autem, sicut supra dictum est (quest. lvi. art. 2.) non est ad seipsum, sed ad alterum. Et ideo oportet quod

S. Th. Op. Tom. III.

(a) Vulgata: inter se invicem cogitationibus

iudex inter aliquos duos disjuciet: quod quidem fit, cum unus est actor, & alius est reus.

Et ideo in criminibus non potest aliquem iudicio condemnare iudex; nisi habeat accusatorem, secundum illud Act. xxv. 16. Non est consuetudo Romanis damnari aliquem criminibus, priusquam si qui accusatur, presens habeat accusatores; & loquamur defendenti accipiat ad obvianda crimina que ei obijciuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus in suo iudicio utitur conscientia peccantis, quasi accusatore; secundum illud Rom. 11. 15. (a) Inter se invicem cogitationum accusationem, aut etiam desolationem: vel etiam evidentiâ facti, quantum ad ipsum, secundum illud Genes. 1. v. 10. Vex sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra.

Ad secundum dicendum, quod publica infamia habet locum accusatoris. Unde super illud Gen. 17. Vex sanguinis fratris tui, &c. dicit Glossa (interl.), Evidentiâ perpetrati, sceleris accusatore non egat. In denuntiatione vero, sicut supra dictum est (quest. xxxii. art. 7.) non intenditur punitio peccantis, sed emendatio: & ideo nihil agitur contra eum, cuius peccatum denuntiat, sed pro eo: & ideo non est sibi necessarius accusator. Pœna autem inferitur propter rebellionem ad Ecclesiam, que quia est manifestata, tenet locum accusatoris. Ex eo autem quod ipse iudex videt, non potest procedere ad sententiam ferendam, nisi secundum ordinem publici iudicii, quod tenet locum accusatoris.

Ad tertium dicendum, quod Deus in suo iudicio procedit ex propria noticia veritatis, non autem homo, ut supra dictum est (art. præc.) & ideo homo non potest simul esse accusator, & testis, & iudex, sicut Deus. Daniel autem accusator fuit simul, & iudex, quasi divini iudicii executor, cuius instinctu movebatur, ut dictum est (art. 1. hujus quest. ad 1.)

ARTICULUS IV. 380

Utrum iudex licite possit pœnam relaxare.

III. P. q. XLVI. art. 2. ad 3. & I. dist. XLIII. quest. 11. art. 2. ad 3. & IV. dist. XLVI. quest. 1. art. 2. q. 2. & q. 11. art. 1. & q. 111. art. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iudex licite possit pœnam relaxare. Dicitur enim Jacobi 1. 13. 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.

Ss 2. Præ-

(a) Vulgata: inter se invicem cogitationibus

2. Præterea. Judicium humanum debet imitari judicium divinum. Sed Deus poenitentibus relaxat poenam: quia non vult mortem peccatoris, ut dicitur Ezech. xviii. Ergo etiam homo iudex potest poenitenti licite relaxare poenam.

3. Præterea. Unicuique licet facere quod alicui prodest, & nulli nocet. Sed absolvere eum à poena prodest ei, & nulli nocet. Ergo iudex licite potest eum à poena absolvere.

Sed contra est quod dicitur Deut. xlii. 8. de eo qui persuadet servire diis alienis. *Non parces et oculus tuus, ut miseraris, & occulles eum, sed statim interficere eum: & de homicida dicitur Deut. xlii. 12. Morietur, nec miseraberis eius.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (art. 2. & 3. præc.) duo sunt quantum ad propositum pertinet, circa iudicem consideranda: quorum unum est quod ipse habet iudicare inter accusatorem, & reum; aliud autem est quod ipse non fert iudicii sententiam, quasi ex proprio, sed quasi ex publica potestate.

Duplici ergo ratione impeditur iudex ne reum à poena absolvere possit. Primo quidem ex parte accusatoris, ad cuius jus quandoque pertinet ut reus puniatur; puta propter aliquam injuriam in ipsum commissam, cuius relaxatio non est in arbitrio alicujus iudicis, quia quilibet iudex tenetur jus suum reddere unicuique. Alio modo impeditur ex parte reipublice, cujus potestate fungitur; ad cuius bonum pertinet quod malefactores puniantur.

Sed tamen quantum ad hoc, differt inter inferiores iudices, & supremum iudicem, scilicet Principem, cui est plenarie potestas publica commissa. Iudex enim inferior non habet potestatem absolvendi reum à poena contra leges à superiore sibi impositas. Unde super illud Joan. xix. *Non haberes advesum me potestatem ullam*, dicit Augustinus (tract. cxvi. parum à med.), *Talem Deus dederat Pilato, ut 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 injuriam, velit eam remittere, poterit reum licite absolvere, si hoc publice utilitati viderit non esse nocivum.

Ad primum ergo dicendum, quod misericordia iudicis habet locum in his quæ arbitrio iudicis relinquuntur; in quibus boni viri est ut sit diminutivus poenarum, sicut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. x. circ. fin.) In his autem quæ sunt determinata secundum legem divinam, vel humanam, non est suum misericordiam facere.

Ad secundum dicendum, quod Deus habet supremam potestatem iudicandi; & ad ipsum pertinet quicquid contra aliquem peccatur: & ideo liberum ei est poenam remittere, præcipue cum peccato ex hoc poena maxime debeatur quod est contra ipsum. Non tamen remittit poenam, nisi secundum quod decet suam bonitatem, quæ est omnium legum radix.

Ad tertium dicendum, quod iudex, si inordinate poenam remitteret, nocuum inferret communitati; cui expedit ut maleficia puniantur, ad hoc quod peccata vitentur: unde Deut. xlii. 11. post poenam seductoris subditur: *Ut omnis Israel audiens timeat, & nequaquam ultra faciat quippiam huius rei simile.* Nocet etiam persone cui est illata injuria; quæ recompensationem accipit per quamdam restitutionem honoris in poena iuguriantis.

## QUÆSTIO LXVIII.

De poenitentibus ad injustam accusationem.

in quatuor articulos divisa.

**P**ostea considerandum est de his quæ pertinent ad injustam accusationem: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum homo accusare tenetur.

Secundo, utrum accusatio sit facienda in scriptis.

Tertio, quomodo accusatio sit vitiosa.

Quarto, qualiter male accusantes sint puniendi.

## ARTICULUS I. 381

Utrum homo teneatur ad accusandum.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod homo non teneatur ad accusandum. Nullus enim excusatur ab implementatione divini præcepti propter peccatum: quia jam ex suo peccato commodum reportaret. Sed aliqui propter peccatum redduntur inhabiles ad accusandum, sicut excommunicati, infames, & illi qui sunt de majoribus criminibus accusati, prius quam innoxii demonstrarentur. Ergo homo non tenetur ex præcepto divino ad accusandum.

2. Præterea. Omne debitum ex caritate dependet, quæ est finis præcepti: unde dicitur Rom. xlii. 8. *Nominis quicquam debeatis, nisi ut invicem diligatis.* Sed illud quod est caritatis, homo debet omnibus majoribus, & minoribus, subditis, & prelati. Cum ergo subditi non debeant prelatos accusare, nec minores suos majores, ut per plura capitula pro-

probat. 11. quæst. 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. xli. 13. *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. 1. *Si peccaverit anima, & audiverit vocem jurantis, testisque fuerit quod aut ipse vidit, aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xxxi. art. 6. & 7. & quæst. præc. art. 3. ad 2.) hæc est differentia inter denuntiationem, & accusationem, quia in denuntiatione attenditur emendatio fratris, in accusatione autem attenditur punitio criminis. Poenæ autem præsentis vite non per se expurgant, quia non est hic ultimum retributionis tempus; sed in quantum sunt medicinales, conferentes vel ad emendationem persone peccantis, vel ad bonum reipublice, cuius quiete procuratur per punitionem peccantium: quorum primum intenditur in denuntiatione, ut dictum est (q. xxxi. art. 7.) secundum autem proprie pertinet ad accusationem.

Et ideo si crimen fuerit tale, quod vergat in detrimentum reipublice, tenetur homo ad accusationem; dummodo sufficienter possit probare, quod pertinet ad officium accusatoris; puta cum peccatum alicujus 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 intendendam accusationem: quia ad hoc nullus tenetur quod non possit debito modo perficere.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, per peccatum reddi aliquem impotentem ad ea quæ hominis facere tenentur; sicut ad merendum vitam æternam, & ad assurgendum ecclesiastica sacramenta. Nec tamen ex hoc homo reportat commodum; quinimodo desicere ab eis quæ tenetur facere, est gravissima poena, quia virtuosus adus sunt quedam hominis perfectiones.

Ad secundum dicendum, quod subditi prelatos suos accusare prohibentur, qui non affectione caritatis, sed sua pravitate vitæ eorum distant, & reprehendere querunt: vel etiam si subditi accusare volentes fuerint criminosi, ut habetur 11. quæst. vii. (cap. Cæcis, & seq.) alioquin si fuerint alius ido-

neci ad accusandum, sicut subditis ex caritate suos prelatos accusare.

Ad tertium dicendum quod revelare secreta in malum personam, 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 omnino est secretum quod per sufficientes testes potest probari.

## ARTICULUS II. 382

Utrum sit necessarium accusationem in scriptis fieri.

IV. dist. xix. quæst. 11. art. 3. quæst. 1. ad 4. & dist. xxxv. art. 3. ad 6. & quod. xxi. art. 13. cor.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium accusationem in scriptis fieri. Scriptura enim adinventæ est ad subvendendum humanæ memoriæ circa præterita. Sed accusatio in præsentia agitur. Ergo accusatio scriptura non indiget.

2. Præterea. 11. quæst. vii. (cap. Per scripta) dicitur: *Nullus absque accusare potest, nec ab aliquo accusari.* Sed scriptura ad hoc videtur esse utilis, ut absentibus aliquid significetur, ut patet per Augustinum X. de Trinit. (cap. 1. aliquant. à princ.) Ergo in accusatione non est necessaria scriptura; præsertim cum canon dicat, quod per scripta nullius accusatio suscipiatur.

3. Præterea. Sicut crimen alicujus 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 11. quæst. vii. (cap. 1.) *Accusatorum persone sine scripto nunquam recipiantur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 3.) quando in criminibus per modum accusationis agitur, accusator constituitur pars; in quo iudex inter accusatorem, & eum qui accusatur, mediis constituitur ad examen justitiæ; in quo oportet, quantum possibile est, secundum certitudinem procedere. Quia vero ea quæ verbo tenus dicuntur, facile labuntur à memoria, non posset iudici esse certum, quid, & qualiter dictum sit, cum debet proferre sententiam, nisi esset in scriptis redadum.

Et ideo rationabiliter institutum est ut accusatio, sicut & alia quæ in iudicio aguntur, redigantur in scriptis.

Ad primum ergo dicendum, quod difficile est singula verba propter eorum multitudinem,



alium, & varietatem retinere: cuius signum est quod multi eadem verba audientes (a) si interrogarentur, non referrent ea similiter, etiam post modicum tempus. Et cum modica verborum differentia sensum variet, ideo etiam post modicum debeat iudicis sententia promulgari, expedit tamen ad certitudinem iudicii quod accusatio redigatur in scriptis.

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 (in solut. præc.) Et ideo cum dicit canon, *Per scripta nullius accusatio suscipiatur*, intelligendum est de absente (b) qui per scripta accusationem mittat; non tamen excluditur quin cum præsens fuerit, necessaria sit scriptura.

Ad tertium dicendum, quod denuntiator non obligat se ad probandum: unde nec puniatur, si probare nequiverit. Et propter hoc in denuntiatione non est necessaria scriptura; sed sufficit, si aliquis verbo denuntiet Ecclesiæ, quæ ex officio suo procedat ad fratris emendationem.

### ARTICULUS III. 383

*Utrum accusatio reddatur iniusta propter calumniam, prævaricationem, & tergiversationem.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod accusatio non reddatur iniusta propter calumniam, prævaricationem, & tergiversationem. Quia, sicut dicitur 11. quæst. 111. (in append. Grat. post cap. v. 111.) *calumniari si falsa crimina intendat*. Sed quandoque aliquis alteri falsum crimen obijcit ex ignorantia facti, quæ excusat. Ergo videtur quod non semper reddatur iniusta accusatio, si sit calumnia.

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 (art. 1. hujus quæst. & q. xxx 111. art. 7.) Ergo videtur quod accusatio non reddatur iniusta ex prævaricatione.

3. Præterea, sicut ibidem dicitur *tergiversari est in iuramentum ab accusatione desistere*. Sed hoc absque iniuria fieri potest: dicitur enim ibidem (cap. v. 111. caus. 11.) quæst.

111. *Si quem penituerit criminaliter accusationem, & inscriptionem fecisse de eo quod probare non poterit, si cum accusato innocente consenserit, invidem se absolvant*. Ergo accusatio non redditur iniusta per tergiversationem.

Sed contra est quod ibidem dicitur (in appendice ad cap. circ.) *Accusatorum temeritas etiam nulli delegitur: aut enim calumniatur, aut prævaricatur, aut tergiversatur*.

Respondet dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. hujus quæst.) accusatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per cognitionem criminis. Nullus autem debet nocere alicui iniuste, ut bonum commune promoveat. Et ideo in accusatione duplici ratione contingit esse peccatum. Uno modo ex eo quod aliquis iniuste agit contra eum qui accusatur, crimina falsa 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; & hoc pertinet ad prævaricationem: nam *prævaricator* dicitur quasi *varicator*, qui adversam partem adjuvat, prodita causa sua. Alio modo totaliter ab accusatione desistendo; quod est tergiversari: in hoc enim quod desistit ab hoc quod cepit, quasi tergum vertere videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo non debet ad accusationem procedere nisi de re omnino sibi certa, in qua ignorantia facti locum non habet: nec tamen qui falsum crimen alicui imponit, calumniatur, sed solum qui ex malicia in falsam accusationem prorumpit. Contingit enim quandoque ex animi levitate ad accusationem procedere, quia scilicet aliquis nimis facilliter credit quod audit: & hoc temeritatis est. Aliquando autem ex iusto errore moveatur aliquis ad accusandum. Que omnia secundum prudentiam iudicis debent discerni, (c) ut non pronuntiet cum calumpniatum fuisse qui ex levitate animi, vel ex iusto errore in falsam accusationem prorumpit.

Ad secundum dicendum, quod non quicumque abscondit vera crimina, prævaricatur; sed solum qui fraudulenter abscondit ea de quibus accusationem proponit, colludens cum reo, proprias probationes dissimulando, & falsas excusationes admitiendo.

Ad

(a) Ita cum nisi, edit. omnes post Nicolajum: tantum codices Tartar. & Alcan. habent & interrogentur, non referent. Editio Rom. alique veteres: si interrogarentur, non referrent ea. Similiter etiam cum modica verborum differentia, &c. Nicolajus non referent ea similiter post modicum tempus. (b) Ita ex codicibus Theologi & Nicolajus. In cod. Alcan. legit Madalena ab absente qui preceptam (ut est in edit. Rom.) vel presumpam accusationem mittit. Edit. Patav. qui per epistolam. (c) Ita post Gratianum editio passim. Codices ut non prorumpat.

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 in ipso accusationis processu, si cognoverit esse falsum id de quo accusavit: & sic pari consensu se absolvunt accusator, & reus. Alio modo, si Princeps, ad quem pertinet cura boni communis, quod per accusationem intenditur, accusationem aboleverit.

### ARTICULUS IV. 384

*Utrum accusator qui in probatione defecerit, tenetur ad poenam talionis.*

*IV. dist. XL1. art. 5. quæst. 2. ad 1. & quæst. XI. art. 13. corp.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod accusator qui in probatione defecerit, non tenetur ad poenam talionis. Contingit enim quandoque aliquem ex iusto errore ad accusationem procedere: in quo casu iudex accusatorem absolvit, ut dicitur 11. quæst. 111. (cap. *Si quem penituerit*). Non ergo accusator qui in probatione defecerit, tenetur ad poenam talionis.

2. Præterea, si poena talionis ei qui iniuste accusat, sit injungenda, hoc erit propter injuriam in aliquem commissam. Sed non propter injuriam commissam in personam accusati, quia sic Princeps non posset hanc poenam remittere; nec etiam propter injuriam illatam in rempublicam, quia sic accusatus non posset eam absolvere. Ergo poena talionis non debetur ei qui in accusatione defecerit.

3. Præterea, eidem peccato non debetur duplex poena, secundum illud Nahum 1. *Non iudicabit Deus vis in idipsum*. Sed ille qui in probatione defecit, incurrit poenam infamiam, quam etiam Papa non videtur posse remittere, secundum illud Gelasii Papæ (lib. hab. Calistus II. ep. 11. cap. vi. tom. 1. Concilii. vid. append. Grat. ad cap. *Euphemium*, 11. quæst. 111.) *Quamquam animas per penitentiam salvare possimus, infamiam tamen abolvere non possumus*. Non ergo tenetur ad poenam talionis.

Sed contra est quod Adrianus I. Papa dicit (in Capitulari cap. 111. tom. 6. Concilii. & hab. cap. 111. q. 111.) *Qui non probaverit*

*quod obijcit, poenam quam inivit, ipse patietur*.

Respondet dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. hujus quæst.) accusator in causa accusationis constituitur pars, intendens ad poenam accusati. Ad iudicem autem pertinet ut inter eos iustitie æqualitatem constituat. Iustitia autem æqualitas hoc requirit ut nocumentum quod quis alteri intendat, ipse patiatur, secundum illud Exodus 21. 24. *Oculum pro oculo, dentem pro dente*. Et ideo iustum est ut ille qui per accusationem aliquem in periculum gravis poenæ inducit, ipse etiam similem poenam patiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. v. à princ.) in iustitia non semper competit *contrapassum simpliciter*: quia multum differat aliquis voluntarie, vel involuntarie alium lædat. Voluntario autem debetur poena, 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 poenam talionis.

Ad secundum dicendum, quod ille qui male accusat, peccat & contra personam accusati, & contra rempublicam; unde propter utrumque puniatur. Et hoc est quod dicitur Deuter. 19. 18. *Cumque diligentissime perstrinxerit invenerint, falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddet ei sicut fratri suo facere cogitavit*: quod pertinet ad injuriam personæ. Et postea, quantum ad injuriam reipublicæ, subditur: *Et auferes malum de medio tui, ut audientes ceteri timorem habeant, & nequaquam talia audeant facere*. Specialiter tamen personæ accusati facit injuriam, si de falso accuset. Et ideo accusatus, si innocens fuerit, potest et injuriam suam remittere; maxime si non calumniiose accusaverit, sed ex animi levitate. (a) Si vero ab accusatione innocentis desistat propter aliquam collusionem cum adversario, facit injuriam reipublicæ: & hoc non potest ei remitti ab eo qui accusatur, sed potest ei remitti per Principem, qui eam rempublicæ gerit.

Ad tertium dicendum, quod poenam talionis meretur accusator in recompensationem nocumenti quod proximo inferre intendat; sed poena infamie ei debetur propter malitiam, ex qua calumniiose alium accusavit. Et quandoque quidem Princeps remittit poenam, & non abolet infamiam; quandoque autem etiam infamiam abolet: unde &

(a) Ita cum nisi, plurimæ editiones omnes præter Patav. an. 1712. que habet nocentis, in cod. Alcan. absque scribitur, ut legi possit, collusionem, vel collusionem. Theologi ex suis codicibus hanc collusionem conjiciunt. Si vero ab accusatione innocentis desistat propter aliquam collusionem, potest ei remitti ab eo qui accusatur. Si vero ab accusatione nocentis desistat propter aliquam collusionem, &c.

alium, & varietatem retinere: cuius signum est quod multi eadem verba audientes (a) si interrogarentur, non referrent ea similiter, etiam post modicum tempus. Et cum modica verborum differentia sensum variet, ideo etiam post modicum debeat iudicis sententia promulgari, expedit tamen ad certitudinem iudicii quod accusatio redigatur in scriptis.

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 (in solut. præc.) Et ideo cum dicit canon, *Per scripta nullius accusatio suscipiatur*, intelligendum est de absente (b) qui per scripta accusationem mittat; non tamen excluditur quin cum præsens fuerit, necessaria sit scriptura.

Ad tertium dicendum, quod denuntiator non obligat se ad probandum: unde nec puniatur, si probare nequiverit. Et propter hoc in denuntiatione non est necessaria scriptura; sed sufficit, si aliquis verbo denuntiet Ecclesie, quæ ex officio suo procedat ad fratris emendationem.

## ARTICULUS III. 383

Utrum accusatio reddatur iniusta propter calumniam, prævaricationem, & tergiversationem.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod accusatio non reddatur iniusta propter calumniam, prævaricationem, & tergiversationem. Quia, sicut dicitur 11. quæst. 111. (in append. Grat. post cap. v. 111.) *calumniari si falsa crimina intendit*. Sed quandoque aliquis alteri falsum crimen obijcit ex ignorantia facti, quæ excusat. Ergo videtur quod non semper reddatur iniusta accusatio, si sit calumnia.

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 (art. 1. hujus quæst. & q. xxx 111. art. 7.) Ergo videtur quod accusatio non reddatur iniusta ex prævaricatione.

3. Præterea. Sicut ibidem dicitur *tergiversari est in iuramentum ab accusatione desistere*. Sed hoc absque iniuria fieri potest: dicitur enim ibidem (cap. v. 111. caus. 11.) quæst.

111. *Si quem penituerit criminaliter accusationem, & inscriptionem fecisse de eo quod probare non poterit, si cum accusato innocente consenserit, invidem se absolvant*. Ergo accusatio non redditur iniusta per tergiversationem.

Sed contra est quod ibidem dicitur (in appendice ad cap. circ.) *Accusatorum temeritas etiam nulli delegitur: aut enim calumniatur, aut prævaricatur, aut tergiversatur*.

Respondet dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. hujus quæst.) accusatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per cognitionem criminis. Nullus autem debet nocere alicui iniuste, ut bonum commune promoveat. Et ideo in accusatione duplici ratione contingit esse peccatum. Uno modo ex eo quod aliquis iniuste agit contra eum qui accusatur, crimina falsa 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; & hoc pertinet ad prævaricationem: nam *prævaricator* dicitur quasi *varicator*, qui adversam partem adjuvat, prodita causa sua. Alio modo totaliter ab accusatione desistendo; quod est tergiversari: in hoc enim quod desistit ab hoc quod cepit, quasi tergum vertere videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo non debet ad accusationem procedere nisi de re omnino sibi certa, in qua ignorantia facti locum non habet: nec tamen qui falsum crimen alicui imponit, calumniatur, sed solum qui ex malicia in falsam accusationem prorumpit. Contingit enim quandoque ex animi levitate ad accusationem procedere, quia scilicet aliquis nimis facilliter credit quod audit: & hoc temeritatis est. Aliquando autem ex iusto errore moveatur aliquis ad accusandum. Que omnia secundum prudentiam iudicis debent discerni, (c) ut non pronuntiet cum calumpniatum fuisse qui ex levitate animi, vel ex iusto errore in falsam accusationem prorumpit.

Ad secundum dicendum, quod non quicumque abscondit vera crimina, prævaricatur; sed solum qui fraudulenter abscondit ea de quibus accusationem proponit, colludens cum reo, proprias probationes dissimulando, & falsas excusationes admitiendo.

Ad

(a) Ita cum nisi, edit. omnes post Nicolajum: tantum codices Tartar. & Alcan. habent & interrogentur, non referent. Editio Rom. alique veteres: si interrogarentur, non referrent ea. Similiter etiam cum modica verborum differentia, &c. Nicolajus non referent ea similiter post modicum tempus. (b) Ita ex codicibus Theologi & Nicolajus. In cod. Alcan. legit Madalena ab absente qui preceptam (ut est in edit. Rom.) vel presumpam accusationem mittit. Edit. Patav. qui per epistolam. (c) Ita post Gratianum editio postum. Codices ut non prorumpat.

Ad tertium dicendum, quod tergiversari est ab accusatione desistere omnino, animo accusandi deponendo, non qualitercumque, sed inordinate. Contingit autem aliquem ab accusatione desistere ordinate absque vitio, dupliciter. Uno modo in ipso accusationis processu, si cognoverit esse falsum id de quo accusavit: & sic pari consensu se absolvunt accusator, & reus. Alio modo, si Princeps, ad quem pertinet cura boni communis, quod per accusationem intenditur, accusationem aboleverit.

## ARTICULUS IV. 384

Utrum accusator qui in probatione defecerit, tenetur ad poenam talionis.

11. dist. xl1. art. 5. quæst. 2. ad 1. & quæst. xl. art. 13. corp.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod accusator qui in probatione defecerit, non tenetur ad poenam talionis. Contingit enim quandoque aliquem ex iusto errore ad accusationem procedere: in quo casu iudex accusatorem absolvit, ut dicitur 11. quæst. 111. (cap. si quem penituerit.) Non ergo accusator qui in probatione defecerit, tenetur ad poenam talionis.

2. Præterea. Si poena talionis ei qui iniuste accusat, sit injungenda, hoc erit propter injuriam in aliquem commissam. Sed non propter injuriam commissam in personam accusati, quia sic Princeps non posset hanc poenam remittere; nec etiam propter injuriam illatam in rempublicam, quia sic accusatus non posset eam absolvere. Ergo poena talionis non debetur ei qui in accusatione defecerit.

3. Præterea. Eidem peccato non debetur duplex poena, secundum illud Nahum 1. *Non iudicabit Deus vis in idipsum*. Sed ille qui in probatione defecit, incurrit poenam infamie, quam etiam Papa non videtur posse remittere, secundum illud Gelasii Pape (si hab. Calistus II. ep. 11. cap. vi. tom. 1. Concil. vid. append. Grat. ad cap. Euphemium, 11. quæst. 111.) *Quamquam animas per penitentiam salvare possimus, infamiam tamen abolvere non possumus*. Non ergo tenetur ad poenam talionis.

Sed contra est quod Adrianus I. Papa dicit (in Capitulari cap. 111. tom. 6. Concil. & hab. cap. 111. q. 111.) *Qui non probaverit*

quod obijcit, poenam quam inivit, ipse patietur.

Respondet dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2. hujus quæst.) accusator in causa accusationis constituitur pars, intendens ad poenam accusati. Ad iudicem autem pertinet ut inter eos iustitie æqualitatem constituat. Iustitia autem æqualitas hoc requirit ut nocumentum quod quis alteri intendat, ipse patietur, secundum illud Exodus 21. 24. *Oculus pro oculo, dente pro dente*. Et ideo iustum est ut ille qui per accusationem aliquem in periculum gravis poenæ inducit, ipse etiam similem poenam patiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. v. à princ.) in iustitia non semper competit *contrapassum simpliciter*: quia multum differat aliquis voluntarie, vel involuntarie alium lædat. Voluntario autem debetur poena, 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 poenam talionis.

Ad secundum dicendum, quod ille qui male accusat, peccat & contra personam accusati, & contra rempublicam; unde propter utrumque puniatur. Et hoc est quod dicitur Deuter. 19. 18. *Cumque diligentissime perstrinxerit invenerint, falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddet ei sicut fratri suo facere cogitavit*: quod pertinet ad injuriam personæ. Et postea, quantum ad injuriam reipublicæ, subditur: *Et auferes malum de medio tui, ut audientes ceteri timorem habeant, & nequaquam talia audeant facere*. Specialiter tamen personæ accusati facit injuriam, si de falso accuset. Et ideo accusatus, si innocens fuerit, potest et injuriam suam remittere; maxime si non calumniose accusaverit, sed ex animi levitate. (a) Si vero ab accusatione innocentis desistat propter aliquam collusionem cum adversario, facit injuriam reipublicæ: & hoc non potest ei remitti ab eo qui accusatur, sed potest ei remitti per Principem, qui eam rempublicæ gerit.

Ad tertium dicendum, quod poenam talionis meretur accusator in recompensationem nocumenti quod proximo inferre intendat; sed poena infamie ei debetur propter malitiam, ex qua calumniose alium accusavit. Et quandoque quidem Princeps remittit poenam, & non abolet infamiam; quandoque autem etiam infamiam abolet: unde &

(a) Ita cum nisi, plurimæ editiones omnes præter Patav. an. 1712. que habet nocentis, in cod. Alcan. absque scribitur, ut legi possit, collusionem, vel collusionem. Theologi ex suis codicibus hanc collusionem conjiciunt. Si vero ab accusatione innocentis desistat propter aliquam collusionem, potest ei remitti ab eo qui accusatur. Si vero ab accusatione nocentis desistat propter aliquam collusionem, &c.

Respondens dicendum, quod testimonium sicut dictum est (art. præc.) non habet infallibilem certitudinem, sed probabilem. Et ideo quicquid est quod probabilitatem afferat in contrarium, reddit testimonium inefficax.

Roditur autem probabile quod aliquis in veritate testificandus non sit firmus quando quidem propter culpam, sicut infideles, & infames, item illi qui publico crimine reus sunt, qui nec accusare possunt: quandoque autem absque culpa; & hoc est vel ex defectu rationis, sicut patet in pueris, amentibus, & mulieribus; vel ex affectu, sicut patet de inimicis, & personis conjunctis, & domesticis; vel etiam ex exteriori conditione, sicut sunt pauperes, servi, & illi quibus imperari potest, de quibus probabile est quod de falsis possint induci ad testimonium ferendum contra veritatem.

Et sic patet quod testimonium alicujus repellitur & propter culpam, & absque culpa.

Ad primum ergo eligendum quod repellere aliquem a testimonio, magis pertinet ad cautelam falsi testimonii vitandi, quam ad penam. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod de quolibet prelatum est bonum, nisi appareat contrarium; dum modo non vergat in periculum alterius: quia tunc est adhibenda cautela ut non de facili unicuique credatur, secundum illud I. Joan. ix. 1. *Nolite credere omni spiritui.*

Ad tertium dicendum, quod testificari est de necessitate salutis, supposita testis idoneitate, & ordine juris. Unde nihil prohibet aliquos excusari a testimonio ferendo, si non reputentur idonei secundum iura.

## ARTICULUS IV. 335

*Utrum falsum testimonium semper sit peccatum mortale.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod falsum testimonium non semper sit peccatum mortale. Contingit enim aliquem falso testimonium ferre ex ignorantia facti. Sed talis ignorantia excusatur a peccato mortali. Ergo testimonium falsum non semper est peccatum mortale.

1. Præterea. Mendacium quod alicui prodest, & 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 injusta sententia, quæ intenuatur per aliquos falsos testes, vel per iudicis perversitatem. Ergo tale falsum

testimonium non est peccatum mortale.

3. Præterea. Juramentum a teste requiritur, ut timeat peccare mortaliter perjurando. 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 Proverb. xix. *Falsus testis non erit impunitus.*

Respondens dicendum, quod falsum testimonium habet triplicem deformitatem. Uno modo ex perjurio: quia testes non admittuntur nisi jurati; & ex hoc semper est peccatum mortale.

Alio modo ex violatione iustitiae: & hoc modo est peccatum mortale in suo genere, sicut & quilibet injustitia. Et ideo in precepto Decalogi sub hac forma interdicitur falsum testimonium, cum dicitur Exod. xx. 16. *Nun loqueris contra proximum tuum falsum testimonium:* non enim contra aliquem facit qui cum ab injuria scienda impedit, sed solum qui ei suam iustitiam tollit.

Tertio modo ex ipsa falsitate, secundum quod omne mendacium est peccatum: & ex hoc non habet falsum testimonium quod semper sit peccatum mortale.

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, & id de quo certus est, pro certo asserere. Sed quia contingit ex labilitate humane memorie quod reputat se homo quandoque certum esse de eo quod falsum est; si aliquis cum debita sollicitudine recogitans, æstimet, se certum esse de eo quod falsum est, non peccat mortaliter hoc asserens: quia non dicit falsum testimonium per se, & ex intentione, sed per accidens contra id quod intendit.

Ad secundum dicendum, quod injustum iudicium non est iudicium: & ideo ex vi iudicii falsum testimonium in injusto iudicio prolatum, ad iustitiam impediendam, non habet rationem peccati mortalis, sed solum ex iuramento violato.

Ad tertium dicendum, quod homines maxime abhorrent peccata quæ sunt contra Deum, quasi gravissima; inter quæ est perjurium: non autem ita abhorrent peccata quæ sunt contra proximum & ideo ad majorem certitudinem testimonii requiritur testis juramentum.

## QUÆSTIO LXXI.

*De injustitia, quæ fit in iudicio ex parte advocatorum,*

*in quatuor articulis divisâ.*

**P**ostea considerandum est de injustitia quæ fit in iudicio ex parte advocatorum: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum advocatus teneatur prestare patrocinium causæ pauperum.

Secundo, utrum aliqui debeant arceri ab officio advocati.

Tertio, utrum advocatus peccet injustam causam defendendo.

Quarto, utrum peccet pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.

## ARTICULUS I. 337

*Utrum advocatus teneatur prestare patrocinium causæ pauperum.*

*Inf. art. 4. corp. 3. ad 1.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod advocatus teneatur prestare patrocinium causæ pauperum. Dicitur enim Exod. xx. 17. *Si videris asinum adiens te jacere sub onere, non pertransibis sed sublevari eum eo.* Sed non minus periculum imminet pauperi, si ejus causa contra iustitiam opprimatur, quam si ejus asinus jaceat sub onere. Ergo advocatus teneatur prestare patrocinium causæ pauperum.

2. Præterea. Gregorius dicit in quadam hom. (ix. in Evang. ad fr.) *Habens intelligentiam, curet omnino ne taceat: habens rerum affluentiam, a misericordia non torpeat: habens artem que regitur, usum illius cum proximo partiat: 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 misericordie operibus adimplendis, cum sit affirmativum, obligat pro loco, & tempore, quod est maxime in necessitate. Sed tempus necessitatis videtur esse quando alicujus pauperis causæ opprimitur. Ergo in tali casu videtur quod advocatus teneatur pauperibus patrocinium prestare.

Sed contra. Non minor necessitas est indigentis cibo, quam indigentis advocato. Sed ille qui habet potestatem cibandi, non sem-

per tenetur pauperem cibare. Ergo nec advocatus semper tenetur causæ pauperum patrocinium prestare.

Respondens dicendum, quod cum prestare patrocinium causæ pauperum ad opus misericordie pertineat, idem est hic dicendum quod & supra de aliis operibus misericordie dictum est (quæst. xxxix. art. 5. & 6.)

Nellus enim sufficit omnibus indigentibus misericordie opus impendere. Et ideo, sicut Augustinus dicit in l. de dact. christ. (cap. xxviii.) *cum omnibus prestare non possit, bene possit consulendum est qui pro locorum, & temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, confestim tibi quasi quadam sorte junguntur.* Dicit pro locorum opportunitatibus, quia non tenetur homo per mundum quaerere indigentes, quibus subveniat; sed sufficit, si eis qui sibi occurrunt, misericordie opus impendat. Unde dicitur Exod. xx. 4. *Si occurreris bovi inimici tui, aut asino eorum, redde ad eum.* Addi autem, & temporum, quia non tenetur homo futuræ necessitati alterius providere; sed sufficit, si præsentis necessitati succurrat. Unde dicitur I. Joan. iii. 17. *Qui viderit fratrem suum necessitatem habentem, & clausit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eod.* Subdit autem, vel quarumlibet rerum: quia homo sibi conjunctis quacunque necessitudine maxime debet curam impendere, secundum illud I. ad Timoth. v. 8. *Si quis suorum, & maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit.*

Quibus tamen concurrentibus, considerandum restat, utrum aliquis tantam necessitatem patiat, quod non in promptu appareat quomodo ei possit aliter subveniri: & in tali casu tenetur ei opus misericordie impendere. Si autem in promptu appareat quomodo aliter ei subveniri possit vel per seipsum, vel per aliam personam magis conjunctam, aut majorem facultatem habentem, non tenetur ex necessitate indigentis subvenire, ita quod non faciendo peccet; quamvis si subveniret absque tali necessitate, laudabiliter faciat. Unde adv. atus non tenetur semper causæ pauperum patrocinium prestare, sed solum concurrentibus conditionibus prædictis: alioquin oporteret cum omnia alia negotia prætermittere, & solis causis pauperum juvenadis intendere.

Et idem dicendum est de medico quantum ad curationem pauperum.

Ad primum ergo dicendum, quod quando asinus jacet sub onere, non potest ei aliter subveniri in casu isto, nisi per adventientes subveniatur; & ideo tenetur juvare. Non autem tenentur, si possit aliunde remedium afferri.

Ad secundum dicendum, quod homo talentum sibi creditum tenetur utiliter dispensare,

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 Ad. xxv.

Respondeo dicendum, quod duplici de causa contingit aliquem appellare. Uno quidem modo confidentia iuste causæ, quia videlicet iniuste à iudice gravatur: & sic licitum est appellare: hoc enim est prudenter evadere. Unde 1. quæst. vi. (cap. 111.) dicitur: *Omnis oppressus sibi iudicium, si voluerit, appellat iudicium, & à nullo prohibetur.*

Alio modo aliquis appellat causam afferendo morem, nec contra eum iusta sententia profertur: & hoc est calumniose se defendere: quod est illicitum, sicut dictum est (art. præc.) facit enim injuriam & iudici, cuius officium impedit, & adversario suo, cuius iustitiam, quantum potest, perturbat. Et ideo, sicut dicitur 1. quæst. vi. (cap. xxvii.) *annu modo puniendus est cuius appellatio iniusta promittitur.*

Ad primum ergo dicendum, quod potestati inferiori tantum aliquis subijci debet, in quantum ordinem superioris servat: à quo si exorbitaverit, et subijci non oportet: puta si alius iussit Proconsul, & alius Imperator, ut patet per Glossam Rom. xlii. (ord. sup. illud, *Qui autem resistit*: & est Aug. serm. vi. de verb. Dom. cap. vii.) Cum autem iudex aliquem iniuste 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 presumitur esse reus, ubi vera fides non est, ideo non licet Catholico ad infidelem iudicem appellare, secundum illud 1. quæst. vi. (cap. xxxii.) *Catholicus qui causam suam iuste iustam, sive iniustam ad iudicium alterius fidei iudicis provocaverit, excommunicatur.* Nam & Apollolus (1. Cor. vi.) arguit eos qui iudicio contendebant apud infideles.

Ad secundum dicendum, quod ex proprio defectu, vel negligentia procedit quod aliquis sua sponte se alterius iudicio subijciat de cuius iustitia non confidit. Levis etiam animi esse videtur ut non permaneat in eo quod semel approbavit. Et ideo rationabiliter denegatur subsidium appellationis à iudicibus arbitariis, qui non habent potestatem nisi ex consensu litigantium. Sed potestas iudicis ordinarii non dependet ex consensu illius qui ejus iudicio subditur, sed ex auctoritate Regis, & Principis, qui eum instituit. Et ideo contra ejus injuriam gravamen lex tribuit appellationis

subsidium; ita quod etiam si sit simul ordinarius, & arbitrius iudex, potest ab eo appellari: quia videtur ordinaria potestas occasio fuisse quod arbitri eligeretur. Nec debet defectum imputari ejus qui consensit in eum sicut in arbitrum, non ut in eum quem Princeps iudicem ordinarium dedit.

Ad tertium dicendum, quod æquitas juris ita subvenit uni parti, quod altera non gravetur: & ideo tempus decem dierum concessit ad appellandum, quod sufficiens æstimatur ad deliberandum an expediat appellare. Si vero non esset determinatum tempus, in quo appellare liceret, semper certitudo iudicii remaneret in suspensio; & ita pars altera damnificaretur. Ideo autem non est concessum ut tertio aliquis appellet super eodem, quia non est probabile, rotas iudicis à recto iudicio declinare.

## ARTICULUS IV. 388

*Utrum licet condemnato ad mortem se defendere, si possit.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod licet condemnato ad mortem se defendere, si possit. Illud enim ad quod natura inclinat, semper est licitum, quasi de jure naturali existens. Sed natura inclinatio est ad resistendum corruptentibus, non solum in hominibus, & 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 à morte per fugam liberet, secundum illud Eccli. ix. 18. *Longe est ab homine potestatem habente occidendi.* Ergo etiam licitum est reo resistere.

3. Præterea, Proverb. xxiv. 11. dicitur: *Erue eos qui ducuntur ad mortem; & eos qui trahuntur ad interitum, liberare necessitas.* Sed plus tenetur aliquis sibi quam alteri. Ergo licitum est quod aliquis condemnatus seipsum defendat, ne in mortem tradatur.

Sed contra est quod dicit Apollolus Rom. xlii. 2. *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit, & 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; & sic non licet condemnato se defendere: licitum enim est iudici eum resistente impugnare: unde relinquitur quod ex parte ejus sit

## ARTICULUS I. 389

*Utrum homo teneatur ad testimonium ferendum.*

*Inf. art. 3. ad 3.*

sit bellum injustum: unde indubitanter peccat.

Alio modo condemnatur aliquis iniuste: & tale iudicium simile est violentiæ latronum, secundum illud Ezech. xxii. 27. *Principes ejus in medio illius, quasi lupi rapientes, prædam ad apprehendendum sanguinum.* Et ideo licet licet resistere latronibus; ita licet resistere in tali casu in malis Principibus: nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo homini data est ratio, ut ea ad quæ natura inclinatur non pascim, sed secundum rationis ordinem exequatur. Et ideo non qualibet defensione sui est licita, sed solum quæ fit debito iudicio.

Ad secundum dicendum, quod nullus ita condemnatur quod ipse sibi inferat mortem, sed quod ipse mortem patitur: & 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 tumere esset seipsum occidere.

Ad tertium dicendum, quod per illud dicitur Sapientis non inducitur aliquis ad liberandum alium à morte contra ordinem iustitiæ: unde nec seipsum contra iustitiam resistendo aliquis debet liberare à morte.

## QUÆSTIO LXX.

*De iniustitia pertinente ad personam testis, in quatuor articulis divisa.*

Deinde considerandum est de iniustitia pertinente ad personam testis: & circa hoc quaruntur quatuor.

Primo, utrum homo teneatur ad testimonium ferendum.

Secundo, utrum duorum, vel trium testimonium sufficiat.

Tertio, utrum aliquis testimonium repellatur absque ejus culpa.

Quarto, utrum perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non teneatur ad testimonium ferendum. Dicit enim Augustinus, in Q. Genes. (Lib. I. quæst. xxvi. & Lib. XXII. cont. Faust. cap. xxxi. 1.) quod Abraham dicens de uxore sua, *Soror mea est*; veritatem celari voluit, non mendacium dici. Sed veritatem celando aliquis à testificando abstinere. Ergo non tenetur aliquis ad testificandum.

2. Præterea, Nullus tenetur fraudulenter agere. Sed Proverb. xi. 13. dicitur: *Qui ambulat fraudulenter, revelet arcana; qui autem fidelis est, celat amici commissum.* Ergo non tenetur homo semper ad testificandum, præsertim super his quæ sunt sibi in secreto ab amico commissæ.

3. Præterea, Ad ea quæ sunt de necessitate salutis, maxime tenentur clerici, & sacerdotes. Sed clericis, & sacerdotibus prohibetur ferre testimonium in causa sanguinis. Ergo testificari non est de necessitate salutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit (hab. ex lib. III. sentent. cap. 1. r. vid. cap. Falsificus, de crimine falsi) *Qui veritatem occultat, & qui dicit 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 alicujus, aliquando non requiritur. Si requiritur testimonium alicujus 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 juris testimonium ab eo exigitur, puta in manifestis, & in his de quibus infamia præcelsit. Si autem exigitur ab eo testimonium in aliis, puta in occultis, & de quibus infamia non præcelsit, non tenetur ad testificandum.

Si vero requiritur ejus testimonium non auctoritate superioris, cui obedire tenetur, tunc distinguendum est. Quia si testimonium requiritur ad liberandum hominem vel ab iniusta morte, seu poena quacumque, vel à falsa infamia, vel ab aliquo damno; tunc tenetur homo ad testificandum.

Et si ejus testimonium non requiritur, tenetur facere quod in se est, ut veritatem denuntiet alicui, qui ad hoc possit prodesse. Dicitur enim in Psal. lxxx. 4. *Eripite pauperem, & egenum de manu peccatoris liberate*: & Proverb. xxiv. 11. *Erue eos qui ducuntur*

cuntur ad merem: & Rom. 1. 32. dicitur: *Digni sunt morte; non solum quia faciunt, sed etiam quia consentiunt facientibus*: ubi dicit Glof. (Ambros. in hunc loc. apud Petrum Lombardum in comm.) *Consentire est tacere, cum possis redargere.*

Super his vero quæ pertinet ad condemnationem alicujus, non tenetur aliquis ferre testimonium nisi cum à superiore compellitur secundum ordinem juris: quia si circa hoc veritas occultetur, nulli ex hoc speciale damnum nascitur: vel si imminat periculum accusatori, non est curandum, quia ipse in hoc periculo sponte se ingessit. Alia autem ratio est de reo, cui periculum imminet eo nolente.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de occultatione veritatis in casu illo quando aliquis non compellitur superioris auctoritate veritatem propagare: & quando occultatio veritatis est nulli specialiter damnosa.

Ad secundum dicendum, quod de illis quæ homini sunt commissa in secreto per confessionem, nullo modo debet testimonium ferre: quia hujusmodi non sicut ut homo, sed tamquam Dei minister: & majus 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 pertinent ad corruptionem multitudinis spirituales, vel corporales, vel in grave damnum alicujus personæ, vel si quid aliud est hujusmodi, quod quis propagare tenetur vel testificando, vel denunciando: & contra hoc debitum obligati non potest per secreti commissum, quia in hoc frangere fidem quam alteri debet. Quandoque vero sunt talia quæ quis proderet non tenetur: unde potest obligari ex hoc quod sibi sub secreto committuntur: & tunc nullo modo tenetur ea proderet, etiam ex præcepto superioris: quia servare fidem est de jure naturali: nihil autem potest præcipi homini contra id quod est de jure naturali.

Ad tertium dicendum, quod operari, vel cooperari ad occisionem hominis, non competit ministris altaris, ut supra dictum est (quæst. LXIV. art. 4.) & ideo secundum juris ordinem compelli non possunt ad ferendum testimonium in causa sanguinis.

(a) Ita communis. Al. nisi quadraginta quatuor (quod habent codices passim in textu, & textus modernus Decreti, & Ivo Carnotensis part. VI. cap. cccxxxiv.) testibus non deponatur. (b) Al. in viginti octo, item triginta sex. In edit. Nicolai typographico errore sic. Presbyter autem Cardinalis urbis Romæ nisi in viginti septem testibus non condemnabitur; Subdiaconus, Sec. nisi unius.

## ARTICULUS II. 390

Utrum sufficiat duorum, vel trium testimonium.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sufficiat duorum, vel trium testimonium. Judicium enim certitudinem requirit. Sed non habetur certitudo veritatis per dictum duorum testimonium: legitur enim III. Regum XXI. quod Naboch ad dictum duorum testimonium falso condemnatus est. Ergo duorum, vel trium testimonium non sufficit.

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 judicio probandum.

Præterea, II. quæst. IV. (cap. II.) dicitur: *Presul non damnatur, nisi septuaginta duobus testibus; Presbyter autem Cardinalis, (a) nisi sexaginta quatuor testibus non damnabitur; Diaconus Cardinalis, urbis Romæ, nisi (b) in viginti septem testibus non condemnabitur; Subdiaconus, Acolytus, Exorcista, Lector, Officiarius, nisi cum septem testibus non condemnabitur.* Sed magis est periculosum peccatum ejus qui in majori dignitate constitutus est: & ita minus est tolerandum. Ergo nec in aliorum condemnatione sufficit duorum, vel trium testimonium.

Sed contra est quod dicitur Deuteronom. XVII. 6. *In re duorum, vel trium testimonium peribit qui interficietur*; & infra XIX. 15. *In ore duorum, vel trium testimonium stabit omne verbum.*

Respondetur dicendum, quod secundum Philosophum in I. Ethic. (cap. III. in princ. & cap. VI. circ. fin.) certitudo non est similiter querenda in omni materia. In adibus enim humanis, super quibus constituitur iudicia, & exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quod sunt circa contingentia, & variabilia: & ideo sufficit probabilis certitudo, quæ ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus à veritate deficiat.

Est autem probabile quod magis veritatem contineat dictum multorum quam dictum unius: & ideo cum reus sit unus qui negat, sed multi testes afferant idem cum actore; rationabiliter institutum est de jure divino, & humano quod dicto testimonio tenetur.

Omnia autem multitudo in tribus compre-

prehenditur, scilicet principio, medio, & fine. Unde secundum Philosophum in I. de celo (text. 2.) *omne, & totum in tribus partibus.* Tertarius quidem constituitur assententium, cum duo testes conveniunt cum actore; & ideo requiritur binarius testium, vel ad majorem certitudinem ut sit tertarius, qui est multitudo perfecta in ipsis testibus. Unde & Eccl. IV. 12. dicitur: *Funiculus triplex difficile rumpitur.* Augustinus autem super illud Joann. XI. 1. *Duorum hominum testimonium verum est*, dicit (tract. XXXVI. versus fin.) quod in hoc est Trinitas secundum mysterium, commendata, in qua est perpetua firmitas & veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod quantumcumque multitudo testimonium determinatur, potest quandoque testimonium esse iniquum; enim scriptum sit Exod. XXI. 1. 2. (a) *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 per tres testes, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod discordia testimonium in aliquibus principalibus circumstantiis, quæ variant substantiam facti, puta in tempore, vel in loco, vel in personis, de quibus principaliter agitur, aufert efficaciam testimonii: quia si discordant in talibus, videntur singulares esse in suis testimoniis, & 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 præjudicatur testimonio, si unus dicat se non recordari, & alius asserat determinatum tempus, vel locum. Et si in talibus omnino discordaverint testes actoris, & rei, si sint æquales numero, & pares dignitate, statur pro reo: quia facilius debet esse iudex ad abolendum quam ad condemnandum; nisi forte in causis favorabilibus, sicut est causa libertatis, & hujusmodi. Si vero testes ejusdem partis disenserint, debet iudex ex motu sui animi percipere cui parti sit standum, vel ex numero testimonium, vel ex dignitate eorum, vel ex favorabilitate causæ, vel ex conditione negotii, & dictorum. Multo autem magis testimonium unius repellitur, si sibi ipsi dissideat interrogatus de visu, & scientia; non autem si dissideat interrogatus de opinione, & fama: quia potest secundum diversa visa, & audita diversimode motus esse ad respondendum. Si vero sit discordia testimonii in aliquibus circumstantiis non pertinentibus ad substantiam facti, puta si tempus fuerit nihilotum, vel serenum, vel si domus fuerit picta, aut non, aut aliquid hujusmodi; ta-

(a) *Fulgata non sequatur.*

lis discordia non præjudicat testimonio: quia homines non consueverunt circa talia multum sollicitari, unde facile à memoria elabuntur: quinimo aliqua discordia in talibus facit testimonium credibilis, ut Chrysostramus dicit super Matth. (hom. 1. aliquant. à princ.) quia si in omnibus concordarent, etiam in minimis, viderentur ex conditio eundem sermonem proferre: quod tamen prudentiæ iudicis relinquitur discernendum.

Ad tertium dicendum, quod illud locum habet specialiter in Episcopis, Presbyteris, Diaconis, & Clericis Ecclesiæ Romanæ propter ejus dignitatem. Et hoc triplici ratione. Primo quidem quia in ea tales instituti debent, quorum sanctitati plus credatur quam multis testibus. Secundo quia homines qui habent de aliis iudicare, sepe propter justitiam multos adversarios habent: unde non est passim credendum testibus contra eos, nisi magna multitudo conveniat. Tertio quia ex condemnatione alicujus eorum derogaretur in opinione hominum dignitati illius Ecclesiæ, & auctoritati: quod est periculosius quam in ea tolerare aliquem peccatorem, nisi valde publicum, & manifestum, de quo grave scandalum oritur.

## ARTICULUS III. 391

Utrum alicujus testimonium sit absque ejus culpa repellendum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod alicujus testimonium non sit repellendum nisi propter culpam. Quibusdam enim in penam infligitur quod ad testimonium non admittatur, sicut patet in his qui infamia notantur. Sed pena non est inferenda nisi pro culpa. Ergo videtur quod nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

Præterea. De quolibet presumendum 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.

Præterea. Ad ea que sunt de necessitate salutis, nullus redditur non idoneus nisi propter peccatum. Sed testificari veritatem est de necessitate salutis, ut supra dictum est (art. 1. huj. quæst.) Ergo nullus debet excludi à testificando nisi propter culpam.

Sed contra est quod Gregorius dicit (in Registr. Lib. XI. epist. LVI. à meâ) & habetur II. quæst. 1. (cap. In primis.) *Quod autem dicitur à servis suis accusatus Episcopus, sciendum est, quia audiri minime debuerunt.*

Ref.

Papa potest hujusmodi infamiam abolere. Et quod dicit Papa Gelasius, *Infamiam abolere non potest*, intelligendum est de infamia facti: vel quia cum abolere aliquando non expatit, vel etiam loquitur de infamia irrogata per iudicem civilem, sicut dicit Gratianus (loc. cit. in arg.)

QUESTIO LXIX.

De peccatis que sunt contra iustitiam ex parte rei.

In quatuor articulis discussa.

Deinde considerandum est de peccatis que sunt contra iustitiam ex parte rei: & circa hoc quaruntur quatuor.

Primo, utrum peccet aliquis mortaliter, veritatem negando, per quam condemnatur.

Secundo, utrum liceat alicui de calumnie defendere.

Tertio, utrum liceat alicui iudicium subterfugere appellando.

Quarto, utrum liceat alicui condemnato per violentiam se defendere, si adit facultas.

ARTICULUS I. 383

Utrum absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare per quam condemnaretur.

IV. dist. XVII. quest. 111. art. 1. quest. 2. ad 1. & 3. dist. XIX. quest. 1. art. 3. quest. 1. ad 5. quest. 2. corp.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnatur. Dicit enim Chrysostomus (hom xxxi. sup. epist. ad Hebr. ad med.) *Non tibi dico ut te prodas in publicum, neque apud alium accuses*. Sed si veritatem confiteretur in iudicio accusatus, seipsum prodere, & accusaret. Non ergo tenetur veritatem dicere; & ita non peccat mortaliter, si in iudicio mentitur.

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 (quest. xxiv. art. 12). Sed quod accusatus mentitur, excusando se a peccato sibi imposito, non

contrariatur caritati neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo hujusmodi mendacium non est peccatum mortale.

Sed contra. Omne quod est contrarium divinæ gloriæ, est peccatum mortale: quia ex præcepto tenemur *monia in gloriam Dei facere*, ut patet l. ad Cor. x. Sed quod reus id quod contra se est confiteatur, pertinet ad gloriam Dei, ut patet per illud quod Josue dixit ad Acham: *Fili mi, da gloriam Domino Deo Israel, & confitere, atque indica mihi quid feceris, ne abscondas*, ut habetur Josue vii. 19. Ergo mentiri ad excusandum peccatum est peccatum mortale.

Respondendo dicendum, quod quicumque facit contra debitum iustitiæ, mortaliter peccat, sicut supra dictum est (quest. lxx. art. 4). Pertinet autem ad debitum iustitiæ quod aliquis obediat suo superiori in his ad que jus prælationis se extendit. Iudex autem, ut supra dictum est (quest. lxxv. art. 1), superior est respectu ejus qui iudicatur. Et ideo ex debito tenetur accusatus iudici veritatem exponere, quam ab eo secundum formam juris 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 juris, non tenetur ei accusatus respondere; sed potest vel per appellationem, vel aliter licite subterfugere. Mendacium tamen dicere non licet.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis secundum ordinem juris a iudice interrogatur, non ipse se prodit sed ab alio proditur; dum ei necessitas respondendi imponitur per eum cui obedire tenetur.

Ad secundum dicendum, quod mentiri ad liberandum aliquem a morte cum injuria alterius, non est mendacium simpliciter officiosum, sed habet aliquid de pernicioso admixtum. Cum autem aliquis mentitur in iudicio ad excusationem sui, injuriam facit ei cui obedire tenetur, dum sibi denegat quod ei debet, scilicet confessionem veritatis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui mentitur in iudicio, se excusando, facit & contra dilectionem Dei, cuius est iudicium, & contra dilectionem proximi, cum ex parte iudicis, qui debitum negat, tum ex parte accusatoris, qui pupitur, si in probatione deficiat. Unde & in Psalm. cxi. 4. dicitur: *Ne declinas cor meum in verbis malitiæ ad excusandas excusationes in peccatis*: ubi dicit Glossa (ord. Calsiodi), *Hæc est consuetudo impudens, dentium, ut deprehensi per aliquos falsi se excusent*. Et Gregorius XXII. Moral. (cap. ix. in princ.) exponens illud Job xxxv.

Si abscondi quasi boni peccatum meum, dicit: *Utitur humani generis vitium est & latendo peccatum committere, & commissum negando abscondere, & convictum defendendo multiplicare.*

ARTICULUS II. 386

Utrum accusato liceat calumnie se defendere.

Inf. art. 3. corp.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod accusato liceat calumnie se defendere. Quia secundum iura civilia (l. *Transfigere* C. de Transactionib.) in causa sanguinis licitum est cuilibet adversarium suum corumpere. Sed hoc maxime est calumnie se defendere. Ergo non peccat accusatus in causa sanguinis, si calumnie se defendat.

2. Præterea, Accusator cum accusato colludens penam recipit à legibus constitutam, ut habetur 11. quest. 111. (cap. *Si quem peritaverit*). Non autem imponitur poena accusato per hoc quod cum accusatore colludit. Ergo videtur quod liceat accusato calumnie se defendere.

3. Præterea, Prov. xiv. 16. dicitur *Sapienter sinit, & declinat à malo; insulius autem transiit, & conficitur*. Sed illud quod fit per sapientiam, non est peccatum. Ergo si aliquis qualitercumque se liberet à malo, non peccat.

Sed contra est quod in causa criminali iuramentum de calumnia est præstandum, ut habetur extra de iuramento calumnie, cap. *Innocentes*: quod non est, si calumnie se defendere liceret. Ergo non est licitum accusato calumnie se defendere.

Respondendo 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, & debet requirere iudex secundum ordinem juris, 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, & fini intento accommodatas, quod pertinet ad prudentiam; vel per aliquas vias illicitas, & proposito fini incongruas, quod pertinet ad astitiam, que exercetur per fraudem, & dolum, ut ex supra dictis patet (quest. lv. art. 4. & 5.). Quorum primum est laudabile secundum vero vitiosum.

Sic ergo reo qui accusatur, licet se defendere, veritatem occultando, quam confiteri non tenetur, per aliquos convenientes modos: puta quod non respondeat ad que responde-

re non tenetur. Hoc autem non est calumnie se defendere, sed magis prudenter evadere.

Non autem licet ei vel falsitatem dicere, vel veritatem tacere quam confiteri tenetur, neque etiam aliquem dolum, vel fraudem adhibere: quia fraus, & dolum vim mendacii habent; & hoc est calumnie se defendere.

Ad primum ergo dicendum, quod multa secundum leges humanas impunita relinquuntur que secundum divinam iustitiam sunt peccata, sicut patet de simpliciter fornicatione: quia lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, que paucorum est, & non potest inveniri in tanta multitudine populi, quantum lex humana habet necesse sustinere. Quod autem aliquis non velit aliquod peccatum committere, ut mortem corporalem evadat, cuius periculum in causa sanguinis imminet reo, est perfectæ virtutis: quia *omnium repugnabile maximum est mortis*, ut dicitur in III. Ethic. (cap. vi. ad med.). Et ideo si reus in causa sanguinis corrumptat adversarium suum, peccat quidem inducendo eum ad illicitum; non autem huic peccato lex civilis adhibet penam: & pro tanto licitum esse dicitur.

Ad secundum dicendum, quod accusator, si colludat cum reo, qui noxius est, penam incurrit: ex quo patet quod peccat. Unde cum inducere aliquem ad peccandum sit peccatum, vel qualitercumque peccati participem esse, cum Apostolus dicat (Rom. 1.) dignos mortis eos qui peccantibus consentiunt, manifestum est quod etiam reus peccat cum adversario colludendo; non tamen secundum leges humanas imponitur sibi poena propter rationem jam dictam (in solut. præc.).

Ad tertium dicendum, quod sapienter non abscondit de calumnie, sed prudenter.

ARTICULUS III. 387

Utrum reo liceat iudicium per appellationem declinare.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod reo non liceat iudicium declinare per appellationem. Dicit enim Apostolus Rom. xlii. 1. *Omnia anima potestatis submissioribus subdita sit*. Sed reus appellando recusat subijci potestati superiori, scilicet iudici. Ergo peccat.

2. Præterea, Major est vinculum ordinariæ potestatis quam propriæ electionis. Sed, sicut legitur 17. quest. vi. (cap. xxxi. 11.) *à iudicibus quos et immunitas excusatur elegit, non licet provocare*. Ergo multo minus licet appellare à iudicibus ordinatis.

facere, servata opportunitate locorum, & temporum, & aliarum rerum, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod non qualibet necessitas causarum debitorum subveniendi, sed solum illa que est dicta.

## ARTICULUS II. 394

Utrum convenienter aliqui secundum iura arceantur ab officio advocandi.

Inf. quæst. CLXXXV. art. 3. ad 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter aliqui secundum iura arceantur ab officio advocandi. Ab operibus enim misericordie nullus debet arceri. Sed patrocinium præstare in causis, ad opera misericordie pertinet, ut dictum est (art. præc.) Ergo nullus debet ab hoc officio arceri.

2. Præterea. Contraharum castitatum non videtur esse idem effectus. Sed esse debitum rebus divinis, & esse debitum peccatis, est contrarium. Inconvenienter ergo excluduntur ab officio advocati quidam propter religionem, ut monachi, & clerici; quidam autem propter culpam, ut infames, & hæretici.

3. Præterea. Homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed ad officium dilectionis pertinet quod aliquis advocatus causa alius officii patrocinetur. Inconvenienter ergo aliqui, quibus conceditur pro seipso auctoritas advocatorum, prohibentur patrocinari causis aliorum.

Sed contra est quod 111. quæst. 911. (cap. Infames) multæ personæ arceantur 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 ergo ab officio advocatorum prohibentur quidam propter impotentiam, eo quod deficient sensu, vel interiori sicut furiosi, & impuberes, vel exteriori, sicut surdi, & muti. Est enim necessaria advocato & interiore peritia, qua possit convenienter iustitiam assumptæ causæ ostendere, & iterum loquela cum auditu, ut possit pronuntiare, & audire quod ei dicitur. Unde qui in his defectum patiuntur, omnino prohibentur ne sint advocati nec pro se, nec pro aliis.

Decentia autem officii exercendi tollitur dupliciter. Uno modo ex hoc quod aliquis est rebus majoribus obligatus. Unde monachos, & presbyteros non decet in quacum-

(a) Ita optime cum ead. Alcan. & Carcia. Nicolajus & recentiores edidi. Al. perdidit.

que causa advocatus esse, neque clericos in iudicio seculari: quia huiusmodi personæ sunt rebus divinis addictæ.

Alio modo propter personæ defectum, vel corporalem, ut pater de cæcis, qui convenienter iudicio assistere non possent, vel spirituales, non enim decet ut alterius iustitiæ patronus existat qui in seipso iustitiam contempnit. Et ideo infames, infideles, & damnati de gravibus criminibus non decet esse advocati.

Tamen huiusmodi indecentis necessitas præfertur. Et propter hoc huiusmodi personæ possunt pro seipsis, vel pro personis sibi conjunctis ut officio advocati. Unde & clerici pro Ecclesiis suis possunt esse advocati, & monachi pro causa monasterii sui, si Abbas præceperit.

Ad primum ergo dicendum, quod ab operibus misericordie interdum propter indecentiam impediuntur aliqui, & aliqui propter impotentiam. Non enim omnia opera misericordie omnes decet; sicut stultos non decet consilium dare, neque ignorantes docere.

Ad secundum dicendum, quod sicut virtus corruptitur per superabundantiam, & defectum; ita aliquis fit indecens & per majus, & per minus. Est propter hoc quidam arceantur a patrocinio præstando in causis, quia sunt majores tali officio, sicut religiosi, & clerici quidam vero quia sunt minores quam ut eis hoc officium composcat sicut infames & infideles.

Ad tertium dicendum, quod non ita imminet homini necessitas patrocinari causis aliorum sicut propriis, quia illi possunt sibi aliter subvenire: unde non est similis ratio.

## ARTICULUS III. 395

Utrum advocatus peccet, si injustam causam defendat.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod advocatus non peccet, si injustam causam defendat. Sicut enim ostenditur peritia medicis, si infirmitatem desperatam sanent, ita etiam ostenditur peritia advocati, si injustam causam defendere possit. Sed medicus laudatur, si infirmitatem desperatam sanent. Ergo etiam advocatus non peccat, sed magis laudandus est, si injustam causam defendat.

2. Præterea. A quolibet peccato licet desistere. Sed advocatus punitur, si causam suam (a) prodiderit, ut habetur 111. quæst. 111. (in append. Grat. ad cap. Si quem pariterit). Ergo advocatus non peccat injustam causam defendendo, si eam defendendam susceperit.

3. Præterea. Majus videtur esse peccatum, si iniustitia utatur ad justam causam

defendendam (puta producendo falsos testes, vel allegando falsas leges) quam injustam causam defendendo: quia (a) hoc est peccatum in forma, illud in materia. Sed videtur advocato licere talibus artibus uti, sicut militi licet ex infidiis pugnare. Ergo videtur quod advocatus non peccet, si injustam causam defendat.

Sed contra est quod dicitur II. Paralip. 21. 2. Impio præbet auxilium. & idcirco iram Domini meretur. Sed advocatus defendens causam injustam, impio præbet auxilium. Ergo peccando iram Domini meretur.

Respondeo dicendum, quod illicitum est aliquid cooperari ad malum faciendum, sive consensuendo, sive adjuvando, sive qualitercumque consentiendo: quia consiliarius, & coadjuvans quodammodo est faciens: & Apostolus dicit Rom. 1. 32. quod digni sunt morte, non solum qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus. Unde supra dictum est (quæst. LXI. art. 7.) quod omnes tales ad restitutionem tenentur. Manifestum est autem quod advocatus auxilium, & consilium præstat ei cuius causæ patrocinatur.

Unde si scienter injustam causam defendit, absque dubio graviter peccat, & ad restitutionem tenetur ejus damni quod contra iustitiam per ejus auxilium altera pars incurrit. Si autem ignoranter injustam causam defendit, putans esse justam, excusatur secundum modum quo ignorantia excusari potest.

Ad primum ergo dicendum, quod medicus accipiens in cura infirmitatem desperatam, nulli facit injuriam; advocatus autem suscipiens causam injustam, injuste lædit eum contra quem injuste patrocinium præstat. Et ideo non est similis ratio. Quamvis enim laudabilis videatur quantum ad peritiam artis; tamen peccat quantum ad injuriam voluntatis, quia abutitur arte ad malum.

Ad secundum dicendum, quod advocatus si in principio credidit causam justam esse, & postea in processu appareat esse injustam, non debet eam prode, ut scilicet aliam partem juvet, vel secreta suæ causæ alteri parti revelet. Potest tamen, & debet causam desistere, vel eum cuius causam agit, ad cedendum inducere, sive ad componendum sine adversarii damno.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. 21. art. 3.) militi, vel duci exercitus licet in bello iusto ex infidiis agere ea que facere debet, prudenter occulando, non autem falsitate fraudulenter faciendo: quia & hosti fidem servare oportet, sicut Tullius dicit in I. de offic. (in tit. de bellicis offic. à med. & Lib. III. tit. de fortis. & Th. Op. Tom. III.

(a) Verba hoc, & illud esse transposita, monent Theologi, ut hoc ad primum, illud ad secundum referatur.

rud. cir. med.) Unde & advocato defendenti causam justam licet prudenter occultare ea quibus impediti possent processus ejus; non autem licet ei aliqua falsitate uti.

## ARTICULUS IV. 396

Utrum advocato liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere.

Opusc. XIX. cap. VII.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod advocato non liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere. Opera enim misericordie non sunt intuitu humane remunerationis facienda, secundum illud Lucæ 11. 2. Cum facis prædium, aut carum, non vocare amicos tuos, neque vicinos domus, ne forte & ipsi te revolvant, & fiat tibi retributio. Sed præstare patrocinium cause aliorum pertinet ad opera misericordie, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.) Ergo non licet advocato accipere retributionem pecunie pro patrocinio præstito.

2. Præterea. Spirituale non est pro temporali commutandum. Sed patrocinium præstitum videtur esse quoddam spirituale, cum sit usus scientie juris. Ergo non licet advocato pro patrocinio præstito pecuniam accipere.

3. Præterea. Sicut ad iudicium concurrunt persona advocati, ita etiam persona advocati, ita etiam persona iudicis, & persona testis. Sed secundum Augustinum ad Macedonium (epist. LIV. inter med. & fin.) non debet iudex vendere iustam iudicium, nec testis verum testimonium. Ergo nec advocatus potest vendere iustam patrocinium.

Sed contra est quod Augustinus dicit libid. quod advocatus licet vendat iustam patrocinium, & jurisperitus verum consilium.

Respondeo dicendum, quod quis 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, & de omnibus aliis huiusmodi personis; dum tamen moderate accipiant, considerata conditione personarum, & negotiorum, & laboris, & consuetudine patriæ.

Si autem per improbitatem aliquid immoderate extorqueant, peccant contra iustitiam. Unde Augustinus dicit ad Macedonium

Vv (loc.

(loc. sup. cit.) quod ab his extorta per immo-  
deratam improbitatem reperi solent, data per to-  
lerantiam conscientiam non ferunt.

Ad primum ergo dicendum, quod non  
semper quæ homo potest misericorditer fa-  
cere, tenetur facere gratis: alioquin nulli li-  
ceret aliquam rem vendere: quia quamlibet  
rem potest homo misericorditer impendere:  
sed quando eam misericorditer impendit,  
non humanam, sed divinam remuneratio-  
nem querere debet. Et similiter advocatus  
quando cause pauperum misericorditer patro-  
cinatur, non debet intendere remuneratio-  
nem humanam, sed divinam: non tamen sem-  
per tenetur gratis patrocinium impendere.

Ad secundum dicendum, quod et si scien-  
tia juris sit quoddam spirituale, tamen usus  
ejus fit opere corporali: & ideo pro ejus re-  
compensatione licet pecuniam accipere; alio-  
quin nulli artificii liceret de arte sua lucrari.

Ad tertium dicendum, quod iudex, &  
testis communes sunt utrique parti: quia  
iudex tenetur justam sententiam dare, & testi-  
s tenetur verum testimonium dicere. Justitia  
autem, & veritas non declinant in unam  
partem magis quam in aliam. Et ideo iudici-  
bus de publico sunt stipendia laboris statuta;  
& testes accipiunt, non quasi precium testi-  
monii, sed quasi stipendium laboris, expen-  
sæ, vel ab utraque parte, vel ab ea à qua  
inducuntur: quia nemo militat stipendium suis  
unquam, ut dicitur I. ad Cor. ix. 7. Sed  
advocatus alteram partem tantum defendit:  
& ideo licite potest precium accipere à par-  
te quam adjuvat.

### QUESTIO LXXII.

De injuriis verborum, quæ inferuntur extra ju-  
diciam, & primo de contumelia,

in quatuor articulis divisæ.

Unde considerandum est de injuriis ver-  
borum, quæ inferuntur extra judicium:  
& primo de contumelia; secundo de detrac-  
tione; tertio de fursatione; quarto de detri-  
sione; quinto de maledictione.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, quid sit contumelia.

Secundo, utrum omnis contumelia sit  
peccatum mortale.

Tertio, utrum oporteat contumeliosos re-  
primere.

Quarto, de origine contumelias.

### ARTICULUS I.

397

Utrum contumelia consistat in verbis.

Inf. quæst. LXXII. art. 1. & Psalm. LXXXI. &  
Rom. 1. lect. 8.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod  
contumelia non consistat in verbis. Contumelia  
enim importat quoddam nocuumen-  
tum proximo illatum, cum pertineat ad in-  
justitiam. Sed verba nullum nocuumen-  
tum videntur inferre proximo nec in persona, nec in  
rebus. Ergo contumelia non consistit in verbis.

2. Præterea, Contumelia videtur ad quam-  
dam dehonorationem pertinere. Sed magis  
aliquis potest inhonorari, seu vinuperari factis  
quam verbis. Ergo videtur quod contume-  
lia non consistat in verbis, sed magis in factis.

3. Præterea, Dehonoriatio quæ fit in ver-  
bis, dicitur convicium, vel improprium. Sed  
contumelia videtur differre à convicio, &  
ab improprio. Ergo contumelia non consis-  
tit in verbis.

Sed contra. Nihil auditu percipitur nisi

verbum. Sed contumelia auditu percipitur,  
secundum illud Hierem. xx. 10. *Audis contumelias*

*in eis.* Ergo contumelia est in verbis.  
Respondeo dicendum, quod contumelia  
importat dehonorationem alicujus: quod  
quidem contingit dupliciter. Cum enim hon-  
or aliquam excellentiam consequatur, uno  
modo aliquis alium dehonorat, cum privat  
eum excellentia, propter quam habebat hon-  
orem: quod quidem fit per peccata factio-  
rum, de quibus supra dictum est (quæst.  
LXIV. LXV. & LXVI).

Alio modo, cum aliquis id quod est con-  
tra honorem alicujus, deducit in notitiam  
ejus, & aliorum: & hoc proprie pertinet ad  
contumeliam: quod quidem fit per aliqua  
signa. Sed, sicut Augustinus dicit in II. de  
doctr. christ. (cap. 111. circ. med.) *omnia signa*

*in verbis comparata paucissima sunt: verba tamen*  
*inter homines obtinuerunt principatum significandi*  
*que: unaque animo concipiuntur.* Et ideo con-  
tumelia, proprie loquendo, in verbis consis-  
tit: unde Isidorus dicit in Lib. X. Etymol.  
(ad lit. C.) quod *contumeliosus dicitur ali-*  
*quis, quia velox est, & tonet verbis injuria.*  
Tamen quia etiam per facta aliqua signifi-  
catur aliquid, quæ in hoc quod significant,  
habent vim verborum significantium; inde est  
quod contumelia extenso nomine etiam in fac-  
tis dicitur. Unde Rom. 1. super illud, *Con-*  
*tumeliosus, superbus, dicit Glossa (interl.) quod*  
*contumeliosus fuit qui didis, vel factis con-*  
*tumelias, & turpia inferunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod verba  
secundum sui essentiam, id est inquantum sunt  
qui-

quidam soni audibiles, nullum nocuumen-  
tum alteri inferunt: nisi forte gravando auditum,  
puta cum aliquis nimis alte loquitur. Inquan-  
tum vero sunt signa representantia aliquid in  
notitia aliorum, sic possunt damna multa in-  
ferre: inter quæ unum est quod homo dam-  
nificatur quantum ad detrimentum honoris  
sui, vel reverentia sibi ab aliis exhibendæ.  
Et ideo major est contumelia, si aliquis alicui  
defectum suum dicat coram multis: & tamen  
si sibi soli dicat, potest esse contumelia, in-  
quantum ipse qui loquitur, injuste contra re-  
verentiam audientis agit.

Ad secundum dicendum, quod intantum  
aliquis aliquem factis dehonorat, inquantum  
illa facta vel faciunt, vel significant illud quod  
est contra honorem alicujus: quorum pri-  
mum non pertinet ad contumeliam, sed ad  
alias injustitie species, de quibus supra dic-  
tum est (quæst. LXIV. LXV. & LXVI); secun-  
dum vero pertinet ad contumeliam, inquantum  
facta habent vim verborum in significando.

Ad tertium dicendum, quod convicium,  
& improprium consistunt in verbis, sicut &  
contumelia: quia per omnia hæc representa-  
tur alicui defectus alicujus in detrimentum  
honoris ipsius. Hujusmodi autem defectus est  
triplex, scilicet defectus culpæ, qui repræ-  
sentatur per verba contumeliosa; & defectus  
generaliter culpæ, & peccatæ, qui repræ-  
sentatur per convicium, quia vitium consue-  
tæ diet non solum animæ, sed etiam corpo-  
ris: unde si quis alicui injuriose dicat, eum  
esse cæcum, convicium quidem dicit, sed  
non contumeliam; si quis autem dicat alteri,  
quod sit fur, non solum convicium, sed etiam  
contumeliam inferat. Quandoque vero re-  
presentat alicui alicui defectum minoratio-  
nis, sive indigentia, qui etiam derogat  
honoris consequenti quamcumque excellen-  
tiam: & hoc fit per verbum improprium; quod  
proprie est quando aliquis injuriose alteri  
ad memoriam reducit auxilium quod contu-  
lit ei necessitate patienti. Unde dicitur Eccli.  
xx. 19. *Exigua dabit, & multa improprie dabit.*  
Quandoque tamen unum istorum pro alio po-  
nitur.

### ARTICULUS II.

398

Utrum contumelia, sive convicium sit pecca-  
tum mortale.

Inf. quæst. CLVII. art. 5. ad 1. & I. Cor. XV.  
lect. 7. & Gal. 1.1. princ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod  
contumelia, vel convicium non sit pec-  
catum mortale. Nullum enim peccatum mor-  
tale est actus alicujus virtutis. Sed conviciari  
est actus alicujus virtutis, scilicet eutrapeliæ, ad  
quam pertinet bene conviciari, secundum  
Phil. in IV. Et. (cap. v. 11.) Ergo convicium,  
S. 76. Op. Tom. III.

sive contumelia non est peccatum mortale.  
2. Præterea, Peccatum mortale non in-  
venitur in vicis perfectis, qui tamen convicia,  
vel contumelias aliquando dicunt; sicut  
patet de Apostolo, qui ad Galatas 1.11. 1. di-  
xit: *O infensari Galatas: & Dominus dicit Lu-*  
*ca ult. 25. O sulti, & tardi cordis ad creden-*  
*dum.* Ergo convicium, sive contumelia non  
est peccatum mortale.

3. Præterea, Quamvis illud quod est pec-  
catum veniale ex genere, possit fieri mortale;  
non tamen peccatum quod est ex genere mor-  
tale, potest esse veniale, ut supra habitum est  
(1. 2. quæst. LXXXVIII. art. 4. & 6.) 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  
ex surreptione, vel ex levi ira dicit alii-  
quod verbum contumeliosum. Non ergo con-  
tumelia, vel convicium ex genere suo est  
peccatum mortale.

Sed contra. Nihil meretur poenam æter-  
nam inferni, nisi peccatum mortale. Sed con-  
vicium, vel contumelia meretur poenam inferni,  
secundum illud Mat. v. 22. *Qui dixerit fratri*  
*suo, Fatue, seu eris gehemæ ignis.* Ergo con-  
vicium, vel contumelia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra  
dictum est (art. præc. ad 1.) verba, inquan-  
tum sunt soni quidam, non sunt in nocuumen-  
tum aliorum, sed inquantum significant  
aliquid: quæ quidem significatio ex interio-  
ri affectu procedit. Et ideo in peccatis verbo-  
rum maxime considerandum videtur, ex quo  
affectu aliquis verba profert.

Cum ergo convicium, seu contumelia de  
sui ratione importet quoddam dehonoriatio-  
nem, si intentio profertentis ad hoc seruat  
ut per verba quæ profert, honorem alterius  
auferat, hoc proprie & per se est dicere con-  
vicium, vel contumeliam: & hoc est pec-  
catum mortale, non minus quam furtum, vel  
rapina: non enim homo minus amat suum  
honorem quam rem possessam.

Si vero aliquis verbum convicii, vel con-  
tumelias alteri dixerit, non tamen animo de-  
honorandi, sed forte propter correctionem, vel  
propter aliquid hujusmodi, non dicit con-  
vicium, vel contumeliam formaliter & per se,  
sed per accidens & materialiter, inquan-  
tum scilicet dicit id quod potest esse con-  
vicium, vel contumelia: unde hoc potest  
esse quandoque peccatum veniale, quando-  
que 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 prolarum auferret honorem ejus  
contra quem profertur: & tunc posset homo  
V 2 pec-



peccare mortaliter, etiam si non intenderet dehonorationem alterius; sicut etiam si aliquis incaute alium ex ludo percutiens graviter laedat, culpa non caret.

Ad primum ergo dicendum, quod ad eutrapellam pertinet dicere aliquid leve convicium, non ad dehonorationem, vel ad contritionem ejus in quem dicitur, sed magis causa delectationis, & jocis, & hoc potest esse sine peccato, si debita circumstantia observentur. Si vero aliquis non reformidet contritionem cum in quem profertur hujusmodi jocum convicium, dummodo alii risum exciet, hoc est vitiosum, ut ibidem dicitur.

Ad secundum dicendum, quod sicut licitum est aliquem verberare, vel in rebus damnificare causa discipline; ita etiam causa discipline potest aliquis alteri, quem debet corrigere, verbum aliquod conviciolosum dicere; & hoc modo Dominus discipulos vocavit stultos, & Apostolus Galatas infensarios. Tamen, sicut dicit Augustinus in Libro II. de sermone Domini in monte (cap. xix. circ. fin.) raro, & ex magna necessitate objuratio sunt adhibenda; in quibus non nobis, sed ut Dominus servietur, insistent.

Ad tertium dicendum, quod cum peccatum convicii, vel contumeliae ex animo dicentis dependeat, potest contingere quod sit peccatum veniale, si sit leve convicium, non multum hominem dehonestans, & profertur ex aliqua animi levitate, vel ex levi ira, absque firmo proposito aliquem dehonestandi; puta cum aliquis intendit aliquem per hujusmodi verbum leviter contristare.

## ARTICULUS III. 399

Utrum aliquis debeat contumelias sibi illatas sustinere.

Inf. quæst. LXXIII. art. 4. ad 1. & quæst. XIX. cap. xvi.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat contumelias sibi illatas sustinere. Quia enim sustinet contumeliam sibi illatam, audaciam nutrit conviciantis. Sed hoc non est faciendum. Ergo homo non debet sustinere contumeliam sibi illatam, sed magis conviciantis respondere.

2. Præterea. Homo debet plus se diligere quam alium. Sed aliquis non debet sustinere quod alteri convicium inferatur: unde dicitur Prov. xxvi. 10. Qui imponit spiritum silentium, iram mirigat. Ergo etiam aliquis non debet sustinere contumelias sibi illatas.

3. Præterea. Non licet alicui vindicare seipsum, secundum illud (Rom. xii. 19.) Mihi vindicta, & ego retribuam. Sed aliquis

non resistendo contumeliae se vindicare, secundum illud Chrysostomi (hom. xxiii. in epist. ad Rom. à med. & hom. xxiii. in Math. à med.) Si vindictam vis, sile, & functam ei delicti plagam. Ergo aliquis non debet silendo sustinere verba contumeliosa, sed magis respondere.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. xxxvii. 13. Qui inquirebant mala mihi, lauti sunt vanitates: & postea subdit: Ego autem tamquam surdas non audiebam, & factus sum sicut surdus non aperit 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 animi habenda, sicut Augustinus in Lib. I. de serm. Domini in monte (cap. xix. ante med.) exponit illud præceptum Domini: Si quis percussit te in unam maxillam, præbe ei, & aliam; ut scilicet homo sit paratus hoc facere, si opus fuerit. Non tamen hoc semper tenetur facere actus: quia nec ipse Dominus hoc fecit; sed cum suscepisset aliam, dixit: Quid me cadis? ut habetur Joan. xviii. 23.

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 ejus qui contumeliam infert, ut videlicet ejus audacia reprimatur, & de cetero tali non arripet, secundum illud Prov. xxvi. 5. Responde stulto juxta stultitiam suam; ne sibi sapiens videatur. Alio modo propter bonum multorum, quorum profectus impeditur propter contumelias nobis illatas. Unde Gregorius dicit super Ezech. (hom. ix. circ. med.) Illi quorum vita in exemplo imitatorum est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere; ne eorum prædicationem non audiant qui aulivoperant; & ita in pravi moribus remanentes bene vivere contemnant.

Ad primum ergo dicendum, quod audaciam conviciantis contumeliosi debet aliquis moderate reprimere, scilicet propter officium caritatis, non propter cupiditatem privati honoris, non propter cupiditatem privati honoris, utpote repugantes indignum quicquid contra eorum voluntatem agitur.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in VII. Ethic. (cap. vi. in princ.) ira non perferte audit rationem: & sic iratus patitur rationis defectum, in quo convenit cum stultitia; & propter hoc ex stultitia oritur contumelia secundum affinitatem quam habet cum ira.

Ad tertium dicendum, quod si aliquis hoc animo tacet, ut tacendo contumeliantem ad iracundiam provocaret, hoc pertinet ad vindictam, sed si aliquis tacet, volens dare locum ire, hoc est laudabile. Unde dicitur Eccle. vii. 4. Non litiges cum homine linguato, & non fruas in ignem illius ligna.

Ad tertium dicendum, quod si aliquis hoc animo tacet, ut tacendo contumeliantem ad iracundiam provocaret, hoc pertinet ad vindictam, sed si aliquis tacet, volens dare locum ire, hoc est laudabile. Unde dicitur Eccle. vii. 4. Non litiges cum homine linguato, & non fruas in ignem illius ligna.

## ARTICULUS IV. 400

Utrum contumelia oriatur ex ira.

Inf. quæst. LXXIII. art. 3. ad 3. & quæst. CLV. art. 7. corp.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod contumelia non oriatur ex ira. Quia dicitur Prov. xi. 2. Ubi superbia, ibi contumelia. Sed ira est vitium distinctum à superbia. Ergo contumelia non oriatur ex ira.

2. Præterea. Prov. xx. 3. dicitur: Omnes stulti misceantur constantibus. Sed stultitia est vitium oppositum sapientiæ, ut supra habitum est (quæst. XLVI. art. 1.) ira autem opponitur manufactudini. Ergo contumelia non oriatur ex ira.

3. Præterea. Nullum peccatum diminuitur ex sua causa. Sed peccatum contumelie diminuitur, si ex ira profertur: gravius enim peccat qui ex odio contumeliam infert, quam qui ex ira. Ergo contumelia non oriatur ex ira.

Sed contra est quod Gregorius XXXI. Moralium (cap. xvii. à med.) dicit, quod ex ira oriatur contumelia.

Respondeo dicendum, quod cum unum peccatum possit ex diversis oriri, ex illo tamen dicitur principaliter 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 oriatur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quod contumelia non ordinatur ad finem superbiæ, qui est celsitudo. Et ideo non directe contumelia oriatur ex superbiâ; disponit tamen superbiâ ad contumeliam, in quantum illi qui se superiores estimant, facilius alios contemnant, & injurias eis irrogant: facilius enim irascuntur, utpote repugantes indignum quicquid contra eorum voluntatem agitur.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in VII. Ethic. (cap. vi. in princ.) ira non perferte audit rationem: & sic iratus patitur rationis defectum, in quo convenit cum stultitia; & propter hoc ex stultitia oritur contumelia secundum affinitatem quam habet cum ira.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in II. Rhetor. (cap. iv. ad fin.) iratus intendit manifestam offensam; quod non curat odium. Et ideo contumelia, quæ importat manifestam injuriam, magis pertinet ad iram quam ad odium.

## QUÆSTIO LXXIII.

De detractioe, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de detractioe: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, quid sit detractio. Secundo, utrum sit peccatum mortale. Tertio, de comparatione ejus ad alia peccata. Quarto, utrum peccet aliquis audiendo detractioem.

## ARTICULUS I. 401

Utrum detractio convenienter definiatur, quod est denigratio aliena fama per verba.

Inf. quæst. LXXIV. art. 1. & quæst. LXXV. art. 1. corp. & Rom. I. tit. 7.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod detractio non sit denigratio aliena fama per occulta verba, ut à quibusdam definitur. Occultum enim, & manifestum sicut circumstantie non constituentis speciem peccati: accidit enim peccato quod à multis scilicet, vel à paucis. Sed illud quod non constituit speciem peccati, non pertinet ad rationem ipsius, nec debet poni in ejus definitione. Ergo ad rationem detractiois non pertinet quod fiat per occulta verba.

2. Præterea. Ad rationem fame pertinet publicè notitia. Si ergo per detractioem denigretur fama alicujus, 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 alicujus, etiam si nihil subtrahatur de veritate, puta cum aliquis vera crimina alicujus pandit. Ergo non omnis denigratio fame est detractio.

Sed contra est quod dicitur Eccle. x. 11. Si mordet suspens in silentio, nihil eo minus habet quæ occulte detrahit. Ergo occulte mordere famam alicujus est detractio.

Respondeo dicendum, quod sicut factum aliquis nocet alteri dupliciter: manifeste quidem, sicut in rapina, vel quacunque violentia illata; occulte autem, sicut in furto, & dolosa percussione: ita etiam verbo aliquis dupliciter alicquem laedit: uno modo in manifesto, & hoc fit per contumeliam, ut supra dicitur.

dictum est (quæst. præc. art. 1.) alio modo occulte, & hoc fit per detractionem.

Ex hoc autem quod aliquis manifeste verba contra alium profert, videtur eum participare: unde ex hoc ipso dehonoretur: & ideo contumelia detrimentum affert honori ejus in quem profertur. Sed qui verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis quam participare: unde non directe infert detrimentum honori, sed fame, inquantum hujusmodi verba occulte profert, quantum in ipso est, eos qui audiunt, facit malam opinionem habere de eo contra quem loquitur. Hoc enim intendere videtur, & ad hoc conatur detrahens, ut ejus verbis credatur.

Unde patet quod detrahitio differt à contumelia dupliciter: uno modo quantum ad modum proponendi verba, quia scilicet contumeliosus manifeste contra aliquem loquitur, detrahitor autem occulte; alio modo quantum ad finem intentum, sive quantum ad nocuumentum illatum, quia scilicet contumeliosus derogat honori, detrahitor famæ.

Ad primum ergo dicendum, quod (a) in voluntariis commutationibus, ad quas reducuntur omnia nocuementa proximo illata verbo, vel factis, diversificantur rationem peccati occultum, & manifestum: quia alia est ratio involuntarij per violentiam, & per ignorantiam, ut supra dictum est (quæst. lxxv. art. 4. & 1. 2. quæst. vi. art. 3. & 8.)

Ad secundum dicendum, quod verba detractionis dicuntur occulta, non simpliciter, sed per comparationem ad eum de quo dicuntur, quia eo absente, & ignorante dicuntur. Sed contumeliosus in faciem contra hominem loquitur. Unde si aliquis de alio male loquitur coram multis eo absente, detrahitio est; si autem eo solo presente, contumelia est: quamvis etiam si uni soli aliquis de absente malum dicat, corrumpit famam ejus non in toto, sed in parte.

Ad tertium dicendum, quod aliquis dicitur detrahere, non quia diminuit de veritate, sed quia diminuit famam ejus. Quod quidem fit quandoque 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, vel minuendo.

(a) Ita committere, An in involuntariis? Vide quæst. lxxv. art. 4. arg. 3.

## ARTICULUS II. 403

Utrum detrahitio sit peccatum mortale.

Locis sup. art. 1. inducitur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod detrahitio non sit peccatum mortale. Nullus enim actus virtutis est peccatum mortale. Sed revelare peccatum occultum, quod, sicut dictum est (art. præc. ad 3.) ad detractionem pertinet, est actus virtutis vel caritatis, dum aliquis fratris peccatum denuntiat, ejus emendationem intendens; vel etiam est actus iustitiae, dum aliquis fratrem accusat. Ergo detrahitio non est peccatum mortale.

2. Præterea, Super illud Prov. xxiv. Cum detrahitibus ne commisceris, dicit Glossa (ord. Rab. sup. illud. Hæc quoque sapientibus), Hoc specialiter vitio periclitatur totum genus humanum. Sed nullum peccatum mortale in toto humano genere invenitur, quia multi abstinent à peccato mortali: peccata autem venialia sunt que in omnibus inveniuntur. Ergo detrahitio est peccatum veniale.

3. Præterea, Augustinus in hom. de igne purgatorio (quæ est xi. de Sanctis ante med.) inter peccata minuta ponit, quando cum omni facilitate, vel temeritate male dicimus: quod pertinet ad detractionem. Ergo detrahitio est peccatum veniale.

Sed contra est quod Rom. 1. 30. dicitur: Detrahentes Deo odibiles: quod ideo additur, ut dicit Glossa (ordin. Petri Lombi), ne leve putetur propter hoc quod consistit in verbis.

Respondet dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxv. art. 2.) peccata verborum maxime sunt ex intentione dicentis dijudicanda. Detrahitio autem secundum suam rationem ordinatur ad denigrandum famam alicujus. Unde ille per se loquendo detrahit qui ad hoc de aliquo obloquitur, eo absente, ut ejus famam denigret. Ausere autem alicui famam valde grave est: quia inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per cuius defectum impeditur homo à multis bene agendis. Propter quod dicitur Eccli. xi. 13. Curram habe de bono nomine: hoc enim magis preciosius tibi quam mille thesauri magni, & pretiosius. Et ideo detrahitio, per se loquendo, est peccatum mortale.

Contingit tamen quandoque quod aliquis dicit aliqua verba, per que diminuitur fama alicujus, non hoc intendens, sed aliquid aliud. Hoc autem non est detrahere per se, & formaliter loquendo, sed solum materialiter, & quasi per accidens. Et si quidem verba per que

que fama alterius diminuitur, proferat aliquis propter aliquid bonum necessarium, debitis circumstantiis observatis, non est peccatum, nec potest dici detrahitio. Si autem proferat ex animi levitate, vel propter causam aliquam non necessariam, non est peccatum mortale: nisi forte verbum quod dicitur, sit adeo grave, quod notabiliter famam alicujus lædat, & præcipue in his que pertinent ad honestatem vite: quia hoc ex ipso genere (a) verborum habet rationem peccati mortalis.

Et tenetur aliquis ad restitutionem famæ, sicut ad restitutionem cuiuslibet rei subtrahæ, eo modo quo supra dictum est (quæst. lxxv. art. 2.) cum de restitutione ageretur.

Ad primum ergo dicendum, quod revelare peccatum occultum alicujus propter ejus emendationem denuntiando, vel propter bonum iustitiæ publicæ accusando, non est detrahere, ut dictum est (in corp. art. & quæst. lxxv. art. 1.)

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa non dicit, quod detrahitio in toto genere humano invenitur, sed addit pene: tum quia plurimum infinitus est numerus; & pauci sunt, qui ambulant per viam salutis: tum etiam quia pauci, vel nulli sunt qui non aliquando ex animi levitate aliquid dicant, unde in aliquo vel leviter alterius fama minoratur: quia, ut dicitur Jacobi 1. 11. 2. si quis in verbo non offendit, hic est perfectus vir.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur in casu illo quo aliquis dicit aliquid leve malum de alio, non ex intentione nocendi, sed ex animi levitate, vel ex lapsu lingue.

## ARTICULUS III. 403

Utrum detrahitio sit gravior omnibus peccatis que in proximum committuntur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod detrahitio sit gravior omnibus peccatis que in proximum committuntur. Quia super illud Plalm. cxviii. Pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi, dicit Glossa (ord. Aug.) Plus nocent in membris detrahentes Christo, qui animas crediturum interficiunt, quam qui ejus carnem mox resurrecturam peremerunt. Ex quo videtur quod detrahitio sit gravior peccatum quam homicidium, quanto gravior est occidere animam quam occidere corpus. Sed homicidium est gravior inter cetera peccata que in proximum committuntur. Ergo detrahitio est simpliciter inter omnia gravior.

2. Præterea, Detrahitio videtur esse gravior peccatum quam contumelia: quia contume-

liam potest homo repellere, non autem detractionem latentem. Sed contumelia videtur esse majus peccatum quam adulterium, per hoc quod adulterium unit duos in unam carnem, contumelia autem unitos in multa dividit. Ergo detrahitio est majus peccatum quam adulterium: quod tamen inter alia peccata, que sunt in proximum, magnum gravitatem habet.

3. Præterea, Contumelia oritur ex ira, detrahitio autem ex invidia, ut patet per Gregorium XXXI. Moral. (cap. xviii. à med.) Sed invidia est majus peccatum quam ira. Ergo & detrahitio est majus peccatum quam contumelia: & sic idem quod prius.

4. Præterea, Tanto aliquod peccatum est gravior, quanto inducit graviorem defectum. Sed detrahitio inducit graviorem defectum, scilicet execrationem mendis: dicit enim Gregorius (in Regist. Lib. VIII. epist. xiv. ante med.) Quid aliud detrahentes faciunt, nisi quod in pulverem sustant, & in oculos sanctæ terræ excitant, ut unde plus detrahitur, inde minus detrahitur? Ergo detrahitio est gravissimum peccatum inter ea que committuntur in proximum.

Sed contra. Gravior est peccare factis quam verbo. Sed detrahitio est peccatum verbi; adulterium autem, & homicidium, & furtum sunt peccata in factis. Ergo detrahitio non est gravior ceteris peccatis que sunt in proximum.

Respondet dicendum, quod peccata que committuntur in proximum, sunt pensanda per se quidem secundum nocuementa que proximo inferuntur, quia ex hoc habent rationem culpæ. Tanto autem est majus nocuementum, quanto majus bonum demitur. Cum autem sit triplex bonum hominis, scilicet bonum animæ, & bonum corporis, & bonum exteriorum rerum; bonum animæ, quod est maximum, non potest aliter ab alio tolli nisi occasionaliter, puta per malam persuasionem, que necessitate non infert; sed alia duo bona, scilicet corporis, & exteriorum rerum, possunt ab alio violententer auferri. Sed quia bonum corporis preeminet bono exteriorum rerum graviora sunt peccata quibus inferuntur nocuementum corpori, quam ea quibus inferuntur nocuementum exterioribus rebus. Unde inter cetera peccata que committuntur in proximum, homicidium gravior est, per quod tollitur vita proximi jam actu existens, consequentur autem adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanæ, per quam est introitus ad vitam; consequentur autem sunt exteriora bona, inter que fama preeminet divitiis, eo quod propinquior est spiritualibus bonis: unde dicitur Prov. xxiii. 1.

(a) Ita mss. & impressi libri omnes. Theologi suspicantur retinere vocem verborum.

Melius est nocere bonum quam dicere multa. Et ideo detractio secundum suum genus est majus 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 in cautela: & secundum hoc peccata locutionis habent aliquam levitatem, in quantum de facili ex lapsu lingue proveniunt, absque magna premeditatione.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui detrahunt Christo, impediunt fidem membrorum ipsius, derogant divinitati ejus, cui fides innititur. Unde non est simplex detractio, sed blasphemia.

Ad secundum dicendum, quod gravius peccatum est contumelia quam detractio, in quantum habet majorem contemptum proximi; sicut & rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dictum est (quæst. LXVI. art. 9.) Contumelia tamen non est gravius peccatum quam adulterium. Non enim gravitas adulterii pensatur ex conjunctione corporum, sed ex deordinatione generationis humane. Contumeliosus autem non sufficiens causat inimicitiam in alio, sed occasionaliter tantum dividit unitos, in quantum scilicet per hoc quod mala alterius promittit, alios, quantum in se est, ab ejus amicitia separat, licet ad hoc per ejus verba non cogatur. Sic ergo & detractor occasionaliter est homicida, in quantum scilicet per sua verba dat alteri occasionem ut proximum odiat, vel contemnat. Propter quod in epistola Clementis I. (quæ est 1. ad Jacob. inter med. & fin. ut refertur in Decr. dist. 1. de pen. cap. Homicidiorum) dicitur, detractores esse homicidas, scilicet occasionaliter: quia qui odit fratrem suum, homicida est, ut dicitur I. Joan. 111. 15.

Ad tertium dicendum, quod ita querit in manifesto vindictam inferre, ut Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. 19. ad fin.) Ideo detractio, quæ est in occulto, non est filia ira, sicut contumelia, sed magis invidia, quæ nititur qualitercumque minuere gloriam proximi. Nec tamen sequitur propter hoc quod detractio sit gravior quam contumelia: quia ex minori vicio potest oriri majus peccatum, sicut ex ira nascitur homicidium, & blasphemia. Origo enim peccatorum attenditur secundum inclinationem ad finem, quod est ex parte conversionis; gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis.

Ad quartum dicendum, quod quia homo lasatur in sententia oris sui, ut dicitur Prov. xv. 23. inde est quod ille qui detrahit, incipit magis amare, & credere quod dicit, & per

consequens proximum magis odire, & sic magis recedere à cognitione veritatis. Iste tamen effectus potest sequi etiam ex aliis peccatis quæ pertinent ad odium.

## ARTICULUS IV. 404

Utrum audiens qui tolerat detrahentem, graviter peccet.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod audiens qui tolerat detrahentem, non graviter peccet. Non enim aliquis magis tenetur alteri quam sibi ipsi. Sed laudabile est, si patienter homo suos detractores toleret: dicit enim Gregorius super Ezech. (hom. 11. circ. med.) Linguis detrahentium sicut nostro studio non debemus excitare, ne ipsi peccent, ita per suam malitiam excitationem debemus equanimiter tolerare, ut nobis meritis crescat. Ergo non peccat aliquis, si detractio aliorum non resistat.

2. Præterea. Eccl. iv. 30. dicitur: Non contradicis verbo veritatis ullo modo. Sed quandoque aliquis detrahit, verba veritatis dicendo, ut supra dictum est (art. 1. hujus quæst. ad 3.) Ergo videtur quod non semper tenetur homo detractores resistere.

3. Præterea. Nullus debet impedire id quod est in utilitatem aliorum. Sed detractio frequenter est inutilitatem aliorum, contra quos detrahitur: dicit enim Pius Papa (in appendice ad cap. Oves vi. quæst. 1.) Nonnumquam detractio adversus bonos concitatur, ut quos vel domestica adulatio, vel aliorum favor in altum extulerat, detractio humiliat. Ergo aliquis non debet detractores impedire.

Sed contra est quod Hieronymus dicit (ep. 11. ad Nepotian. vers. fin.) Cave ne aut linguam, aut aures habeas prurientes, id est ne aut ipse alii detrahas, aut alios audias detrahentes.

Respondeo dicendum, quod, secundum Apostolum ad Rom. 1. 32. digni sunt morte, non solum qui peccata faciunt, sed etiam qui scientibus peccata consentiunt. Quod quidem contingit dupliciter: uno modo directe, quando scilicet quis inducit alium ad peccatum, vel ei placet peccatum; alio modo indirecte, scilicet quando non resistit, cum resistere possit: & hoc contingit quandoque, non quia peccatum placet, sed propter aliquem humanum timorem.

Dicendum est ergo, quod si aliquis detractio audiat absque resistencia, videtur detractori consentire: unde fit particeps peccati ejus. Et si quidem inducat eum ad detrahendum, vel saltem placeat ei detractio propter odium ejus cui detrahitur, non minus peccat quam detrahens, & quandoque magis. Unde Bernardus dicit (Lib. II. de confid. cap. 111. in fin.) Detrahere, aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit, non facile dixerim.

## ARTICULUS I. 405

Utrum suffragatio sit peccatum distinctum à detractio.

Inf. quæst. LXXV. art. 1. corp. & Rom. 1. lect. 8.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod suffragatio non sit peccatum distinctum à detractio. Dicit enim Ihsidorus in Libro X. Etymolog. (ad lit. S.) Suffragatio de suo locutionis appellatur, quia non in facie alicujus, sed in aures loquor detrahendo. Sed loqui de altero detrahendo, ad detractioem pertinet. Ergo suffragatio non est peccatum distinctum à detractio.

2. Præterea. Levit. xix. 16. dicitur: Non eris criminator, nec furtivo in pupillis. Sed criminator idem videtur esse quod detractor. Ergo etiam suffragatio à detractio non differt.

3. Præterea. Eccl. xxviii. 19. dicitur: Suffragio, & blinguis maledictus est. Sed blinguis videtur idem esse quod detractor: quia detractorum est duplici lingua loqui, aliter scilicet in absentia, & aliter in presentia. Ergo suffragio idem est quod detractor.

Sed contra est quod Rom. 1. super illud, Suffragioes detractores, dicit Glossa (interl.) „Suffragioes inter amicos discordiam seminantes; detractores, qui aliorum bona negant, vel minuunt.“

Respondeo dicendum, quod suffragio, & detractor in materia conveniunt, & etiam in forma, sive in modo loquendi, quia uterque malum occulte de proximo dicit propter quam similitudinem interdum unum pro alio ponitur. Unde Eccl. v. super illud, Non appelleris suffragio, dicit Glossa (int. Rab.) „Id est detractor.“ Diferunt autem in fine: quia detractor intendit denigrare famam proximi, unde illa mala de proximo præcipue profert ex quibus proximus infamari possit, vel saltem diminui ejus fama; suffragio autem intendit amicitiam separare, ut patet per Glossam inductam (in arg. Sed cont.) & per illud quod dicitur Prov. xxvi. 20. Suffragioe subtrahit iurgis compaissent. Et ideo suffragio talia mala profert de proximo quæ possunt contra ipsum commovere animum audientis, secundum illud Eccl. xxviii. 11. Vir peccator conturbabit amicos, & in medio pacem habentium immittet inimicitiam.

Ad primum ergo dicendum, quod suffragio, in quantum dicit malum de alio, dicitur detrahere; in hoc tamen differt à detractio, quia non intendit simpliciter malum dicere, sed quicquid sit illud quod possit animum unius perturbare contra alium, etiam si sit simpliciter bonum, & tamen apparet malum, in quantum dupliciter ei cui dicitur.

Xx Ad

Si vero non placeat ei peccatum, sed ex timore, vel negligentia, vel etiam verecundia quadam omittat repellere detrahentem, peccat quidem, sed multo minus quam detrahens, & 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 humane quandoque potest esse peccatum mortale, ut supra habitum est (quæst. xix. art. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod detractioes suas nullus audit, quia scilicet mala quæ dicuntur de aliquo, eo audiente, non sunt detractioes proprie loquendo, sed contumeliae, ut dictum est (art. 1. hujus quæst. ad 2.) Possunt tamen ad notitiam alicujus detractioes contra ipsum facte aliorum relationibus pervenire: & tunc sui arbitrii est detrimere; suæ famæ pati, nisi homo vergat in periculum aliorum, ut supra dictum est (in corp. & q. xxxi. art. 3.) Et ideo in hoc potest commendari ejus patientia, quod patienter proprias detractioes sustinet. Non autem est sui arbitrii quod patitur detrimentum fame alterius: & ideo in culpam ei vertitur, si non resistit, cum possit resistere, eadem ratione qua tenetur aliquis sublevare animum alterius jacentem sub onere, ut præcipitur Deut. xxii.

Ad secundum dicendum, quod non semper aliquis debet resistere detractori, arguendo eum de falsitate; & maxime si sciat verum esse quod dicitur: sed debet eum verbis redarguere de hoc quod peccat fratri detrahendo, vel saltem ostendere quod ei detractio displicet per tristitiam faciei: quia, ut dicitur Proverb. xxv. 23. ventus Aquilo dissipat pluvias, & facies tristi linguam detrahentem.

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 & raptoribus, vel oppressoribus aliorum, quavis ex hoc oppressis, vel spoliatis per patientiam meritum crescat.

## QUÆSTIO LXXIV.

De suffragatione.

in duos articulos divisa

Deinde considerandum est de suffragatione: & circa hoc queruntur duo.

Primo, utrum suffragatio sit peccatum distinctum à detractio.

Secundo, quod horum sit gravius.

Melius est nomen bonum quam dicitur multa. Et ideo detractio secundum suum genus est majus 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 in cautela: & secundum hoc peccata locutionis habent aliquam levitatem, in quantum de facili ex lapsu lingue proveniunt, absque magna premeditatione.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui detrahunt Christo, impediunt eodem membrorum ipsius, derogant divinitati ejus, cui fides innititur. Unde non est simplex detractio, sed blasphemia.

Ad secundum dicendum, quod gravius peccatum est contumelia quam detractio, in quantum habet majorem contemptum proximi; sicut & rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dictum est (quæst. LXXI. art. 9.) Contumelia tamen non est gravius peccatum quam adulterium. Non enim gravitas adulterii pensatur ex conjunctione corporum, sed ex deordinatione generationis humane. Contumeliosus autem non sufficiens causat inimicitiam in alio, sed occasionaliter tantum dividit unicos, in quantum scilicet per hoc quod mala alterius promittit, alios, quantum in se est, ab ejus amicitia separat, licet ad hoc per ejus verba non cogatur. Sic ergo & detractor occasionaliter est homicida, in quantum scilicet per sua verba dat alteri occasionem ut proximum odiat, vel contemnat. Propter quod in epistola Clementis I. (quæ est 1. ad Jacob. inter med. & fin. ut refertur in Decr. dist. 1. de pen. cap. Homicidiorum) dicitur, detractores esse homicidas, scilicet occasionaliter: quia qui odit fratrem suum, homicida est, ut dicitur I. Joan. 111. 15.

Ad tertium dicendum, quod ita querit in manifesto vindictam inferre, ut Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. 19. ad fin.) Ideo detractio, quæ est in occulto, non est filia ira, sicut contumelia, sed magis invidia, quæ nititur qualitercumque minuere gloriam proximi. Nec tamen sequitur propter hoc quod detractio sit gravior quam contumelia: quia ex minori vicio potest oriri majus peccatum, sicut ex ira nascitur homicidium, & blasphemia. Origo enim peccatorum attenditur secundum inclinationem ad finem, quod est ex parte conversionis; gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis.

Ad quartum dicendum, quod quia homo lasatur in sententia oris sui, ut dicitur Prov. xv. 23. inde est quod ille qui detrahit, incipit magis amare, & credere quod dicit, & per

consequens proximum magis odire, & sic magis recedere à cognitione veritatis. Iste tamen effectus potest sequi etiam ex aliis peccatis quæ pertinent ad odium.

## ARTICULUS IV. 404

Utrum audiens qui tolerat detrahentem, graviter peccet.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod audiens qui tolerat detrahentem, non graviter peccet. Non enim aliquis magis tenetur alteri quam sibi ipsi. Sed laudabile est, si patienter homo suos detractores toleret: dicit enim Gregorius super Ezech. (hom. 11. circ. med.) Linguis detrahentium sicut nostro studio non debemus excitare, ne ipsi peccent, ita per suam malitiam excitationem debemus equanimiter tolerare, ut nobis meritis crescat. Ergo non peccat aliquis, si detractores aliorum non resistat.

2. Præterea. Eccl. iv. 30. dicitur: Non contradicis verbo veritatis ullo modo. Sed quandoque aliquis detrahit, verba veritatis dicendo, ut supra dictum est (art. 1. hujus quæst. ad 3.) Ergo videtur quod non semper tenetur homo detractores resistere.

3. Præterea. Nullus debet impedire id quod est in utilitatem aliorum. Sed detractio frequenter est inutilitatem aliorum, contra quos detrahitur: dicit enim Pius Papa (in appendice ad cap. Oves vi. quæst. 1.) Nonnumquam detractio adversus bonos concitatur, ut quos vel domestica adulatio, vel aliorum favor in altum extulerat, detractio humiliat. Ergo aliquis non debet detractores impedire.

Sed contra est quod Hieronymus dicit (ep. 11. ad Nepotian. vers. fin.) Cave ne aut linguam, aut aures habeas prurientes, id est ne aut ipse alios detrahas, aut alios audias detrahentes.

Respondeo dicendum, quod, secundum Apostolum ad Rom. 1. 32. digni sunt morte, non solum qui peccata faciunt, sed etiam qui scientibus peccata consentiunt. Quod quidem contingit dupliciter: uno modo directe, quando scilicet quis inducit alium ad peccatum, vel ei placet peccatum; alio modo indirecte, scilicet quando non resistit, cum resistere possit: & hoc contingit quandoque, non quia peccatum placet, sed propter aliquem humanum timorem.

Dicendum est ergo, quod si aliquis detractores audiat absque resistencia, videtur detractori consentire: unde fit particeps peccati ejus. Et si quidem inducat eum ad detrahendum, vel saltem placeat ei detractio propter odium ejus cui detrahitur, non minus peccat quam detrahens, & quandoque magis. Unde Bernardus dicit (Lib. II. de confid. cap. 111. in fin.) Detrahere, aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit, non facile dixerim.

## ARTICULUS I. 405

Utrum suffragatio sit peccatum distinctum à detractio.

Inf. quæst. LXXV. art. 1. corp. & Rom. 1. lect. 8.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod suffragatio non sit peccatum distinctum à detractio. Dicit enim Ihsidorus in Libro X. Etymolog. (ad lit. S.) Suffragatio de suo locutionis appellatur, quia non in facie alicujus, sed in aures loquatur detrahendo. Sed loqui de altero detrahendo, ad detractioem pertinet. Ergo suffragatio non est peccatum distinctum à detractio.

2. Præterea. Levit. xix. 16. dicitur: Non eris criminator, nec furtivo in pupillis. Sed criminator idem videtur esse quod detractor. Ergo etiam suffragatio à detractio non differt.

3. Præterea. Eccl. xxviii. 19. dicitur: Suffragio, & blinguis maledictus est. Sed blinguis videtur idem esse quod detractor: quia detractorum est duplici lingua loqui, aliter scilicet in absentia, & aliter in presentia. Ergo suffragio idem est quod detractor.

Sed contra est quod Rom. 1. super illud, Suffragioes detractores, dicit Glossa (interl.) „Suffragioes inter amicos discordiam seminantes; detractores, qui aliorum bona negant, vel minuunt.“

Respondeo dicendum, quod suffragio, & detractor in materia conveniunt, & etiam in forma, sive in modo loquendi, quia uterque malum occulte de proximo dicit propter quam similitudinem interdum unum pro alio ponitur. Unde Eccl. v. super illud, Non appelleris suffragio, dicit Glossa (int. Rab.) „Idem detractor.“ Diferunt autem in fine: quia detractor intendit denigrare famam proximi, unde illa mala de proximo præcipue profert ex quibus proximus infamari possit, vel saltem diminui ejus fama; suffragio autem intendit amicitiam separare, ut patet per Glossam inductam (in arg. Sed cont.) & per illud quod dicitur Prov. xxvi. 20. Suffragioes subtrahit iurgis compaissent. Et ideo suffragio talia mala profert de proximo quæ possunt contra ipsum commovere animum audientis, secundum illud Eccl. xxviii. 11. Vir peccator conturbabit amicos, & in medio pacem habentium immittet inimicitiam.

Ad primum ergo dicendum, quod suffragio, in quantum dicit malum de alio, dicitur detrahere; in hoc tamen differt à detractio, quia non intendit simpliciter malum dicere, sed quicquid sit illud quod possit animum unius perturbare contra alium, etiam si sit simpliciter bonum, & tamen apparet malum, in quantum dupliciter ei cui dicitur.

Xx Ad

Si vero non placeat ei peccatum, sed ex timore, vel negligentia, vel etiam verecundia quadam omittat repellere detrahentem, peccat quidem, sed multo minus quam detrahens, & 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 humane quandoque potest esse peccatum mortale, ut supra habitum est (quæst. xix. art. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod detractioes suas nullus audit, quia scilicet mala quæ dicuntur de aliquo, eo audiente, non sunt detractioes proprie loquendo, sed contumeliae, ut dictum est (art. 1. hujus quæst. ad 2.) Possunt tamen ad notitiam alicujus detractioes contra ipsum facte aliorum relationibus pervenire: & tunc sui arbitrii est detrimere; suæ famæ pati, nisi homo vergat in periculum aliorum, ut supra dictum est (in corp. & q. xxxi. art. 3.) Et ideo in hoc potest commendari ejus patientia, quod patienter proprias detractioes sustinet. Non autem est sui arbitrii quod patitur detrimentum fame alterius: & ideo in culpam ei vertitur, si non resistit, cum possit resistere, eadem ratione qua tenetur aliquis sublevare animum alterius jacentem sub onere, ut præcipitur Deut. xxii.

Ad secundum dicendum, quod non semper aliquis debet resistere detractori, arguendo eum de falsitate; & maxime si sciat verum esse quod dicitur; sed debet eum verbis redarguere de hoc quod peccat fratri detrahendo, vel saltem ostendere quod ei detractio displicet per tristitiam faciei: quia, ut dicitur Proverb. xxv. 23. ventus Aquilo dissipat pluvias, & facies tristi linguam detrahentem.

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 & raptoribus, vel oppressoribus aliorum, quamvis ex hoc oppressis, vel spoliatis per patientiam meritum crescat.

## QUÆSTIO LXXIV.

De suffragatione.

in duos articulos divisa

Deinde considerandum est de suffragatione: & circa hoc queruntur duo.

Primo, utrum suffragatio sit peccatum distinctum à detractio.

Secundo, quod horum sit gravius.

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 foris, & bene currat, & similiter in ceteris. Has autem qualitates de facili venditor, & emptor cognoscere possunt.

## ARTICULUS III. 415

Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ.

Quod. 11. art. 10.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod venditor non teneatur dicere vitium rei venditæ. Cum enim venditor emptorem ad emendum non cogat, videtur ejus iudicio rem quam vendit, supponere. Sed ad eundem pertinet iudicium & cognitio rei. Non ergo videtur impediendum venditori, si emptor in suo iudicio decipitur, præcipitanter emendo, abque diligenti inquisitione de conditionibus rei.

1. Præterea. Stultum videtur quod aliquis id faciat unde ejus operatio impediatur. Sed si aliquis vitia rei vendendæ indicet, impedit suam venditionem: unde Tullius in Lib. III. de off. in tit. in contractibus communitatis quæ formula, &c. inducit quemdam dicentem: *Quid tam absurdum, quam si domini iussu ita præca prædicat: Domum pestilentem vendo?* Ergo venditor non teneatur dicere vitia rei venditæ.

2. Præterea. Magis necessarium est homini ut cognoscat viam virtutis, quam ut cognoscat vitia rerum quæ venduntur. Sed homo non teneatur cuiuslibet consilium dare, & veritatem dicere de his quæ pertinent ad virtutem, quamvis nulli debeat dicere falsitatem. Ergo multo minus teneatur venditor vitia rei venditæ dicere, quæ consilium dando emptori.

3. Præterea. Si aliquis teneatur dicere defectum rei venditæ, hoc non est nisi ut minuat de pretio. Sed quandoque diminueretur de pretio etiam absque vitio rei venditæ propter aliquid aliud; puta si venditor desiderat tricium ad locum, ubi est castilla frumentis, sciat multos post se venire, qui deserant quod si sciretur ab ementibus, minus pretium darent. Huiusmodi autem non oportet dicere venditori, ut videtur. Ergo pari ratione nec vitia rei venditæ.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in III. Libro de off. (cap. 2. parum à prius). In con-

tractibus vitia carum quæ veniunt, possi jubentur, ac nisi intinaverit venditor, quamvis in sui emptoris transferent, doli actione vacentur.

Respondendo dicendum, quod dare aliquid occasionem periculi, vel damni semper est illicitum; quamvis non sit necessarium quod homo alteri semper det auxilium, vel consilium pertinens ad ejus qualemcumque promotionem; sed hoc solum est necessarium in aliquo casu determinato, puta cum alius ejus curæ subditur, 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 ejus vitio damnum, vel periculum incurreret 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, si propter huiusmodi vitium usus rei reddatur impeditus, vel noxius; puta si aliquis alicui vendat equum claudicantem pro veloci, vel riuolam domum pro firmam, vel cibum corruptum, sive venenosum pro bono. Unde si huiusmodi vitia sint occulta, & ipse non detegat, erit illicita, & dolosa venditio; & teneatur venditor ad damni recompensationem.

Si vero vitium sit manifestum, puta cum equus est monoculus, vel cum usus rei est non competat venditori, potest tamen esse conveniens aliis, & si ipse propter huiusmodi vitium subtrahat quantum oportet de pretio, non teneatur ad manifestandum vitium rei: quia forte propter huiusmodi vitium emptor vellet plus subtrahi de pretio quam esset subtrahendum. Unde potest licite venditor indemnitate suæ consulere, vitium rei reticendo.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicium non potest fieri nisi de re manifesta. Unusquisque enim iudicat, secundum quod cognoscit, ut dicitur in I. Eth. (cap. 11. in med.). 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.

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod aliquis per præconem vitium rei vendendæ præannuntiet: quia si prædicet vitium, exterrerentur emptores ab emendo: dum ignorarent alias condiciones rei, secundum quas est bona, & utilis. Sed singulariter est dicendum vitium rei ei qui ad emendum accedit, qui potest simul omnes condiciones ad invicem comparare, bonas, & malas. Nihil enim prohibet rem in aliquo vitiosam, in multis aliis utilem esse.

Ad tertium dicendum, quod quamvis homo non teneatur simpliciter omni homini dicere veritatem de his quæ pertinent ad vir-

tutes; teneatur tamen in casu illo de his dicere veritatem quando ex ejus facto alteri periculum immineret in detrimentum virtutis, nisi diceret veritatem: & sic est in proposito.

Ad quartum dicendum, quod vitium rei facit rem in presenti esse minoris valoris quam videtur; sed in casu præmisso, in futurum res expectatur esse minoris valoris per supervenientiam negotiorum, 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 iustitia debito.

## ARTICULUS IV. 416

Utrum liceat negotiando aliquid carius vendere quam emere.

Opusc. XII. cap. III.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod non liceat negotiando aliquid carius vendere quam emere. Dicit enim Chrysostomus (alius Auctor) super Matth. xx. (hom. xxxviii. in op. imperi. ante med.). *Quicumque rem comparat, ut integram, & immutatam vendendo licite, ille est mercator, qui de templo Dei eiecitur*: & idem dicit Casiodorus super illud Psalm. lxx. *Quantum non cognovi literaturam, vel negotiarium, secundum aliam litteram (Lxx. Interpr.)*. Quid (inquit) est, alud negotiatio, nisi vilis comparate, & carius velle distrahere? & subdit; Ne, gotiatores tales Dominus eiecit de templo. Sed nullus eiecitur de templo nisi propter aliquod peccatum. Ergo talis negotiatio est peccatum.

1. Præterea. Contra iustitiam est quod aliquis rem carius vendat quam valeat, vel vilis emat, ut ex dictis apparet (art. 1. hujus quæst.). Sed ille qui negotiando rem carius vendit quam emere, necesse est quod vel vilis emat quam valeat, vel carius vendat. Ergo hoc sine peccato fieri non potest.

2. Præterea. Hieronymus dicit (epist. 11. ad Nepotian. ante med.). *Negotiatorum clericum, ex inope divitem, ex ignobili gloriosum, quasi quendam pestem fuge*. Non autem negotiatio clericis interdicta esse videtur nisi propter peccatum. Ergo negotiando aliquid vilis emere, & carius vendere, est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit super illud Psalm. lxx. *Quantum non cognovi literaturam*: (concl. 1. à med.). *Negotiator avidus acquirendi pro damno blasphematur, pro pretis rerum mentitur, & pe-*

jerat. Sed hæc vitia hominis sunt, non artis, quæ sine his vicis agi potest. Ergo negotiari secundum se non est illicitum.

Respondendo dicendum, quod ad negotiatores pertinet commutationibus rerum insistere. Ut autem Philosphus dicit in I. Politic. (cap. 9. & 11.) duplex est rerum commutatio. Una quidem quasi naturalis, & necessaria, per quam scilicet sic commutatio rei ad rem, vel rerum & denariorum propter necessitatem vitæ: & 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 querendum: & hæc quidem negotiatio proprie videtur ad negotiatores pertinere, secundum Philosphum (Lib. I. Politic. cap. 11.).

Prima autem commutatio laudabilis est, quia deservit naturam necessitatis. 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 quamdam turpitudinem habet, in quantum non importat de sui ratione finem, necesse, vel necessarium. Lucrum tamen, quod est negotiatiois finis, est in sui ratione non importat 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: & sic negotiatio licite reddetur; sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando querit, ordinat ad domus suæ sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus; vel etiam cum aliquis negotiatioem intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariæ ad vitam patriæ desit; & lucrum expetit, non quasi finem, sed quasi stipendium laboris.

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 in melius mutatam carius vendat, videtur præmium sui laboris accipere; quamvis & ipsum lucrum possit licite intendi, non sicut ultimus finis, sed propter alium finem necessarium, vel honestum, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod non quicumque carius vendit aliquid quam emere, negotiatur; sed solum qui ad hoc emat, & carius vendat. Si autem emat rem, non ut vendat, sed ut teneat, & postmodum propter

tem, si sit magnum, non pro ludo accipitur, sed seriose: unde si in ludum, vel risum vertatur, ex quo irrisiois, 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 ponit, quia secundum se parvum malum est, est veniale, & leve peccatum secundum suum genus. Cum autem accipitur quasi parvum ratione personæ, sicut defectus puerorum, & stultorum parum ponderare solemus; sic aliquem illudere, vel irridere, est cum omnino parvipendere, & eum tam vilem æstimare, ut de eius malo non sit curandum, sed sit quasi pro ludo habendum. Et sic derisio est peccatum mortale, & gravius quam contumelia, quæ similiter est in manifesto; quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriose, illud autem in ludum: & ita videtur esse major contemptus, & desonoratio. Et secundum hoc illud est grave peccatum, & tanto gravius, quanto major reverentia debetur personæ quæ illuditur.

Unde gravissimum est irridere Deum, & ea quæ Dei sunt, secundum illud Ios. xxxv. 1. 2. Cui exprimebatur? & quem blasphemasti? & super quem exaltasti vocem tuam? Et postea subditur Ad Sanctum Israel. Deinde secundum locum tenet irrisio parentum: unde dicitur Proverb. xxx. 17. Oculum qui subannat patrem, & despicit partem matris suæ, effundens eum cornu de torrentibus; & comedans eum filii aquilæ. Deinde iustorum derisio gravis est: quia honor est virtutis premium: & contra hoc dicitur Job x. 4. Deridetur iusti simplicitas: quæ quidem derisio valde nociva est, quia per hoc homines à bene agendo impediuntur, secundum illud Gregorii (Lib. XX. Moral. cap. xv. parum ante med.). Qui in aliorum actibus exoriri bona respiciunt, mox ea manu pessima exprobrationis evellunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ludus non importat aliquod contrarium caritati respectu eius cum quo luditur: potest tamen importare aliquod contrarium caritati respectu eius de quo luditur, propter contemptum, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod ille qui recidivat in peccatum de quo penituit, & ille qui simulat non expresse Deum irridere, sed quasi interpretative, in quantum scilicet ad modum deridendi se habet. Nec tamen venialiter peccando aliquis simpliciter recidivat, vel simulat, (a) sed dispositivè, & imperfecite.

(a) Ita cum codicibus Alcan. Camer. & Paris. Nicolajus, A. dispositivè, vel interpretative.

Ad tertium dicendum, quod derisio secundum suam rationem levius aliquid est quam detractio, vel contumelia, quia non importat contemptum, sed ludum; quandoque tamen habet majorem contemptum quam contumelia, ut supra dictum est (in corp. art.) & tunc est grave peccatum.

### QUÆSTIO LXXVI.

#### De maledictione,

#### in quatuor articulis divisâ.

Postea considerandum est de maledictione: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum licite possit aliquis maledicere homini.

Secundo, utrum licite possit aliquis maledicere irrationali creaturæ.

Tercio, utrum maledictio sit peccatum mortale.

Quarto, de comparatione ejus ad alia peccata.

### ARTICULUS I. 409

#### Utrum liceat maledicere aliquem.

IV. dist. xxv. 11. quæst. 11. art. 1. quæst. 2. ad 1. & 2. quæst. 11. art. 8. ad 10. & 11. & Psalm. v. & Rom. xi. & xii. lect. 9.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non liceat maledicere aliquem. Non est enim licitum prætere mandatum Apostoli, in quo Christus loquebatur, ut dicitur II. ad Cor. x. 11. Sed ipse præcepit Rom. x. 14. Benedicite, & nolite maledicere. Ergo non licet aliquem maledicere.

2. Præterea. Omnes tenentur Deum benedicere, secundum illud Dan. 1. 8. Benedicite filii hominum Domino. Sed non potest ex ore eodem procedere benedictio Dei, & maledictio hominis, ut probatur Jacobi 1. 11. Ergo nulli licet aliquem maledicere.

3. Præterea. Ille qui aliquem maledicit, videtur optare ejus malum culpæ, vel poenæ, quia maledictio videtur esse imprecatio quædam. Sed non licet desiderare malum alterius; quinimo orare oportet pro omnibus, ut liberentur à malo. Ergo nulli licet maledicere.

4. Præterea. Diabolus per obstinationem maxime subiectus est maledictio. Sed non licet aliqui maledicere diabolum, sicut nec seipsum: dicitur enim Eccli. xx. 30. Cum maledicis impio diabolum, maledicis ipse animam suam. Ergo multo minus licet maledicere hominem. Præ-

5. Præterea. Num. xx. 17. super illud, Quomodo maledicam cui non maledixit Dominus? dicit Glossa (ord. Orig. hom. xv. in Num. parum à med.), Non potest esse iusta maledictio, ubi peccatis ignoratur affectus. Sed homo non potest scire affectum alterius hominis, nec etiam utrum sit maledictus à Deo. Ergo nulli licet aliquem hominem maledicere.

Sed contra est quod Deut. xxv. 11. 27. dicitur: Maledictus qui non permanet in sermone legi huius. Eliseus etiam pueris sibi illudentibus maledixit, ut habetur IV. Reg. 11.

Respondeo dicendum, quod maledicere idem est quod malum dicere. Dicere autem tripliciter se habet ad id quod dicitur. Uno modo per modum enuntiationis; sicut aliquid exprimitur modo indicativo; & sic maledicere nihil aliud est quam malum alterius referre, quod pertinet ad detractiorem: unde quandoque maledicti destratores dicuntur. Alio modo dicere se habet ad id quod dicitur, per modum causæ: & hoc quidem primo & principaliter competit Deo, qui omnia suo verbo fecit, secundum illud Ps. xxx. 9. Dixit & facta sunt; consequenter autem competit hominibus, qui verbo suo alios movent per imperium ad aliquid faciendum: & ad hoc instituta sunt verba imperativi modi. Tertio modo ipsum dicere se habet ad id quod dicitur, quasi expressio quedam affectus desiderantis id quod verbo exprimitur: & ad hoc instituta sunt verba optativi modi.

Prætermissis ergo primo modo maledictionis, qui est per simplicem enuntiationem mali, considerandum est de aliis duobus. Ubi scire oportet, quod facere aliquid, & velle illud, se consequuntur in bonitate, & malitia, ut ex supradictis patet (1. 2. quæst. xx. art. 2.). Unde in istis duobus modis, quibus malum dicitur per modum imperantis, vel per modum optantis, eadem ratione est aliquid licitum, & illicitum. Si enim aliquis imperet, vel optet malum alterius, in quantum est malum, quasi ipsum malum intendens sic maledicere utroque modo erit illicitum: & 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; & sic videtur licite maledicere illum cui præcipit justam poenam inferri: & sic etiam Ecclesia maledicere anathematizandos, sicut & Propheta in Scripturis quandoque imprecatur mala peccatoribus, quasi conformantes vo-

luntatem suam divinæ justitiæ, licet hæc imprecationes possint etiam per modum prænuntiationis intelligi. Quandoque vero dicitur aliquod malum sub ratione utilis; puta cum aliquis optat aliquem peccatorem pari aliquam ægritudinem, aut aliquid impedimentum, vel ut ipse melior efficiatur, vel ut saltem ab aliorum nocimento cesset.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus prohibet maledicere, per se loquendo, cum intentione mali.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod optare aliquid malum sub ratione boni, non contrariatur affectui quo quis simpliciter se contrariat bonum; sed magis habet conformitatem ad ipsum.

Ad quartum dicendum, quod in diabolo est considerare naturam, & culpam. Natura quidem ejus bona est, & à Deo, nec eam maledicere licet, culpa autem ejus est maledicenda, secundum illud Job 1. 8. Maledicentis ei qui maledicunt diei. Cum autem peccator maledicit diabolum propter culpam, seipsum simili ratione iudicat maledictione dignum; & secundum hoc dicitur maledicere animam suam.

Ad quintum dicendum, quod affectus peccantis, etsi in se non videatur, potest tamen percipi ex aliquo manifesto peccato, pro quo poena est infligenda. Similiter etiam quantum sciri non possit, quem Deus maledicat secundum finalem reprobationem, potest tamen sciri, quis sit maledictus à Deo secundum reatum præsentis culpe.

### ARTICULUS II. 410

#### Utrum liceat creaturam irrationalem maledicere,

#### Infra. art. 4. ad 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat creaturam irrationalem maledicere. Maledictio enim præcipue videtur esse licita, in quantum respicit poenam. Sed creatura irrationalis non est susceptiva nec culpæ, nec poenæ. 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 (art. præc. ad 4.). 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. (cap. 11. circ. med.) vitium est maledicere non existentis, vitium vero, si existet. Ergo nullo modo licet maledicere creaturæ irrationali.

Sed contra est quod Dominus maledixit

fealneg, ut habetur Matth. xxi. & Job maledixit diei suo, ut habetur Job 111.

Respondeo dicendum, quod benedictio, vel maledictio proprie ad illam rem 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 humane necessitati: & hoc modo Dominus homini dixit Genes. 111. 17. *Maledixit terra in opere suo*, ut scilicet per ejus fertilitatem homo puniretur. Et ita etiam intelligitur quod habetur Deuteronomio, xxv. 11. 5. *Maledixit terra tibi*: & infra 17. *Maledixit tibi homo tuum*. Sic etiam David maledixit montes Gelboe: secundum Gregorium expositionem (Lib. IV. Moral. cap. 111. in fin. & cap. 19.) Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis: & sic Dominus maledixit scelestam in significationem Judæ. Tertio modo ordinatur creatura irrationalis ad rationalem per modum continentis, scilicet temporis, vel loci: & sic maledixit Job diei natiuitatis sue, propter culpam originalem, quam nascendo contraxit, & propter sequentes penalitates: & propter hoc etiam potest intelligi David maledixisse montes Gelboe, ut legitur II. Reg. 1. scilicet propter eadem populi quæ in eis contingerat.

Maledicere autem rebus irrationalibus, in quantum sunt creaturæ Dei, est peccatum blasphemie: maledicere autem eis secundum se consideratis est otiosum, & vanum, & per consequens illicitum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

#### ARTICULUS III. 411

*Utrum maledicere sit peccatum mortale.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod a maledicere non sit peccatum mortale. Augustinus enim in homilia de igne purgatorio (quæ est xxi. de SS. ante med.) numerat maledictionem inter leuia peccata. Hæc autem sunt venialia. Ergo maledictio non est peccatum mortale, sed veniale.

Præterea. Ea quæ ex leui motu mentis procedunt, non videntur universaliter esse peccata mortalia. Sed inserendum maledictio ex leui motu procedit. Ergo maledictio non est peccatum mortale.

Præterea. Gravius est malefacere quam maledicere. Sed malefacere non semper est peccatum mortale. Ergo minus maledicere.

Sed contra. Nihil excludit à regno Dei nisi peccatum mortale. Sed maledictio excludit à regno Dei, secundum illud I. ad Cor. vi. 10. *Neque maledicti, neque rapaces regnum Dei possidebunt*. Ergo maledictio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod maledictio de qua nunc loquimur, est per quam pronuntiat 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: & ita secundum suum genus est peccatum mortale, & tanto gravius, quanto personam cui maledicimus, magis amare, & revereri tenemur. Unde dicitur Levit. xx. 9. *Qui maledixerit patri suo, & matri, morte morietur*.

Contingit tamen verbum maledictionis prolatum esse peccatum veniale vel propter parvitatem mali quod quis alteri maledicendo imprecatur, vel etiam propter affectum ejus qui profert maledictionis verba, dum ex leui motu, vel ex ludio, aut ex furtione aliqua talia verba profert: quia peccata verborum maxime ex affectu pensantur, ut supra dictum est (quæst. lxxv. art. 2.)

Et per hoc patet responsio ad objecta.

#### ARTICULUS IV. 412

*Utrum maledicere sit gravius peccatum quam detrahere.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod a maledictio sit gravius peccatum quam detrahitio. Maledictio enim videtur esse blasphemia quædam, ut patet per id quod dicitur in Canonica Judæ 9. quod cum Michæ Archangelus cum diabolo disputans, ostendebatur de Moysi corpore, non est ausus iudicium inferre re blasphemie: & accipitur ibi blasphemia pro maledictione, secundum glossam (in eod.) Blasphemia autem est gravius peccatum quam detrahitio. Ergo maledictio est gravius detrahitio.

Præterea. Homicidium est detrahitioe gravius, ut supra dictum est (quæst. lxxv. art. 3.) Sed maledictio est per peccato homicidii: dicit enim Chrysostomus super Matth. (homi. xx. vers. fin.) *Cum dixeris, Maledicere tibi, & domum tuam, & omnia perire fac, nihil ab homicida differit*. Ergo maledictio est gravius quam detrahitio.

Præterea. Causa præminet signo. Sed ille qui maledicere, causat malum suo imperio; ille autem qui detrahit, solum significat malum iam existentem. Gravius ergo peccat maledicus quam detractor.

Sed contra est quod detrahitio non potest

#### QUÆSTIO LXXVII.

*De fraudulentia, qua committitur in emptionibus, & venditionibus.*

*in quatuor articulis dist.*

Deinde considerandum est de peccatis quæ sunt circa voluntarias commutationes: & primo de fraudulentia, qua committitur in emptionibus, & venditionibus; secundo de usura, quæ fit in mutuis. Circa alias enim commutationes voluntarias non invenitur aliqua species peccati, quæ distinguatur à rapina, vel furto.

Circa primum quaruntur quatuor.

Primo de injusta venditione ex parte pretii, scilicet utrum liceat aliquid vendere plus quam valeat.

Secundo, de injusta venditione ex parte rei venditæ.

Tertio, utrum venditor tenetur dicere vitium rei venditæ.

Quarto, utrum illicitum sit aliquid negotiando plus vendere quam emptum sit.

#### ARTICULUS I. 413

*Utrum licite aliquis possit vendere rem plus quam valeat.*

*IV. dist. xxv. quæst. 111. art. 1. quæst. 1. cor. & quæst. 111. art. 2. cor.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aliquis licite possit vendere rem plus quam valeat. Iustum enim in commutationibus humanæ vitæ secundum leges civiles determinatur. Sed secundum eas licitum est emptori, & venditori ut se invicem decipiant (ex Cod. Lib. IV. tit. 44. de retinenda venditione: 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.

Præterea. Illud quod est omnibus commune, videtur esse naturale, & non esse peccatum. Sed, sicut Augustinus refert XIII. de Trinit. (cap. 111. à princ.) dictum cuiusdam Mimi fuit ab omnibus acceptum, *Vilius vitæ emere, & caro vendere*: cui etiam consonat quod dicitur Prov. xx. 14. *Malum est, malum est, dicit omnis emere; & cum recesserit, glorietur*. Ergo licitum est aliquid carius vendere, & vilius emere quam valeat.

Præterea. Non videtur esse illicitum, si ex conventionione agatur id quod fieri debet ex debito honestatis. Sed secundum Philosophum in VIII. Ethic. (cap. 211. sub fin.) in amicitia utilis recompensatio fieri debet secundum

uti-

bene fieri; maledictio autem fit bene, & male, ut ex dictis patet (art. 1. huj. quæst.) Ergo gravius est detrahitio quam maledictio.

Respondeo dicendum, quod, sicut in primo habitu est (quæst. xlvi. art. 3.) duplex est malum, scilicet culpæ, & pœnæ. Malum autem culpæ peius est, ut ibidem ostensum est (art. 6.) Unde dicere malum culpæ peius est quam dicere malum pœnæ: dummodo sit idem modus dicendi. Ad contumeliosum ergo, & sulurronem, & detractorem, & etiam derisorem pertinet dicere malum culpæ; sed ad maledicentem, prout nunc loquimur, pertinet dicere malum pœnæ, non autem malum culpæ, nisi forte sub ratione pœnæ. Non tamen est idem modus dicendi: nam ad prædicta quatuor vitia pertinet dicere malum culpæ solum enuntiando; per maledicentem vero dicitur malum pœnæ, vel causando per modum imperii, vel optando. Ipsa autem enuntiatio culpæ peccatum est, in quantum aliquid nocuum ex hoc proximo inferitur: gravius autem est nocuum inferre quam nocuum desiderare, ceteris paribus.

Unde detrahitio secundum communem rationem gravius peccatum est quam maledictio simplex desiderium exprimens; maledictio vero quæ fit per modum imperii, cum habeat rationem causæ, potest esse detrahitioe gravius; si majus nocuum inferat quam sit denigratio famæ; vel levior, si minus. Et hæc quidem accipiendi sunt secundum ea quæ per se pertinent ad rationem hominum vitorum.

Possunt autem & alia per accidens considerari, quæ prædicta vitia vel augent, vel minuunt.

Ad primum ergo dicendum, quod maledictio creaturæ, in quantum creatura est, redundat in Deum; & sic per accidens habet rationem blasphemie: non autem si maledicatur creaturæ propter culpam. Et eadem ratio est de detrahitioe.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) maledictio uno modo includit desiderium mali: unde si ille qui maledicere, velit malum occisionis alterius, desiderio non differt ab homicida; differt tamen, in quantum actus exterior aliquid adjicit voluntati.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de maledictione, secundum quod importat imperium.

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 consequendum. Ergo licet in contractu emptionis, & venditionis aliquid dare pro majori pretio quam valeat.

Sed contra est quod dicitur Matth. vii. 12. *Omnia quæcumque voluerit ut faciant vobis homines, & 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, in quantum aliquis decipit proximum in damnum ipsius. Unde & Tullius dicit in Lib. III. de offic. (in tit. quod bono viro non est simulandum, à princ.) *Tollendam est igitur in rebus contrahendis emne mendaciam: non licitatem venditor, nec qui contra se ligetur, emptor apponit.*

Si autem fraus deficiat, tunc de emptione, & venditione dupliciter loqui possumus. Uno modo secundum se: & secundum hoc emptio, & venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque, dum scilicet unus indiget re alterius, & è converso; sicut patet per Philosophum in I. Polit. (cap. vi à princ.) Quod autem pro communi utilitate inductum est, non debet esse magis in gravamen unius quam alterius: & ideo debet secundum æqualitatem rei inter eos contractus institui. Quantitas autem rei, quæ in usum hominis venit, mensuratur secundum pretium datam; ad quod est inventum numisma, ut dicitur in V. Ethic. (cap. v. ante med.) Et ideo si vel pretium excedat quantitatem valoris rei, vel è converso res excedat pretium, tollitur iustitiæ æqualitas. Et ideo carius vendere, vel vilius emere rem quam valeat, est secundum se injustum, & illicitum.

Alio modo possumus loqui de emptione, & venditione, secundum quod per accidens cedit in utilitatem unius, & detrimentum alterius; puta cum aliquis multum indiget habere rem aliquam, & alius laeditur, si ea careat: & 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, quævis non vendatur plus quam valeat habenti. Si vero aliquis multum juvetur ex re alterius quam accepit, ille vero qui vendit non damnificetur carendo re illa, non debet eam supervendere quia utilitas quæ alteri accrescit, non est (a)

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 juvetur, potest propria sponte aliquid vendenti supererogare; quod pertinet ad ejus honestatem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. xcvi. art. 2.) lex humana populo datur, in quo sunt multi à virtute deficientes; non autem datur solum virtuosis. Et ideo lex humana non potuit prohibere quicquid est contra virtutem; sed ei sufficit ut prohibeat ea quæ destruant hominum convictum; alia vero habet quasi licita, non quia ea approbet, sed quia ea non punit. Sic ergo habet quasi licitum, penam non inducens, si absque fraude venditor rem suam supervendat, aut emptor vilius emat; nisi sit nimis excessus, quia tunc etiam lex humana cogit ad restituendum, puta si aliquis sit deceptus ultra dimidium justii pretii quantitatem. Sed lex divina impunitum relinquit quod sit virtuti contrarium. Unde secundum divinam legem illicitum reparatur, si in emptione, & venditione non sit æqualitas iustitiæ observata: & tenetur ille qui plus habet, recompenare ei qui damnificatus est, si sit notabile damnum. Quod ideo dico, quia iustum pretium rerum non est punctualiter determinatum, sed magis in quadam estimatione consistit; ita quod modica additio, vel minutio non videtur tollere equalitatem iustitiæ.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ibidem dicit Augustinus, *minus ille vel seipsum intendo, vel alios experiendo, vili velle emere, & care vendere, omnibus id creditur esse commune. Sed quoniam revera vitium est, potest quisque adipisci huiusmodi iustitiam, qua hinc resistit, & vincat: & ponit exemplum de quodam qui modicum pretium de quodam libro propter ignorantiam possulanti iustum pretium dedit. Unde patet quod illud commune desiderium non est naturæ, sed vitii: & ideo commune est multis, qui per latam viam vitiorum incedunt.*

Ad tertium dicendum, quod in iustitia commutativa consideratur principaliter æqualitas rei; sed in amicitia utili consideratur æqualitas utilitatis: & ideo recompenratio fieri debet secundum utilitatem perceptam; in emptione vero secundum æqualitatem rei.

AR

(a) Ita cum eod. Tarrac. Alcan. & Paris. Nicolajus & posteriores edit. Al. ex venditione.

## ARTICULUS II. 474

*Utrum venditio reddatur illicita propter defectum rei vendite.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod venditio non reddatur injusta, & illicita propter defectum rei vendite. Minus enim cetera sunt laudanda 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, & aurum; puta ad vasa, & 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 injustitiam contrariari, quæ in æqualitate consistit. Quantitas autem per mensuram cognoscitur; mensuræ autem rerum quæ in usum hominum veniunt, non sunt determinatæ, sed alibi majores, alibi minores, ut patet per Philosophum in V. Ethic. (cap. vii. in med.) Ergo sicut non potest evitari defectus ex parte rei vendite, ita videtur quod ex hoc venditio non reddatur illicita.

3. Præterea. Ad defectum rei vendite pertinet, si ei conveniens qualitas deest. Sed ad qualitatem rei cognoscenda requiritur magna scientia, quæ peritque venditoribus deest. Ergo non reddatur venditio illicita propter rei defectum.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in Lib. III. de offic. (cap. xi. à med.) *Regula iustitiæ manifesta est quod à vero non declinare vitium decet hominem, nec damno injusto afficere quemquam, nec doli aliquid anteferre.*

Respondeo dicendum, quod circa rem quæ venditur, triplex defectus considerari potest. Unus quidem secundum speciem rei; & hunc quidem defectum si venditor cognoscit in re quam vendit, fraudem committit in venditione; unde venditio illicita redditur. Et hoc est quod dicitur contra quosdam Isa. 2. 2. *Argentum tuum versum est in scorbam, vinum tuum mixtum est aqua: quod enim permixtum est, patitur defectum quantum ad speciem.*

Alius autem defectus est secundum quantitatem, quæ per mensuram cognoscitur: & ideo si quis scienter utatur deficiente mensura in vendendo, fraudem committit: & est illicita venditio. Unde dicitur Deuter. xxv. 13. *Non habebis in sarculo diversa pondera, majus, & minus; nec erit in domo tua modius major, & minor: & postea subditur: Abominatur enim Dominus tam qui facit hoc, & aueratur omnem iniquitatem.*

S. Th. Op. Tom. III.

Tertius defectus est ex parte qualitatis, puta si aliquid animal infernum vendatur quasi sanum: quod si quis scienter fecerit, fraudem committit in venditione; unde est illicita venditio. Et in omnibus talibus non solum aliquis peccat injustam venditionem faciendo; sed etiam ad restitutionem tenetur.

Si vero, eo ignorante, aliquis prædictorum defectuum in re vendita fuerit; venditor quidem non peccat; quia fuit injustum materialiter; nec ejus operatio est injusta, ut ex supra dictis patet (4. quæst. ix. art. 1.) Tenetur tamen, cum ad ejus notitiam pervenerit, ad restitutionem compenare emptori.

Et quod dictum est de venditore, etiam intelligendum est ex parte emptoris. Contingit enim quandoque venditorem credere rem suam esse minus pretiosam quantum ad speciem; sicut si aliquis vendat aurum locosauri, & argenti, si id cognoscit, injustus emit, & ad restitutionem tenetur. Et eadem ratio est de defectu qualitatis, & quantitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod aurum, & argentum non solum cara sunt propter utilitatem valorem, quæ ex eis fabricantur, aut aliorum huiusmodi, sed etiam propter dignitatem, & puritatem substantiæ ipsorum. Et ideo si aurum, vel argentum ab alchimicis factum, veram speciem non habeat auri, & argenti, est fraudulenta, & injusta venditio: præsertim cum sint aliquæ utilitates auri, & argenti veri, secundum naturalem operationem ipsorum, quæ non conveniunt auro per alchimiam sophisticato; sicut quod habet proprietatem hæcæ induræ, & contra quosdam infirmitates medicinaliter juvat; sic quævis etiam potest poni in operatione, & distans 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 utriusque naturalibus causis ad producendos naturales, & veros effectus; sicut Augustinus dicit in III. de Trinit. (cap. vii. 1.) de his quæ arte dæmonum fiunt.

Ad secundum dicendum, quod mensuras rerum venalium necesse est in diversis locis esse diversas, propter diversitatem copiæ, & magnitudinis rerum: quia ubi res magis abundant, consueverunt esse majores mensuræ. In unoquoque tamen loco ad rectores civitatis pertinet determinare, quæ sint iustæ mensuræ rerum venalium, penatis conditionibus locorum, & rerum. Et ideo has mensuras publica auctoritate, vel consuetudine institutas præterire non licet.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in XI. de civ. Dei (cap. xvii. Yy pre-



Ad secundum dicendum, quod criminatō differt a furtione, & a detractore: quia criminatō est qui publice crimina aliis imponit vel accusando, vel conviciando; quod non pertinet ad detractorem, & furtionem.

Ad tertium dicendum, quod bilinguis proprie dicitur furtio. Cum enim amicitia sit inter duos, nōitur furtio ex utraque parte amicitiam rumpere; & ideo duabus linguis utitur ad duos, uni dicens malum de alio: propter quod dicitur Eccli. xxv. 17. *Sufurro, & bilinguis maledictus: & subditur: Multos enim urbavit pacem habentes.*

## ARTICULUS II. 406

*Utrum detractio sit gravius peccatum quam furtio.*

*Mal. quest. x. art. 3. ad 3.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod detractio sit gravius peccatum quam furtio. Peccata enim oris consistunt in hoc quod aliquis mala dicit. Sed detractor dicit de proximo ea que sunt mala simpliciter, quia ex talibus oritur infamia, vel diminuitur fama; furtio autem non curat dicere nisi mala apparentia, que scilicet displicent audienti. Ergo gravius peccatum est detractio quam furtio.

Præterea. Quicumque auferit alicui famam, auferit ei non solum unum amicum, sed multos, quia intellectus uniuscuiusque refugit amicitiam infamiam personarum: unde contra quemdam dicitur II. Paralip. xix. 2. *His qui oderunt Dominum, amicitia iungitur.* Sufuratio autem auferit unum solum amicum. Gravius ergo peccatum est detractio quam furtio.

Præterea. Jacobi xv. 11. dicitur: *Qui detrahbit fratri suo, detrahbit legi, & per consequens Deo, qui est legislator: & sic peccatum detractionis videtur esse peccatum in Deum, quod est gravissimum, ut supra habitum est (quest. xx. art. 3. & 1. 2. quest. lxxii. art. 3.)* Peccatum autem furtionis est in proximum. Ergo peccatum detractionis est gravius quam peccatum furtionis.

Sed contra est quod dicitur Eccli. v. 17. *Denotatio pessima super bilinguam; furtio autem odium, & inimicitia, & contumelia.*

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (quest. præc. art. 3. & 1. 2. quest. lxxii. art. 8.) peccatum in proximum tanto est gravius, quanto per ipsum majus nocuumentum proximo inferitur. Nocuumentum autem tanto majus est, quanto majus est bo-

num quod tollitur. Inter cetera vero exteriora bona preeminet amicus: quia *sine amicis nullus vivere potest*, ut patet per Philosophum in VIII. Ethic. (cap. 1. in princ.). Unde dicitur Eccli. vi. 15. *Amico fidei nulla est comparatio.* Fama autem ipsa, que per detractionem tollitur, ad hoc maxime necessaria est, ut homo idoneus ad amicitiam habeatur.

Et ideo sufuratio est majus peccatum quam detractio, & etiam quam contumelia: quia amicus est melior quam honor, & amari quam honorari, ut in VIII. Ethicor. (cap. vi. 11.) Philosophus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod species, & gravitas peccati magis attenditur ex fine quam ex materiali objecto: & ideo ratione finis sufuratio est gravior; quamvis detractor quandoque peiora dicat.

Ad secundum dicendum, quod fama est dispositio ad amicitiam, & 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.

Ad tertium dicendum, quod ille qui detrahbit fratri, intantum videtur detrahre legi, inquantum contemnit preceptum de dilectione proximi; contra quod directus agit qui amicitiam distrumpere nōitur. Unde hoc peccatum maxime contra Deum est: quia *Deus dilectio est*, ut dicitur I. Joann. iv. 16. & propter hoc dicitur Proverb. vi. 16. *Sex sunt, que odit Dominus, & septimum detestatur anima ejus: & hoc septimum ponit eum qui seminat inter fratres discordiam.*

## QUÆSTIO LXXV.

*de derisione,*

*in duos articulos divisa.*

Ad secundum dicendum, quod derisio: & circa hoc quaruntur duo.

Primo, utrum derisio sit peccatum speciale, distinctum ab aliis peccatis, quibus per verba nocuumentum proximo inferitur.

Secundo, utrum derisio sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 407  
*Utrum derisio sit speciale peccatum ab aliis premissis distinctum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod derisio non sit speciale peccatum, ab aliis premissis distinctum. Substantio enim videtur idem esse quod derisio. Sed substantio ad contumeliam videtur pertinere. Ergo derisio non videtur distingui a contumelia.

Præterea. Nullus irridetur nisi de aliquo turpi, ex quo homo erubescit. Hujusmodi autem sunt peccata; que si manifeste de aliquo dicuntur, pertinent ad contumeliam: si autem occulte, pertinent ad detractionem, sive furtionem. Ergo derisio non est vitium a premissis distinctum.

Præterea. Hujusmodi peccata distinguuntur secundum nocuumenta que proximo inferuntur. Sed per derisionem non inferuntur aliud nocuumentum proximo quam in honore, vel fama, vel detrimento amicitie. Ergo derisio non est peccatum distinctum a premissis.

Sed contra est quod derisio sit ludo, unde & *illuso* nominatur. Nullum autem premissorum ludo agitur, sed serio. Ergo derisio ab omnibus premissis differt.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (quest. lxxii. art. 2.) peccata verborum precipue pensanda sunt secundum intentionem profertentis: & ideo secundum diversa que quis intendit contra alium loquens, hujusmodi peccata distinguuntur.

Sicut autem aliquis conviciando intendit conviciati honorem deprimeri, & detrahendo diminueri famam, & sufurando 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 premissis peccatis.

Ad primum ergo dicendum, quod substantio, & serio conveniunt in fine, sed differunt in modo: quia irrisio fit ore, id est verbo, & cachinnis; substantio autem naso rugato, ut dicit Glossa (inter. August.) super illud Psal. 11. *Qui habitat in celis, iridebit eos.* Talis autem differentia non diversificat speciem. Utrumque tamen differt a contumelia, sicut erubescencia a dehonoratione: est enim erubescencia timor dehonorationis, sicut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. xvi.)

Ad secundum dicendum, quod de opere virtuoso aliquis apud alios & reverentiam meretur, & famam, & apud seipsum bona conscientie. *Se. To. Op. Tom. III.*

(a) *Vulgata deludet,*

scientia gloriam, secundum illud II. ad Corinth. 1. 12. *Gloria nostra hoc est, & similitudinem conscientie nostre.* Unde & converso de actu turpi, id est vitioso; apud alios quidem tollitur hominis honor, & fama; & ad hoc contumeliosus, & detractor turpia de alio dicunt: apud seipsum autem per turpia, que dicuntur, aliquis perdit conscientie gloriam per quandam confusionem, & erubescencia; & ad hoc turpia dicit derisor. Et sic patet quod derisor communicat eum predictis vitis in materia, differt autem in fine.

Ad tertium dicendum, quod securitas conscientie, & quies illius magnum bonum est, secundum illud Proverb. xv. 15. *Secura mens quasi iuge conviciatio.* Et ideo qui conscientiam alicuius inquietat, confundendo ipsum, aliquod speciale nocuumentum ei infert. Unde derisio est peccatum speciale.

## ARTICULUS II. 408

*Utrum derisio possit esse peccatum mortale.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod derisio non possit esse peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur caritati. Sed derisio non videtur contrariari caritati; agitur enim ludo quandoque inter amicos, unde & *delusio* nominatur. Ergo derisio non potest esse peccatum mortale.

Præterea. Derisio illa videtur esse maxima que fit in injuriam Dei. Sed non omnis derisio que vergit in injuriam Dei, est peccatum mortale; aliquo quicumque recidivaret in aliquod peccatum veniale, de quo penituit, peccaret mortaliter: dicit enim Isidorus (Lib. II. de sum. bono cap. xvi. in princ.) quod *irrisor est, & non penitens, qui ad hoc agit quod paniter.* Similiter etiam sequeretur quod omnis simulatio esset peccatum mortale: quia, sicut Gregorius dicit in Moral. (Lib. XXXI. cap. ix. ante med.) *per strablonem significatur simulationem, qui deridet equum, id est hominem iustum, & ascesorem, id est Deum.* Ergo derisio non est peccatum mortale.

Præterea. Contumelia, & detractio videntur esse graviora peccata quam derisio: quia majus est facere aliquid serio quam joco. Sed non omnis detractio, vel contumelia est peccatum mortale. Ergo multo minus derisio.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 11. 34. *Ipse (a) deridet irrisores.* Sed deridere Dei est eternaliter punire pro peccato mortali, ut patet per id quod dicitur in Psal. 11. 4. *Qui habitat in celis, iridebit eos.* Ergo derisio est peccatum mortale.

Respondetur dicendum, quod irrisio non fit nisi de aliquo malo, vel defectu. Malum au-

XXI

aliquam causam eam vendere velle, non est negotio, quamvis carius vendat. Potest enim hoc licite facere, vel quia in aliquo rem melioravit, vel quia pretium rei est mutuum secundum diversitatem loci, vel temporis, vel propter periculum, cui se exposuit, transferendo rem de loco ad locum, vel eam (a) ferri faciendo. Et secundum hoc nec emptio, nec venditio est injusta.

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 ordinatum ad lucrum terrenum, cuius clerici debent esse contemptores; tum etiam propter frequentiam negotiorum vitia, quia (b) dicitur: *exeruit negotiator à precatori laborum*, ut dicitur Eccli. xxvi. 28. Est & alia causa, quia negotiatio nimis implicat animum secularibus curis, & per consequens à spiritualibus retrahit: unde & Apostolus dicit II. ad Timoth. 13. 4. *Nemo militans Deo implicat se negotiis secularibus*. Licet tamen clericis uti prima commutationis specie, quæ ordinatur ad necessitatem vite, emendo, vel vendendo.

#### QUÆSTIO LXXVIII.

*De peccato usurae, quod committitur in mutuis, in quatuor articulis divisa.*

Deinde considerandum est de peccato usurae, quod committitur in mutuis; & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum sit peccatum accipere pecuniam in pretium pro pecunia mutuata, quod est accipere usuram.

Secundo, utrum liceat pro eodem quantumque 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 I. ¶ 17

*Utrum accipere usuram pro pecunia mutuata sit peccatum.*

III. dist. xxxvii. art. 6. & mal. quæst. xliii. art. 4. & quæst. 111. art. 19. & opusc.

Lxxiii. cap. xiv. & xv.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod accipere usuram pro pecunia mutuata

(a) Ita cum ead. Alcan. aliisque pluribus Nicolajus, & recentiores edit. Al. fieri. (b) Valgata: Difficiliter exiit negotiis à negligentia, & non

non sit peccatum. Nullus enim peccat ex hoc quod sequitur exemplum Christi. Sed Dominus de se ipso dicit Luc. xix. 23. *Ego veniens cum usuris exegissem illam*, scilicet pecuniam mutatam. Ergo non est peccatum accipere usuram pro mutuo pecuniam.

2. Præterea. Sicut dicitur in Psalm. xlviii. 8. *Ite Domini immaculata*, quia scilicet peccatum prohibet. Sed in lege divina conceditur aliqua usura, secundum illud Deut. xxiii.

19. *Non feneaberis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem; sed alieno; & quod plus est, etiam in præmium reprobis*. Et Deut. xxiii. 12. *Feneaberis gentibus multis, & ipse à nullo fenus accipies*. Ergo accipere usuram non est peccatum.

3. Præterea. In rebus humanis determinatur iustitia per leges civiles. Sed secundum eam conceditur usuras accipere. Ergo non videtur esse illicitum.

4. Præterea. Prætermittere consilia non obligat ad peccatum. Sed Luc. vi. Inter alia consilia ponitur: *Dare mutuum, tibi inde sperante*. Ergo accipere usuram non est peccatum.

5. Præterea. Pretium accipere pro eo quod quis facere non tenetur, non videtur esse secundum se peccatum. Sed non in quolibet casu tenetur pecuniam habens eam proximo mutuari. Ergo licet ei aliquando pro mutuo accipere pretium.

6. Præterea. Argentum monetatum, & 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 tradidit. Sed ille qui accipit mutuum, voluntarie tradit usuram. Ergo ille qui mutuat, licite potest accipere.

Sed contra est quod dicitur Exod. xxiii. 25. *Si pecuniam mutuum dederit populo meo pauperi, qui habitat tecum, non urgebis eam quasi exaltus, nec usuris opprimes*.

Respondendo dicendum, quod accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se injustum: quia venditur id quod non est; per quod manifeste inæqualitas constituitur, quæ iustitiam contrariatur.

Ad cuius evidentiam sciendum est quod quedam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio; sicut vinum consumimus, eo utendo ad potum, & triticum consumimus, eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei à re ipsa; sed cuiusque conceditur usus, ex hoc ipso con-

conceditur res, & propter hoc in talibus per mutuum transferitur dominium. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum, & vellet seorsum vendere usum vini, venderet eandem rem bis, vel venderet id quod non est: unde manifeste per iniquitatem peccaret. Et simili ratione iniquitatem committeret qui mutuat vinum, aut triticum; petens sibi dari duas recompensationes, unam quidem restitutionem æqualis rei, aliam vero pretium usus, quod usura dicitur.

Quædam vero sunt quorum 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 usus ad aliquod tempus; vel è converso cum quis concedit alicui usum domus, reservato sibi ejus dominio. Et propter hoc licite potest homo accipere pretium pro usu domus, & præter hoc petere domum accommodatam, sicut patet in conductione, & locatione domus.

Pecunia autem, secundum Philosophum in V. Ethic. (cap. v. à med.) & in I. Polit. (cap. v. & vi.) principaliter est inventa ad commutationes faciendas: & ita proprius, & principalis pecunie usus est ipsius consumptio, sive distractio, secundum quod in commutationes expenditur. Et propter hoc secundum se est illicitum pro usu pecunie mutuatæ accipere pretium, quod dicitur usura: & sicut alia iniuste acquisita tenetur homo restituere, ita pecuniam quam per usuram accipit.

Ad primum ergo dicendum, quod usura sibi metaphorice accipitur pro supererogatione bonorum spiritualium, quam exigit Deus, volens ut in bonis acceptis ab eo semper proficiamus; quod est ad utilitatem nostram, non ejus.

Ad secundum dicendum, quod Judæis prohibuit sibi accipere usuram à fratribus suis, scilicet Judæis: per quod datur intelligi, quod accipere usuram à quocumque homine est simpliciter malum: debemus enim omnem hominem habere quasi proximum, & fratrem, præcipue in statu Evangelii, ad quod omnes voluntur. Unde in Psalm. xlv. 5. absolute dicitur: *Qui pecuniam suam non dedit ad usuram*: & Zech. xviii. 8. *Qui usuram non accepit*. Quod autem ab extraneis usuram acciperent, non fuit eis concessum quasi licitum, sed permittum ad majus malum vitandum; ne scilicet à Judæis Deum colentibus usuras acciperent; propter avaritiam, cui dedit erant, ut habetur Isa. lvi. Quod autem in præmium promittitur, *Feneaberis gentibus multis*, &c. fenus ibi large accipitur pro mutuo; sicut & Eccli. xxix. dicitur: *Multis non causa nequitiæ non feneatari sunt*, id est non mutaverunt. Promittitur ergo in præmium Judæis abundantia divi-

tarum, ex qua contingit quod aliis mutuarè possint.

Ad tertium dicendum quod leges humane dimittunt aliqua peccata impunita, propter conditiones hominum imperfectorum; in quibus multæ utilitates impediuntur, si omnia peccata districte prohiberentur poenis adhibitis. Et ideo usuras lex humana concessit, non quasi existimans eas esse secundum justitiam, sed ne impediuntur utilitates multorum. Unde in ipso Jure civili (Lib. II. Constit. tit. 4. de usufructu §. Constituitur) dicitur, quod res quæ usu consumantur, nec ratione naturali, neque civili recipiunt usufructum: & quod Senatus non fecit earum rerum usufructum (nec enim poterat) sed quasi usufructum constituit, concedens scilicet usuras. Et Philosophus naturalis ratione ductus dicit in I. Polit. (cap. vii. parum ante med.) quod usurarum acquisitio pecuniarum est maxime præter naturam.

Ad quartum dicendum, quod dare mutuum non semper operetur homo; & ideo quantum ad hoc ponitur inter consilia. Sed quod homo lucrum de mutuo non quaerat, hoc cadit sub ratione præcepti. Potest tamen dici consilium per comparisonem ad dicta Pharisæorum, qui putabant usuram aliquam esse licitam; sicut & dilectio inimicorum est consilium. Vel loquitur ibi non de spe usurarum lucri, sed de spe quæ ponitur in homine: non enim debemus mutuum dare, vel quodcumque bonum facere propter spem hominis, sed propter spem Dei.

Ad quintum dicendum, quod ille qui mutuarè non tenetur, recompensationem potest accipere ejus quod fecit; sed non amplius debet exigere. Recompensatur autem sibi secundum æqualitatem justitiam, si tantum ei reddatur, quantum mutavit. Unde si amplius exigit pro usufructu rei, quæ alium usum non habet nisi consumptionem substantiam, exigit pretium ejus quod non est; & ita est injusta exactio.

Ad sextum dicendum, quod usus principalis vasorum argenteorum non est ipsa eorum consumptio; & ideo usus eorum potest vendi licite, servato dominio rei. Usus autem principalis pecunie argenteæ est distractio pecunie in commutationes: unde non licet ejus usum vendere cum hoc quod aliquis velit ejus restitutionem quod mutuo dedit. Sciendum tamen, quod secundarius usus argenteorum vasorum potest esse commutatio; & talem usum eorum non licet vendere. Et similiter potest esse aliquis secundarius usus pecunie argenteæ; ut puta si quis concederet pecuniam signatam ad ostensionem, vel ad ponendum loco pignoris; & talem usum pecunie licite homo vendere potest.

Ad septimum dicendum, quod ille qui dat usuram, non simpliciter voluntarie dat, sed cum quadam necessitate, in quantum indiget accipere pecuniam mutuo, quam ille qui habet, non vult sine usura mutare.

## ARTICULUS II. 418

Utrum liceat pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expectare.

Mal. quæst. XLII. art. 4. ad 10. & opus XLII. quæst. 111. & 114. & opus LXXIII. cap. 111. & 112.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expectare. Unusquisque enim licite potest suam indemnitati consulere. Sed quandoque damnum aliquis patitur ex hoc quod pecuniam mutuat. Ergo licitum est ei (sua pecuniam mutuata) aliquid aliud pro damno expectare, vel etiam exigere.

2. Præterea. Unusquisque tenetur ex quodam debito honestatis aliquid recompensare ei qui sibi gratiam fecit, ut dicitur in V. Ethic. (cap. v. paulo a princ.) Sed ille qui alicui in necessitate conficitur pecuniam mutuat, gratiam facit, unde & 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 mutuat, in obligationem deducat aliquam recompensationem.

3. Præterea. Sicut est quoddam munus a manu, ita etiam est quoddam munus a lingua, & ab obsequio, ut dicit Glossa (Interl.) It. xxxii. 15. Beatus qui exciuit manus suas ab omni munere. Sed licet accipere servitium, vel etiam laudem ab eo cui quis pecuniam mutavit. Ergo pari ratione licet quodecumque aliud munus accipere.

4. Præterea. Eadem videtur esse comparatio dati ad datum, & mutui ad mutuum. Sed licet pecuniam accipere pro alia pecunia data. Ergo licet accipere pro alia pecunia mutuata.

5. Præterea. Magis a se pecuniam alienat qui eam mutando dominium transfert, quam qui eam mercatori, vel artifice committit. Sed licet lucrum accipere de pecunia commissa mercatori, vel artifice. Ergo licet etiam lucrum accipere de pecunia mutuata.

6. Præterea. Pro pecunia mutuata potest homo pignus accipere, cuius usus potest pretio aliquo vendi, sicut cum impignoratur ager,

[6] Ita cum eod. Camer. Rom. Paris. aliisque editi passim. Cod. Acan. expectare.

vel domus, quæ inhabitatur. Ergo licet aliquid 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 dimittit in quibus casibus videtur aliqua recompensatio fieri quasi pro mutuo pecunie. Hoc autem non manifeste apparet illicitum. Ergo videtur licitum esse aliquod commodum de pecunia mutuata (a) expectare, vel etiam exigere.

Sed contra est quod Ezech. xvi. 17. dicitur inter alia quæ ad iram iustum requiruntur: Si usuram, & superabundantiam non acciperis.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in IV. Ethic. (cap. x. princ.) omne illud pro pecunia habetur cuius pretium potest pecunia mensurari. Ex ideo sicut si aliquis pro pecunia mutuata, vel quacumque alia re quæ ipso usu consumitur, pecuniam accipit ex pacto tacito, vel expresso, peccat contra iustitiam: ut dictum est (art. præc.) ita etiam quicquid ex pacto tacito, vel expresso quodecumque aliud accipit, 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 aliquid donum gratis accipere: nec peioris conditionis effectus per hoc quod mutavit.

Recompensationem vero eorum quæ pecunia non mensurantur, licet pro mutuo exigere, puta benevolentiam, & amorem eius qui mutavit, vel aliquid huiusmodi.

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 pecunie, sed damnum vitare, & potest esse quod accipiens mutuum majus damnum evitet quam datus incurrit: unde accipiens mutuum, cum sua utilitate damnum alterius reconpenfat. 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, & potest impediri multipliciter ab habendo.

Ad secundum dicendum, quod recompensatio alicuius beneficii dupliciter fieri potest. Uno quidem modo ex debito iustitiæ, ad quod aliquis ex certo pacto obligari potest: & hoc debitum attenditur secundum quant-

titatem beneficii quod quis accipit. Ex ideo ille qui accipit mutuum pecunie, vel cuiuscumque similis rei, cuius usus est ejus 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 amicitie; in quo magis consideratur affectus, ex quo aliquis beneficium contulit, quam etiam quantitas ejus quod fecit: & tali debito non competit civilis obligatio, per quam inducitur quædam necessitas, ut non spontanea recompensatio fiat.

Ad tertium dicendum, quod si aliquis ex pecunia mutuata expectet, vel exigit, quasi per obligationem pacti taciti, vel expressi, recompensationem muneris ab obsequio, vel a lingua, perinde est ac si expectaret, vel exigeret munus a manu: quia utrumque pecunia æstimari potest, ut patet in his qui locant operas suas, quas manu, vel lingua exercent. Si vero munus ab obsequio, vel a lingua non quasi ex obligatione (a) rei exhibetur, sed ex benevolentia, quæ sub æstimationem pecunie non cadit, licet hoc accipere, & exigere, & expectare.

Ad quartum dicendum, quod pecunia non potest vendi pro pecunia ampliori quam sit quantitas pecunie mutuata, quæ restituenda est. Nec ibi aliquid est exigendum, aut expectandum, nisi benevolentia affectus, qui sub æstimationem pecunie non cadit: ex quo potest procedere spontanea mutatio. Repugnat autem ei obligatio ad mutuum faciendum in posterum: quia etiam talis obligatio pecunia æstimari potest. Ex ideo licet simul mutuanti unum aliquid aliud mutuum recipere, non autem licet cum obligare ad mutuum in posterum faciendum.

Ad quintum dicendum, quod ille qui mutuat pecuniam, transfert dominium pecunie in eum cui mutuat: unde ille cui pecunia mutatur, sub suo periculo tenet eam; & tenetur eam restituere integrè: unde non debet amplius exigere ille qui mutavit. Sed ille qui committit pecuniam suam vel mercatori, vel artifice per modum societatis cuiusdam, non transfert dominium pecunie suæ in illum, sed remanet ejus; ita quod eum periculo ipsius mercator de ea negotiatur, vel artifice operatur: & ideo sic licite potest partem lucri inde provenientis expectare, tantam de re sua.

Ad sextum dicendum, quod si quis pro pecunia sibi mutuata obliget rem aliquam cuius usus pretio æstimari potest, debet usum illius rei ille qui mutavit, computare in resti-

tuitionem ejus 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 accommodato.

Ad septimum dicendum, quod si aliquis carius vendere res suas quam sit iustum pretium, ut de pecunia solvenda emptorem expectet, manifeste usura committitur: quia huiusmodi expectatio pretii solvendi habet rationem mutui. Unde quicquid ultra iustum pretium 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 res tradi, vel peccatum usuræ: quia etiam ista anticipatio solutionis pecunie habet mutui rationem, cuius quoddam pretium est quod diminuitur de iusto pretio rei emptæ. Si vero aliquis de iusto pretio vult diminuisse, ut pecuniam prius habeat, non peccat peccato usuræ.

## ARTICULUS III. 419

Utrum quicquid de pecunia usuraria quis lucratus fuerit, reddere teneatur.

Quodl. 111. art. 19. & opus LXXII.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quicquid de pecunia usuraria aliquis lucratus fuerit, reddere teneatur. Dicit enim Apostolus ad Rom. xi. 16. Si radix sancta, & rami. Ergo eadem ratione, si radix infesta, & rami. Sed radix fuit usuraria. Ergo quicquid ex ea acquisitum est, est usurarium. Ergo tenetur ad restitutionem illius.

2. Præterea. Sicut extra, de usuris, in illa Decretali, Cum tu, sicut asseris, dicitur, possitimes, que de usuris sunt comparate, debent vendi, & insarum pretis his a quibus sunt extorta, restitui. Ergo eadem ratione quicquid aliud ex pecunia usuraria acquiritur, debet restitui.

3. Præterea. Illud quod aliquis emit de pecunia usuraria, debetur sibi ratione pecunie quam dedit. Non ergo habet majus jus in re quam acquisivit, quam in pecunia quam dedit. Sed pecuniam usurariam tenebatur restituere. Ergo & illud quod ex ea acquirit, tenetur restituere.

Sed contra. Quilibet potest licite tenere id quod legitime acquisivit. Sed id quod acquiritur per pecuniam usurariam, interdum le-

(a) Ita mss. & editi libri communiter, licet Theologi dubitent an legendum sit ei: & infra codices manus habent verba, & exigere, & expectare; quæ prædicti Theologi suspicantur adjecta.

legitime acquiritur. Ergo licite potest teneri.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huj. quæst.), res quedam sunt quarum usus est ipsa earum rerum consumptio, quæ non habent usum fructum secundum jura Lib. II. Inst. tit. 4. de usufructu §. *Constitutio*. Et ideo si talia facerent per usum fructum extorta (puta denarii, triticum, vitium, aut aliquid hujusmodi) non teneatur homo ad restituendum nisi ad quod accepit, quia id quod de tali re est acquiritur, non est fructus hujusmodi rei, sed humane industria: nisi forte per detentionem talis rei alter sit damnificatus amittendo aliquid de bonis suis: tunc enim teneatur ad recompensationem damni.

Quædam vero res sunt quarum usus non est earum consumptio; & talia habent usum fructum; sicut domus, & ager, & alia hujusmodi. Et ideo si quis domum alterius, vel agrum per usum fructum extorsit, non solum teneatur restituere domum, vel agrum, sed etiam fructus inde perceptos: quia sunt fructus rerum quarum alius est dominus & ideo ei debentur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio non solum habet rationem materiz, sicut pecunia usuraria; sed habet etiam aliquam rationem cause activæ, in quantum administrat nutrimentum: & ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod possessiones quæ de usuris sunt comparatæ, non sunt eorum quarum sunt usus, sed illorum qui eas emerunt; sunt tamen obligatæ illis à quibus fuerunt usurae acceptæ, sicut & alia bona usuraria. Et ideo non præcipitur quod assignentur illæ possessiones his à quibus fuerunt acceptæ usurae, quia forte plus valent quam usurae quas dederunt; sed præcipitur quod vendantur possessiones, & earum pretia restituantur, scilicet secundum quantitatem usurae acceptæ.

Ad tertium dicendum, quod illud quod acquiritur de pecunia usuraria, debetur quidem acipienti, non propter pecuniam usurariam datam, sicut propter causam instrumentalem, sed propter causam principalem: & ideo plus juris habet in re acquisita de pecunia usuraria quam in ipsa pecunia usuria.

## ARTICULUS IV. 420

Utrum liceat pecuniam accipere mutuo sub usura.

III. dist. xxxviii. art. 6. ad 6. & mal. quæst. xlii. art. 4. ad 17. & 19. & oppos. xxxi. quæst. 111. fin. & oppos. lxxxi. cap. xvi. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non liceat pecuniam accipere mutuo sub usura. Dicit enim Apostolus Rom. 1. 32. quod *digni sunt morte, non solum qui faciunt peccata, sed etiam qui consentiunt faciendis peccatis*, sed ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, consentit usurario in suo peccato, & præbet ei occasionem peccandi. Ergo etiam ipse peccat.

2. Præterea. Pro nullo commodo temporali debet aliquis alteri quamcumque occasionem præbere peccandi: hoc enim pertinet rationem scandalii activi, quod semper est peccatum, ut supra dictum est (quæst. xlii. art. 2.) 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 omnino videtur esse illicitum; sicut illicitum esset deponere gladium apud foriosum, vel virginem committere luxurioso, seu chum guloso. Ergo neque licitum est accipere mutuum ab usurario.

Sed contra. Ille qui injuriam patitur, non peccat, secundum Philosophum in V. Ethicor. (cap. xi. a med.) unde iustitia non est media inter duo vitia, ut ibidem dicitur (cap. vi. cir. princ.) 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; ut tamen peccato alterius ad bonum, licitum est: quia & Deus utitur omnibus peccatis ad aliquid bonum, ut dicitur in Enchirid. (Augusti. cap. xi.) Et ideo Augustinus (ep. xlviii. al. cliv. parum a princ.) Publicolæ quærenti, utrum liceret uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, in quo manifeste peccat, eis divinam reverentiam adhibens, respondet, quod *quod utitur fide illius qui per falsos deos jurat, non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se sociat, quo per dementia juravit, sed pacto ejus bonum, quo fidei servavit. Si tamen induceret eum ad jurandum per falsos deos, peccaret.*

Ira

## ARTICULUS I. 421

Utrum declinare à malo, & facere bonum sint partes iustitiæ.

Psal. xxxiii. & Psal. xxxv.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod declinare à malo, & facere bonum, non sint partes iustitiæ. Ad quamlibet enim virtutem pertinet facere bonum opus, & malum vitare. Sed partes non excedunt totum. Ergo declinare à malo, & facere bonum, non debent poni partes iustitiæ, quæ est quedam virtus specialis.

2. Præterea. Super illud Psalm. xxxiii. *Diverte à malo, & fac bonum*, dicit Glossa (ord. Cassiod.) „ Illud vitat culpam, (scilicet „ divertere à malo) hoc meretur vitam, & „ palmam, scilicet facere bonum. Sed quælibet pars virtutis meretur palmam, & vitam. Ergo declinare à malo non est pars iustitiæ.

3. Præterea. Quæcumque ita se habent quod unum includit id alio, non distinguuntur ab invicem, sicut partes aliquos totius. Sed declinare à malo includitur in hoc quod est facere bonum: nullus enim simul facit bonum, & malum. Ergo declinare à malo, & facere bonum, non sunt partes iustitiæ.

Sed contra est quod Augustinus in Libro de correptione & gratia (cap. 1. cir. med.) ponit ad iustitiam legis pertinere *declinare à malo, & facere bonum.*

Respondeo dicendum, quod si loquamur de bono, & malo in communi, facere bonum, & vitare malum pertinet ad omnem virtutem; & secundum hoc non possunt poni partes iustitiæ, nisi forte iustitia accipiat, 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: & secundum hoc ad iustitiam specialem pertinet facere bonum sub ratione debiti in comparatione ad proximum, & vitare malum oppositum, scilicet quod est nocivum proximo. Ad iustitiam vero generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem, & ad Deum, & 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

Za ad

Ita enim in proposito dicendum est, quod nullo modo licet inducere aliquem ad mutuum sub usuris; licet tamen ab eo qui hoc paratus est facere, & usuras exerceat, 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 peccant diripiendo, ad hoc quod non occidatur, exemplo decem virorum qui dixerunt ad Imael: *Noli occidere nos, quia thaurus habemus in agro*, ut dicitur Hier. xl. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, non consentit in peccatum usurarii, sed utitur eo; nec placet ei usurarium acceptio, sed mutatio, quæ est bona.

Ad secundum dicendum, quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, non dat occasionem usurario usuras accipiendi; sed mutandi. Ipse autem usurarius sumit occasionem peccandi ex malitia cordis sui. Unde scandalum passivum ex parte sua est, non autem activum ex parte preteritis mutuum. Nec tamen propter hujusmodi scandalum passivum debet alius à mutuo petendo desistere, si indiget: quia hujusmodi passivum scandalum non provenit ex infirmitate, vel ignorantia, sed ex malitia.

Ad tertium dicendum, quod si quis committeret pecuniam suam usurario non habenti alias unde usuras exerceat, vel hac intentione committeret, ut inde copiosius per usuram lucraretur, daret materiam (a) peccandi: unde & ipse esset particeps culpæ. Si autem aliquis usurario alias habenti unde usuras exerceat, pecuniam suam committat, ut tutius servetur, non peccat, sed utitur hominis peccatore ad bonum.

## QUÆSTIO LXXIX.

De partibus integralibus iustitiæ, quæ sunt facere bonum, & declinare à malo,

in quatuor articulis divisæ.

Deinde considerandum est de partibus quæ sunt integralibus iustitiæ, quæ sunt bonum facere, & à malo declinare, & de vitis oppositis.

Circa quod queruntur quatuor.

Primo, utrum duo prædicta sint partes iustitiæ.

Secundo, utrum transgressio sit speciale peccatum.

Tertio, utrum omisio sit speciale peccatum.

Quarto de comparatione omisiois ad transgressionem.

S. Th. Op. Tom. III.

(a) Ita inf. & editi passim, Cod. Alcan. peccanti.

legitime acquiritur. Ergo licite potest teneri.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huj. quæst.) res quedam sunt quarum usus est ipsa earum rerum consumptio, quæ non habent usum fructum secundum jura Lib. II. Inst. tit. 4. de usufructu §. *Constitutio*. Et ideo si talia facerent per usum fructum extorta (puta denarii, triticum, vitium, aut aliquid hujusmodi) non teneatur homo ad restituendum nisi ad quod accepit, quia id quod de tali re est acquiritur, non est fructus hujusmodi rei, sed humane industria: nisi forte per detentionem talis rei alter sit damnificatus amittendo aliquid de bonis suis: tunc enim teneatur ad recompensationem nocimenti.

Quædam vero res sunt quarum usus non est earum consumptio; & talia habent usum fructum; sicut domus, & ager, & alia hujusmodi. Et ideo si quis domum alterius, vel agrum per usum fructum extorsisset, non solum teneatur restituere domum, vel agrum, sed etiam fructus inde perceptos: quia sunt fructus rerum quarum alius est dominus & ideo ei debentur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio non solum habet rationem materiz, sicut pecunia usuraria; sed habet etiam aliquam rationem cause activæ, in quantum administrat nutrimentum: & ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod possessiones quæ de usuris sunt comparatæ, non sunt eorum quarum sunt usus, sed illorum qui eas emerunt; sunt tamen obligatæ illis à quibus fuerunt usurae acceptæ, sicut & alia bona usuraria. Et ideo non præcipitur quod assignentur illæ possessiones his à quibus fuerunt acceptæ usurae, quia forte plus valent quam usurae quas dederunt; sed præcipitur quod vendantur possessiones, & earum pretia restituantur, scilicet secundum quantitatem usurae acceptæ.

Ad tertium dicendum, quod illud quod acquiritur de pecunia usuraria, debetur quidem acquiritenti, non propter pecuniam usurariam datam, sicut propter causam instrumentalem, sed propter causam principalem: & ideo plus juris habet in re acquisita de pecunia usuraria quam in ipsa pecunia usuria.

## ARTICULUS IV. 420

Utrum liceat pecuniam accipere mutuo sub usura.

III. dist. xxxviii. art. 6. ad 6. & mal. quæst. xlii. art. 4. ad 17. & 19. & oppos. xxxi. quæst. 111. fin. & oppos. lxxxi. cap. xvi. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non liceat pecuniam accipere mutuo sub usura. Dicit enim Apostolus Rom. 1. 32. quod *digni sunt morte, non solum qui faciunt peccata, sed etiam qui consentiunt faciendis peccatis*, sed ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, consentit usurario in suo peccato, & præbet ei occasionem peccandi. Ergo etiam ipse peccat.

2. Præterea. Pro nullo commodo temporalis debet aliquis alteri quamcumque occasionem præbere peccandi: hoc enim pertinet rationem scandalii activi, quod semper est peccatum, ut supra dictum est (quæst. xlii. art. 2.) Sed ille qui petit mutuum ab usurario, expresse dat ei occasionem peccandi. Ergo pro nullo commodo temporalis excusatur.

3. Præterea. Non minor videtur esse necessitas quandoque deponendi pecuniam suam apud usurarium quam mutuum accipiendi ab ipso. Sed deponere pecuniam apud usurarium omnino videtur esse illicitum; sicut illicitum esset deponere gladium apud forosum, vel virginem committere luxurioso, seu chum guloso. Ergo neque licitum est accipere mutuum ab usurario.

Sed contra. Ille qui injuriam patitur, non peccat, secundum Philosophum in V. Ethicor. (cap. xi. a med.) unde iustitia non est media inter duo vitia, ut ibidem dicitur (cap. vi. cir. princ.) 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; ut tamen peccato alterius ad bonum, licitum est: quia & Deus utitur omnibus peccatis ad aliquid bonum, ut dicitur in Enchirid. (Augusti. cap. xi.) Et ideo Augustinus (ep. xlviii. al. cliv. parum a princ.) Publicolæ quærenti, utrum liceret uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, in quo manifeste peccat, eis divinam reverentiam adhibens, respondet, quod *quod utitur fide illius qui per falsos deos jurat, non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se sociat, quo per dementia juravit, sed pacto ejus bonum, quo fidei servavit. Si tamen induceret eum ad jurandum per falsos deos, peccaret.*

Ira

## ARTICULUS I. 421

Utrum declinare à malo, & facere bonum sint partes justitiæ.

Psal. xxxiii. & Psal. xxxv.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod declinare à malo, & facere bonum, non sint partes justitiæ. Ad quamlibet enim virtutem pertinet facere bonum opus, & malum vitare. Sed partes non excedunt totum. Ergo declinare à malo, & facere bonum, non debent poni partes justitiæ, quæ est quedam virtus specialis.

2. Præterea. Super illud Psalm. xxxiii. *Diverte à malo, & fac bonum*, dicit Glossa (ord. Cassiod.) „ Illud vitat culpam, (scilicet „ divertere à malo) hoc meretur vitam, & „ palmam, „ scilicet facere bonum. Sed quælibet pars virtutis meretur palmam, & vitam. Ergo declinare à malo non est pars justitiæ.

3. Præterea. Quæcumque ita se habent quod unum includit id alio, non distinguuntur ab invicem, sicut partes aliquos totius. Sed declinare à malo includitur in hoc quod est facere bonum: nullus enim simul facit bonum, & malum. Ergo declinare à malo, & facere bonum, non sunt partes justitiæ.

Sed contra est quod Augustinus in Libro de correptione & gratia (cap. 1. cir. med.) ponit ad justitiam legis pertinere *declinare à malo, & facere bonum.*

Respondeo dicendum, quod si loquamur de bono, & malo in communi, facere bonum, & vitare malum pertinet ad omnem virtutem; & secundum hoc non possunt poni partes justitiæ, nisi forte justitia accipiatur, prout est omnis virtus: quamvis etiam justitia hoc modo accepta respiciat quandam rationem boni specialem, prout scilicet est debitum in ordine ad legem divinam, vel humanam.

Sed justitia, secundum quod est specialis virtus, respicit bonum sub ratione debiti ad proximum: & secundum hoc ad justitiam specialem pertinet facere bonum sub ratione debiti in comparatione ad proximum, & vitare malum oppositum, scilicet quod est nocivum proximo. Ad justitiam vero generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem, & ad Deum, & vitare malum oppositum. Dicuntur autem hæc duo partes justitiæ generalis, vel specialis, quasi integrales: quia utrumque eorum requiritur ad perfectum actum justitiæ. Ad justitiam enim pertinet æqualitatem constituere in his quæ sunt

Za ad

Ita enim in proposito dicendum est, quod nullo modo licet inducere aliquem ad mutuum sub usuris; licet tamen ab eo qui hoc paratus est facere, & usuras exerceat, 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 peccant diripiendo, ad hoc quod non occidatur, exemplo decem virorum qui dixerunt ad Ismael: *Noli occidere nos, quia thaurus habemus in agro*, ut dicitur Hier. xl. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, non consentit in peccatum usurarii, sed utitur eo; nec placet ei usurarium acceptio, sed mutuatio, quæ est bona.

Ad secundum dicendum, quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, non dat occasionem usurario usuras accipiendi; sed mutvandi. Ipse autem usurarius sumit occasionem peccandi ex malitia cordis sui. Unde scandalum passivum ex parte sua est, non autem activum ex parte preteritis mutuum. Nec tamen propter hujusmodi scandalum passivum debet alius à mutuo petendo desistere, si indiget: quia hujusmodi passivum scandalum non provenit ex infirmitate, vel ignorantia, sed ex malitia.

Ad tertium dicendum, quod si quis committeret pecuniam suam usurario non habenti alias unde usuras exerceat, vel hac intentione committeret, ut inde copiosius per usuram lucraretur, daret materiam (a) peccandi: unde & ipse esset particeps culpæ. Si autem aliquis usurario alias habenti unde usuras exerceat, pecuniam suam committat, ut tutius servetur, non peccat, sed utitur hominis peccatore ad bonum.

## QUÆSTIO LXXIX.

De partibus integralibus justitiæ, quæ sunt facere bonum, & declinare à malo,

in quatuor articulis divisæ.

Deinde considerandum est de partibus quæ sunt integralibus justitiæ, quæ sunt bonum facere, & à malo declinare, & de vitis oppositis.

Circa quod queruntur quatuor.

Primo, utrum duo prædicta sint partes justitiæ.

Secundo, utrum transgressio sit speciale peccatum.

Tertio, utrum omisio sit speciale peccatum.

Quarto de comparatione omisiois ad transgressionem.

S. Th. Op. Tom. III.

(a) Ita inf. & editi passim, Cod. Alcan. peccanti.

tur, prout scilicet aliquis recompensat alicui secundum ea quæ fecit: quandoque quidem in bonis; & sic adiungitur iustitiæ gratia, in qua, ut Tullius dicit (ibid.) amicitiam, & officium alterius memoria, & alterius remunerandi voluntas continetur: quandoque autem in malis; & sic adiungitur iustitiæ vindicta, per quam, ut Tullius dicit (ibid.) vii, aut injuria, & exitio quicquid (a) obsecrum est, defendendo, aut viscosando propulsatur.

Aliud vero debitum est necessarium, si- cut conferens ad maiorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest: quod quidem debitum attendit liberalitas, & affibi- litas, sive amicitia, aut alia huiusmodi, quæ Tullius prætermitit in prædicta enumeratione, quia parum habent de ratione debiti.

Ad primum ergo dicendum, quod vin- dicta quæ sit auctoritate publicæ potestatis, secundum legem iustitiæ, pertinet ad iudi- ciam commutativam; sed vindicta quam quis facit proprio motu, non tamen con- tra legem; vel quam quis à iudice requi- rit, pertinet ad virtutem iustitiæ adju- ctam.

Ad secundum dicendum, quod Macro- bius videtur attendisse ad duas partes inte- grales iustitiæ, scilicet decipiæ & malo, ad quod pertinet innocentia, & facere bonum, ad quod pertinet iustitia; quorum duo videntur pertinere ad æquales, scilicet amicitia in exteriori convinctu, & concordia interiori; duo vero ad superiores, scilicet pietas ad paren- tes, & religio ad Deum; duo vero ad infe- riores, scilicet affectus, in quantum placent bona eorum, & humanitas, per quam subveni- tur eorum defectibus. Dicit enim Isidorus in Lib. X. Etymol. (ad lit. H.) quod huma- nus dicitur aliquis, quod habet circa homi- nem amorem, & misericordiam affectum; unde hu- manitas dicta est, quæ nos invicem tuamur. Et secundum hoc amicitia sumitur, prout ordinat exteriorem convinctum, sicut de ea Philosophus tractat in IV. Ethic. (cap. vi.) Potest etiam amicitia sumi, secundum quod proprie respicit affectum, prout determinat à Philosopho in VIII. & IX. Ethic. & sic ad amicitiam pertinent tria, scilicet bene- volentia, quæ hic (b) dicitur affectus, & con- cordia, & beneficentia, quæ hic vocatur hu- manitas. Hæc autem Tullius prætermisit, quia parum habent de ratione debiti, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod obedientia in-

cluditur in observantia, quam Tullius ponit: nam præcellentibus personis debetur, & re- verentia honoris, & obedientia. Fides autem, per quam sunt dicta, includitur in verita- te quantum ad observantiam promissorum. Veritas autem in plus le habet, ut infra pate- bit (quæst. cix. art. 1. & 2.). Disciplina autem non debetur ex debito necessitatis: quia in- feriori non est aliquis obligatus, in quantum est inferior; potest tamen aliquis superior obli- gari, ut inferioribus providet, secundum Il- lud Matth. xx. v. 45. Fidelis servus, & pæ- dens, quem constituit dominus super familiam suam: & ideo à Tullio prætermittitur. Po- test autem contineri sub humanitate, quam Macrobius ponit; equitas vero sub epikeia, vel amicitia.

Ad quartum dicendum, quod in illa enu- meratione ponuntur quedam pertinentia ad particularem iustitiæ; quedam autem ad lega- lem: ad particularem quidem bona commu- tativa; de qua dicit, quod est habitus in com- mutationibus æqualitatem custodiens: ad lega- lem autem iustitiæ, quantum ad ea quæ communiter sunt observanda, ponitur legi- positivus; quæ, ut ipse dicit, est scientia com- mutationum pollicitarum ad communitatem relatarum. Quantum vero ad ea quæ quan- doque particulariter agenda occurrunt, præter communes leges, ponitur eugumoloyæ, quasi bona volunt, quæ est in talibus directiva, ut su- pra habitum est (quæst. li. art. 4.) in tracta- tu de prudentia: & ideo dicit de ea, quod est voluntaria iustificatio, quia scilicet ex pro- prio arbitrio, id quod iustum est, homo se- cundum eam servat, non secundum legem scriptam. Attribuuntur autem hæc duo pruden- tiæ secundum (c) directionem, iustitiæ ve- ro secundum executionem. Eufheia vero di- citur, quasi bonus cultus, unde est idem quod religio: ideo de ea dicit, quod est scientia Dei famularum: & loquitur secundum modum quo Socrates dicebat, omnes virtutes esse scientias. Et ad idem reducitur sanctitas, ut postea dicitur (quæst. seq. art. 8.). Eucharistia autem est idem quod bona gratia, quam Tullius ponit, sicut & vindictivam. Benig- nitas autem videtur esse idem cum affectu, quæ ponit Macrobius. Unde & Isidorus di- cit in Lib. X. Etymol. (ad lit. B.) quod be- nignitas est vis sponte ad bene faciendum parata, & dulcis aliquid. Et ipse Andronicus dicit, quod benignitas est habitus voluntarie bene- factivus. Liberalitas autem videtur ad huma- nitatem pertinere.

Ad

(a) Ita cum codicibus editi veteres, & Garcei. Nicolajus, & edit. Patav. obfuturum.  
(b) Ita inf. & edit. post. Al. peperam dicuntur.  
(c) Ita inf. & editi libri castigati. Al. directionem iustitiæ, non secundum executionem.

Ad quintum dicendum, quod epikeia non adiungitur iustitiæ particulari, sed legali; & videtur esse idem cum ea quæ dicta est eugumoloyæ. (a)

QUÆSTIO LXXXI.

De religione.

in octo articulis divisa.

Deinde considerandum est de singulis par- tibus prædictarum virtutum, quantum ad præsentem intentionem pertinet: & primo considerandum est de religione; secun- do de pietate; tertio de observantia; quarto de gratia; quinto de vindicta; sexto de veritate; septimo de amicitia; octavo de li- beralitate; nono de epikeia. De aliis autem hic enumeratis supra dictum est; partim in tractatu de caritate, scilicet de concordia; & aliis huiusmodi; & partim in hoc tractatu de iustitiâ, sicut de bona commutatione, & innocentia. De legispositiva autem in tractatu de prudentia.

Circa religionem vero tria consideranda oc- currunt.

Primo quidem de ipsa religione secundum se. Secundo de actibus eius. Tertio de vitiis oppositis.

Circa primum quaruntur 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 I. 426

Utrum religio ordinet hominem solum ad Deum.

Inf. quæst. LXXXIV. art. 1. ad 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod religio non ordinet hominem solum ad Deum. Dicitur enim Jac. 1. 27. Religio mun-

da, & immaculata apud Deum, & Patrum hoc est, visitare pupillos, & viduas in tribula- tione eorum, & immaculatum se custodire ab hoc seculo. Sed visitare viduas, & pupillos dicitur secundum ordinem ad proximum: quod autem dicit, immaculatum se custodire ab hoc seculo, 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 (cap. 1. à med.) quod quia laici lo- quenti consuetudine non imperitiorum tantum, verum etiam de Christianorum, cognationibus huma- nitatis, atque affinitatibus, & quibuscumque ne- cessitudinibus dicitur exhibenda religio, non eo vocabulo citatur ambiguum, cum de cultu Di- vinitatis veritatur questio; ut fidenter dicere vo- leamus, religionem non esse nisi cultum Dei. Ergo religio dicitur non solum in ordine ad Deum, sed etiam in ordine ad propinquos.

3. Præterea. Ad religionem videtur latius pertinere; latius enim interpretatur servitus, ut Augustinus dicit in X. de civ. Dei (cap. 1. ad fin.) Servire autem non solum debemus Deo, sed etiam proximis; secundum illud Galat. v. 13. Per caritatem spiritus servite ad invicem. Ergo religio importat ordinem etiam ad proximum.

4. Præterea. Ad religionem pertinet cul- tus. Sed homo dicitur non solum colere Deum, sed etiam proximum, secundum illud Catonis, Cole parentes. Ergo etiam religio non ordi- nat ad proximum, & non solum ad Deum.

5. Præterea. Omnes in statu salutis exis- tentes Deo sunt subiecti. Non autem dicitur religiosi omnes qui sunt in statu salutis, sed solum illi qui quibusdam votis, & obser- vantis, & ad obediendum aliquibus homini- bus se adstringunt. Ergo religio non videtur importare ordinem subiectionis hominis ad Deum.

Sed contra est quod Tullius dicit II. Rhet. (sc. de invent. aliquant. ante fin.) quod (b) re- ligio est virtus, quæ superioris cuiusdam nature, quam divinam vocant, ceremoniam, cultumque affert.

Respondeo dicendum, quod, sicut Isido- rus dicit in Lib. X. Etymol. (ad lit. R) Re- ligiosus, ut ait Cicero, (c) à relectione appellatus est, qui retrahat, & tamquam religit ea quæ ad cultum divinum pertinent: & sic religio vi- detur dicta à relegendo ea quæ sunt divini cul-

(a) Hic Nicolajus in textu addit sequentia; quia ista prudenter determinat quid expedit magis; illa moderamen adhibet quale agnoscit expedire, ut quæst. cxx. patet. (b) Ita ex Tullio recentis editiones cum Nicolajus, qui habet cultum ceremoniamque. Antiquæ editiones cum Rom. religio est quadam tuitio nature; quam divinam vocant, quæ cultum, vel ceremoniam affert. Cod. Alcan. religio est quadam tuitio nature quæ doctrinam (in voce enim abbrevia- ta est à quæ in verbo divinum locum non habet) cultum ceremoniamque affert. (c) Ita post Ni- colajum editiones postum, & quidem codices. Cod. Alcan. edit. Rom. aliqua vestigia à religione.

actum virtutis meritorium quam ad demeritum culpæ: quia bonum est ex integra causa, malum autem ex singulis defectibus. Et ideo ad iustitiam meritorium actus, non autem ad omissionem.

## ARTICULUS IV. 434

Utrum peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis.

Mal. quest. 111. art. 1. ad 4. & art. 9. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis. Delictum enim videtur idem esse quod delictum; & sic per consequens videtur enim esse omissionis. Sed delictum est gravius quam peccatum transgressionis, quia majori expiatione indigebat, ut patet Levit. v. Ergo peccatum omissionis est gravius quam peccatum transgressionis.

2. Præterea. Majori bono magis malum opponitur, ut patet per Philosophum in VIII. Eth. (cap. x. cit. princ.) Sed facere bonum, cui opponitur omisio, est nobilior pars iustitiæ, quam declinare à malo, cui opponitur transgressio, ut ex supradictis patet (art. 1. huj. quest. ad 3.). Ergo omisio est gravius peccatum quam transgressio.

3. Præterea. Peccatum transgressionis potest esse & veniale, & mortale. Sed peccatum omissionis videtur esse semper mortale, quia opponitur præcepto affirmativo. Ergo omisio videtur esse gravius peccatum quam sit transgressio.

4. Præterea. Major poena est poena damni, scilicet carentia visionis divinæ, quæ debetur peccato omissionis, quam poena sensus, quæ debetur peccato transgressionis, ut patet per Chrysostomum super Matth. (hom. xxx. v. aliquant. à med. Sed poena proportionatur culpæ. Ergo gravius est peccatum omissionis, quam transgressionis.

Sed contra est quod facilius est abstinere à malo faciendo, quam implere bonum. Ergo gravius peccat qui non abstinere à malo faciendo, quod est transgredi, quam qui non implet bonum, quod estmittere.

Respondendo dicendum, quod peccatum tantum est grave, in quantum à virtute distat. Contrarietas autem est maxima distantia, ut dicitur in X. Metaph. (text. 13. & 14.) Unde contrarium magis distat à suo contrario quam complex ejus 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; omisio autem importat negationem ipsius: puta pecca-

tum omissionis est, si quis debitam reverentiam parentibus non exhibeat; peccatum autem transgressionis, si contumeliam, vel quamcumque injuriam eis inferat.

Unde manifestum est quod simpliciter, & absolute loquendo, transgressio est gravius peccatum quam omisio; licet aliqua omisio possit esse gravior aliqua transgressione.

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, & quasi cum quodam contemptu delinquit homo id quod facere debet: & sic habet quandam gravitatem, ratione cujus majori expiatione indiget.

Ad secundum dicendum, quod ei quod est bonum facere, opponitur & non facere bonum, quod est omittere, & facere malum, quod est transgredi; sed primum contradictorie, secundum contrarie, quod importat majorem distantiam: & ideo transgressio est gravius peccatum.

Ad tertium dicendum, quod sicut omisio opponitur præceptis affirmativis, ita transgressio opponitur præceptis negativis: & ideo utrumque, si proprie accipitur, importat rationem peccati mortalis. Potest autem large dici transgressio, vel omisio, ex eo quod aliquid sit præter præcepta affirmativa, vel negativa, disponens ad oppositum ipsorum: & sic utrumque large accipiendi, potest esse peccatum veniale.

Ad quartum dicendum, quod peccato transgressionis respondet & poena damni propter aversionem à Deo, & poena sensus propter inordinatam conversionem ad bonum commutabile. Similiter etiam omissioni non solum debetur poena damni, sed etiam poena sensus; secundum illud Matth. vii. 19. Omnis arbor que non facit fructum bonum, excidetur, & in ignem mittetur: & hoc propter radicem ex qua procedit, licet non habeat ex necessitate actuali conversionem ad aliquid bonum commutabile.

## QUÆSTIO LXXX.

De partibus potentialibus iustitiæ.

Deinde considerandum est de partibus potentialibus iustitiæ, id est de virtutibus ei annexis: & circa hoc duo sunt consideranda. Primum quidem quæ virtutes iustitiæ annexantur. Secundum considerandum est de singulis virtutibus iustitiæ annexis.

## ARTICULUS UNICUS. 435

Utrum convenienter assignentur virtutes iustitiæ annexæ.

Sup. quest. LVIII. art. 11. ad 1. & 2. & infra. q. CXXII. art. 1. corp. & III. dist. XXXIII. quest. 111. art. 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur virtutes iustitiæ annexæ. Tullius enim (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) enumerat sex, scilicet religionem, pietatem, gratiam, vindictam, abstinentiam, veritatem. Vindicta autem videtur species esse commutative iustitiæ, secundum quam illatis injuriis vindicta rependitur, ut ex supradictis patet (quest. LXI. art. 4.) Non ergo debet poni inter virtutes iustitiæ annexas.

2. Præterea. Macrobius super somnium Scipionis (Lib. I. cap. vii. cit. med.) ponit septem, scilicet innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, assiduum, humanitatem, quarum plures à Tullio prætermittuntur. Ergo videtur, insufficienter enumeratas esse virtutes iustitiæ adjunctas.

3. Præterea. A quibusdam aliis ponuntur quinque partes iustitiæ, scilicet obedientia respectu superioris, disciplina respectu inferioris, æquitas respectu æqualium, fides, & veritas respectu omnium; de quibus à Tullio non ponitur nisi veritas. Ergo videtur insufficienter enumerasse virtutes iustitiæ annexas.

4. Præterea. Andronicus Peripateticus ponit novem partes iustitiæ annexas, scilicet liberalitatem, benignitatem, vindictivam, engnomoniam, castitiam, eucharistiam, sanctitatem, bonam commutationem, legis servitiam; ex quibus etiam Tullius manifeste non ponit nisi vindictivam. Ergo videtur insufficienter enumerasse.

5. Præterea. Aristoteles in V. Ethic. (cap. x.) ponit epheicam iustitiæ adjunctam, de qua in nulla præmissarum assignationum videtur mentio esse facta. Ergo insufficienter sunt enumeratæ virtutes iustitiæ annexæ.

Respondendo dicendum, quod in virtutibus quæ adiunguntur alicui principali virtuti, duo sunt consideranda: primo quidem, quod virtutes illæ in aliquo cum principali virtute convenienter secundo, quod in aliquo deficient à perfecta ratione ipsius. Quia vero iustitia ad alterum est, ut ex supradictis patet (quest. LXI. art. 1.) omnes virtutes quæ ad alie-

tum sunt, possunt ratione convenientie iustitiæ annexi.

Ratio vero iustitiæ consistit in hoc quod alteri reddatur quod ei debetur secundum equalitatem, ut ex supradictis patet (quest. LXI. art. 10. & 11.) Dupliciter ergo aliqua virtus ad alterum existens à ratione iustitiæ deficit: uno quidem modo, in quantum deficit à ratione æqualis, alio modo, in quantum deficit à ratione debiti. Sunt enim quedam virtutes quæ debentur quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere æquale. Et primo quidem quicquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen potest esse æquale, ut scilicet tantum homo ei reddat, quantum debet, secundum illud Psalm. cxv. 12. Quid retribuam Domino pro omnibus que retribuit mihi? Et secundum hoc adiungitur iustitiæ religio, quæ ut dicit Tullius (loc. cit. in arg. 1.) superius casusdam naturæ, quam divinum vocant, curam, cærenoniamque (a) offert. Secundo parentibus non potest secundum equalitatem recompensari quod eis debetur, ut patet per Philosophum in VIII. Eth. (cap. ult. à med.) & sic adiungitur iustitiæ pietas, per quam, ut Tullius dicit (loc. cit.) sanguine iustitiae, partemque benevolenti officium, & diligenti tribuitur cultus. Tertio non potest secundum æquale premium recompensari ab homine virtus, ut patet per Philosophum in IV. Ethic. (cap. 111. ante med.) & sic adiungitur iustitiæ obsequantia, per quam, ut Tullius dicit (loc. sup. cit.) homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu, & honore (b) assignantur.

A ratione vero debiti iustitiæ defectus potest attendi, secundum quod est duplex debitum, scilicet morale, & legale. Unde & Philosophus in VIII. Ethic. (cap. xii. circ. med.) secundum hoc duplex iustitiam assignat. Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur: & tale debitum proprie attendit iustitiæ, 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: & hoc habet plus de ratione debiti. Et potest hoc debitum attendi ex parte ipsius debentis: & sic ad hoc debitum pertinet quod homo talem se exhibeat alteri in verbis, & in factis, qualis est. Et ideo adiungitur iustitiæ veritas, per quam, ut Tullius dicit (loc. cit.) immutata ea (c) que sunt, aut fiunt, aut futura sunt, dicuntur. Potest etiam attendi ex parte eius cui debetur

(a) Ita cum codicibus Nicolajur, Voces vel cultum; que hic leguntur in multis editis, ex margine msi. in textum translata peperam fieri. (b) Ita cum codicibus, Alcan. & Rom. editis, veteri & Patru, Garcia, Theologi, & Nicolajur dignantur. (c) Ita msi. & editi passim. Al. deest quæ sunt,

ad alterum, ut ex supradictis patet (quæst. LVIII. art. 2.) Eisdem autem est constituere aliquid, & constituere conservare in his que sunt ad alterum. Constituit autem quod equalitatem justitiæ, faciendū bonum, id est reddendo alteri quod ei debetur; conservat autem equalitatem justitiæ jam constitutæ, declinando à malo; id est nullum nocentem proximo inferendo.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum & malum hic accipiuntur sub quadam speciali ratione, per quam appropriantur justitiæ; & ideo hæc duo ponuntur partes justitiæ secundum aliquam propriam rationem boni, & mali, non autem aliquis alterius virtutis moralis: quia alie virtutes morales consistunt circa passionem, in quibus bonum facere est venire ad modum, quod est declinare ab extremo quasi à malis; & sic in idem redit, quantum ad alias virtutes, facere bonum, & declinare à malo. Sed justitiæ consistit circa operationes, & res exteriores, in quibus aliud est facere equalitatem, & aliud est factum non corrumpere.

Ad secundum dicendum, quod declinare à malo, secundum quod ponitur pars justitiæ, non importat negationem puram, quod est non facere malum; hoc enim non meretur palmam, sed solum vitæ penam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum, ut ipsum nomen declinationis ostendit, & hoc est meritum, præcipue quando aliquis impugnatur, ut malum faciat, & resistit.

Ad tertium dicendum, quod facere bonum, est actus completivus justitiæ, & quasi pars principalis ejus; declinare autem à malo est actus imperfectior, & secundaria pars ejus: & ideo est quasi pars materialis ejus, sine qua non potest esse pars formalis completa.

ARTICULUS II. 422

Utrum transgressio sit speciale peccatum.

Infr. art. 3. ad 3. & art. 4. ad 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod transgressio non sit speciale peccatum. Nulla enim species ponitur in definitione generis. Sed transgressio ponitur in communi definitione peccati: dicit enim Ambrosius (in lib. de paradiso cap. vi. c. m. d.) quod peccatum est transgressio legis divini. 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 Faustum (cap. xxv. i. in princ.) transgressio autem est etiam contra naturam; vel consuetudinem. Ergo transgressio non est species peccati.

3. Præterea. Nulla species continetur sub se omnes partes in quas dividitur genus. Sed peccatum transgressionis se extendit ad omnia vitia capitalia, & etiam ad peccata cordis, oris, & operis. Ergo transgressio non est speciale peccatum.

Sed contra est quod opponitur speciali virtuti, scilicet justitiæ.

Respondeo dicendum, quod nomen transgressionis à corporalibus motibus ad morales actus derivatum est. Dicitur autem aliquis secundum corporalem motum transgredi; ex quod graditur trans terminum sibi præfixum. Terminus autem præfixus 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 justitiæ 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.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut justitiæ legalis est omnis virtus subiecto, & quasi materialiter; ita etiam injustitiæ legalis est quasi materialiter omne peccatum: & hoc modo peccatum definitur Ambrosius secundum rationem injustitiæ legalis.

Ad secundum dicendum, quod inclinatio nature pertinet ad præcepta legis naturalis. Consuetudo etiam honesta habet vim præcepti: quia, ut Augustinus dicit in epistola de jejunio sabbati (xxxvi. al. lxxxvi. parum à princ.) *mas populi Dei pro lege habendus est*. Et ideo tam peccatum, quam transgressio potest esse contra consuetudinem honestam, & contra inclinationem naturalem.

Ad tertium dicendum, quod omnes enumeratæ species peccatorum possunt habere transgressionem, non secundum proprias rationes, sed secundum quandam specialem rationem, ut dictum est (in corp. art.) Peccatum autem omissionis omnino à transgressionem distinguitur.

ARTICULUS III. 423

Utrum omisio sit speciale peccatum.

I. 2. quæst. lxxi. art. 5. & II. dist. xxxv. art. 3. & mai. quæst. 11. art. 1.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omisio non sit speciale peccatum. Omne enim peccatum aut est originale, aut actuale. Sed omisio non est originale peccatum, quia non contrahitur per originem; nec est actuale, quia potest esse absque omni actu, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lxxi. art. 5.) cum de peccatis in communi ageretur. Ergo omisio non est speciale peccatum.

2. Præterea. Omne peccatum est voluntarium. Sed omisio quandoque non est voluntaria, sed necessaria: puta cum mulier corrupta est que virginitatem vovit: vel cum aliquis misit rem quam restituere tenetur; vel cum sacerdos tenetur celebrare, & habet aliquod impedimentum. Ergo omisio non semper est peccatum.

3. Præterea. Cuiuslibet 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 omisio non est speciale peccatum.

4. Præterea. Omne peccatum speciale speciali virtuti opponitur. Sed non est dare aliquam specialem virtutem cui omisio opponatur: tum quia bonum cuiuslibet virtutis omitti potest: tum quia justitiæ, cui specialius videtur opponi, semper requirit aliquem actum etiam in declinatione à malo, ut dictum est (art. 1. huj. quæst. ad 2.) omisio autem potest esse absque omni actu. Ergo omisio non est speciale peccatum.

Sed contra est quod dicitur Jac. iv. 17. *Sciatis bonum, & non faciatis peccatum, est illi.*

Respondeo dicendum, quod omisio importat præmissionem boni, non autem cuiuscumque; sed boni debiti. Bonum autem sub ratione debiti pertinet proprie ad justitiam, ad legalem quidem, si debitum accipiatur in ordine ad legem divinam, vel humanam; ad specialem autem justitiam, secundum quod debitum consideratur in ordine ad proximum.

Unde eo modo quo justitiæ est specialis virtus, ut supra habitum est (quæst. lvi. i. art. 6. & 7.) etiam omisio est speciale peccatum distindum à peccatis que opponuntur aliis virtutibus; eo vero modo quo facere bonum, cui opponitur omisio, est quadam specialis pars justitiæ distincta à declinatione mali, cui opponitur transgressio, etiam omisio à transgressionem distinguitur.

Ad primum ergo dicendum, quod omisio non est peccatum originale, sed actuale, non quia habet aliquem actum sibi essentialem, sed secundum quod negatio actus reductur ad genus actus: & secundum hoc non agere accipitur ut agere quoddam, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxi. art. 6. ad 1.)

Ad secundum dicendum, quod omisio, sicut dictum est (in corp. art.) 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 que virginitatem vovit, non omittit virginitatem non habendo, sed non faciendo quod potest, ad votum adimplendum per continentiam observantiam: Sacerdos etiam non tenetur dicere Missam, nisi supposita debita opportunitate; que 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 de aliis.

Ad tertium dicendum, quod sicut peccatum transgressionis opponitur præceptis negativis, que pertinent ad declinandum à malo; ita peccatum omissionis opponitur præceptis affirmativis, que pertinent ad faciendum bonum. Præcepta autem affirmativa non obligant ad semper, sed ad tempus determinatum: & pro illo tempore peccatum omissionis incipit esse. Potest tamen contingere quod aliquis tunc sit impotens ad faciendum quod debet: quod quidem si sit præter ejus culpam, non omittit quod debet, ut dictum est (in solut. præc. & 1. 2. quæst. lxxi. art. 5.)

Si vero sit propter ejus culpam præcedentem, puta cum aliquis in sero se inebriavit, & non potest surgere ad matutinas, ut debet dicere quidam, quod tunc incipit peccatum omissionis: quomodo aliquis se applicat ad actum illicitum, & impossibilem cum illo actu ad quem tenetur.

Sed hoc non videtur verum: quia dato quod inebriaretur per violentiam, & iter ad matutinas, non omittitur: unde patet quod præcedens inebriatio non fuit omisio, sed omissionis causa.

Unde dicendum est, quod omisio incipit ei imputari ad culpam, quando fuit tempus operandi; tamen propter causam præcedentem, ex qua omisio sequens reddidit voluntaria.



sultus: quia hujusmodi sunt frequenter in corde revolenda, secundum illud Proverb. 11. 6. *In omnibus viis tuis cogita illum.* Quamvis etiam possit intelligi religio ex hoc dicta, quod *Deum religere debemus, quem amiseramus negligenter*, sicut Augustinus dicit in X. de civ. Dei (cap. 19. ante med.). Vel potest intelligi religio à religando dicta: unde Augustinus dicit in Lib. de vera religione (prope fin.) *Religere nos religio uni omnipotentis Dei.*

Sive autem religio dicatur à frequenti relectione, sive ex iterata electione ejus quod negligenter amissum est, sive dicatur à religatione; religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus tamquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet sicut in ultimum finem; quem etiam negligenter peccando amittimus, & credendo, & fidem protestando recuperare debemus.

Ad primum ergo dicendum, quod religio habet duplices actus: quosdam quidem proprios, & immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solam Deum, sicut facit scire, adorare, & alia hujusmodi; alios autem actus habet, quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos ad divinam reverentiam: quia scilicet virtus, ad quam pertinet finis, imperat virtutibus ad quas pertinent ea que sunt ad finem. Et secundum hoc actus religionis per modum imperii ponitur esse, *visitare pupillos, & viduas in tribulatione eorum*; quod est actus elicitus à misericordia: *immaculatum autem se custodire ab hoc seculo*, imperative quidem est religionis, elicitive autem temperantia, vel alicujus hujusmodi virtutis.

Ad secundum dicendum, quod religio refertur ad ea que exhibentur cognitionibus humanis, extenso nomine religionis, non autem secundum quod religio proprie dicitur. Unde Augustinus parum ante verba inducenda pramittit: *Religio distinctius non queritur, sed Dei cultum significare videtur.*

Ad tertium dicendum, quod cum servus dicatur ad dominum, necesse est quod ubi est propria, & specialis ratio domini, ibi sit specialis & propria ratio servitutis. Manifestum est autem quod dominium convenit Deo secundum propriam & singularem quamdam rationem, quia scilicet ipse omnia fecit, & quia summum in omnibus rebus obtinet principatum: & ideo specialis ratio servitutis ei debetur; & talis servitus nomine latræ designatur apud Græcos; & ideo ad religionem proprie pertinet.

Ad quartum dicendum, quod colere dicimus homines quos honorificatione, vel recordatione, vel presentia frequentamus; &

etiam aliqua que nobis subiecta sunt; colit à nobis dicuntur, sicut agricolæ dicuntur, ex eo quod colunt agros, & incolæ dicuntur, ex eo quod colunt loca que inhabitant. Quia tamen specialis honor debetur Deo tamquam primo omnium principio, etiam specialis ratio cultus ei debetur, que græco nomine vocatur *Eusebia*, vel *Theosphia*; ut patet per Augustinum in X. de civ. Dei (cap. 11. à med.).

Ad quintum dicendum, quod quamvis religio dici possint communiter omnes qui Deum colunt; specialiter tamen *religiosi* dicuntur qui totam vitam suam divino cultui dedicant, à mundanis negotiis se abstrahentes: sicut etiam *contemplativi* dicuntur, non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam vitam suam deputant. Hujusmodi autem non se subiciunt homini propter hominem, sed propter Deum, secundum illud Apostoli Galat. 19. 14. *Sicut Angelum Dei cum cepisset me, sicut Christum Jesum.*

## ARTICULUS II. 457

*Utrum religio sit virtus.*

*I. P. quest. LX. art. 3. cor. & III. dist. xxxi. quest. 111. art. 4. quest. 1. corp. & episc. XIX. cap. 19.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod religio non sit virtus. Ad religionem enim pertinet videtur Deo reverentiam exhibere. Sed revereri est actus timoris, qui est donum, ut ex supradictis patet (quest. XIX. art. 9.) 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 (art. præc. ad 3.) ad religionem pertinet latræ, que servitutum quamdam importat. Ergo religio non est virtus.

3. Præterea, Sicut dicitur in II. Eth. (cap. 1. circ. princ.) aptitudo virtutis inest nobis à natura: unde ea que pertinent ad virtutes, sunt de dictamine rationis naturalis. Sed ad religionem pertinet caeremonialia divinæ naturæ asserre: caeremonialia autem, ut dictum est supra (1. 2. quest. xcix. art. 3. ad 2. & quest. c1.) non sunt de dictamine rationis naturalis. Ergo religio non est virtus.

Sed contra est quia connumeratur aliis virtutibus, ut ex præmissis patet (quest. præc.).

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (quest. LVIII. art. 3. & 1. 2. q. LV. art. 3. & 4.) virtus est *quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit*: & ideo necesse est dicere, omnem actum bonum ad virtutem pertinere.

Ma-

Manifestum est autem quod reddere debuit alicui habere rationem boni: quia per hoc quod aliquis alicui debuit reddidit, constituitur in proportionem convenienti respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum. Ordo autem ad rationem boni pertinet, sicut & modus, & species, ut per Augustinum patet in Libro de natura boni (cap. 111.) Cum ergo ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo, manifestum est quod religio virtus est.

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 ordinatur ad ipsum sicut ad aliquid principalis: sunt enim dona principaliora virtutibus moralibus, ut supra habitum est (quest. IX. art. 1. ad 3. & 1. 2. quest. LXXIII. art. 8.)

Ad secundum dicendum, quod etiam servus potest voluntarie exhibere domino suo quod debet; & sic facit de necessitate virtutem, debitum voluntarie reddens: & similiter exhibere Deo debitam servitutem potest esse actus virtutis, secundum quod homo voluntarie hoc facit.

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 juris divini, vel humani.

## ARTICULUS III. 418

*Utrum religio sit una virtus.*

*Ios. art. 4. ad 1. & 2.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod religio non sit una virtus. Per religionem enim ordinatur ad Deum, ut dictum est (art. 1. hujus quest.) In Deo autem est accipere tres personas, & iterum multa attributa, que saltem ratione differunt. Diversa autem ratio objecti sufficit ad diversificandum virtutes, ut ex supra dictis patet (quest. 1. art. 2. ad 2.) Ergo religio non est una virtus.

2. Præterea, Unius virtutis, unus est actus: habitus enim distinguuntur secundum actus. Religionis autem multi sunt actus, sicut colere, servire, vovere, orare, sacrificare, & multa hujusmodi. Ergo religio non est una virtus.

3. Præterea, Adoratio ad religionem pertinet. Sed adoratio alia rationis adhibetur imaginibus, & alia ipsi Deo. Cum ergo diversæ rationis distinguat virtutes, videtur quod religio non sit una virtus.

Sed contra est quod dicitur Ephes. IV. 3. *S. Thom. Op. Tom. III.*

*Unus Deus, una fides.* Sed vetera religio profectatur fidem unius Dei. Ergo religio est una virtus.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra habitum est (1. 2. quest. LVI. art. 2. & 3.) habitus distinguuntur secundum diversam rationem objecti. Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, inquantum scilicet est primum principium creationis, & gubernationis rerum. Unde ipse dicit Malach. 1. 6. *Si ego pater, ubi honor meus? Patris enim est & producere, & gubernare.* Et ideo manifestum est quod religio est una virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod tres persone divine sunt unum principium creationis, & gubernationis rerum: & ideo eis una religio servitur. Reverse autem rationes auctoritatem concurrunt ad rationem primum principii, quia Deus producit omnia, & gubernat sapientia, voluntate, & potentia bonitatis suæ. Et ideo religio est una virtus.

Ad secundum dicendum, quod eodem actu homo servit Deo, & colit ipsum: nam cultus respicit Deum excellentiam, est reverentia debetur; servitus autem respicit subjectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendam reverentiam Deo. Et ad hæc duo pertinent omnes actus qui religioni attribuntur: quia per omnes homo profectatur divinam excellentiam, & subjectionem sui ad Deum, vel exhibendo aliquid ei, vel etiam assumentes aliquid divinum.

Ad tertium dicendum, quod imaginibus non exhibetur religionis cultus, secundum quod in seipsis considerantur, quasi res quedam, sed secundum quod sunt imagines ducentes in Deum incarnatum. Motus autem qui est in imaginem, prout est imago, non consistit 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 IV. 419

*Utrum religio sit specialis virtus ab aliis distincta.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod religio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Dicit enim Augustinus X. de civ. Dei (cap. vi. in princ.) *Verum sacrificium est omne opus quod peritur, ut sancta societate Deo jungatur.* Sed sacrificium pertinet ad religionem. Ergo omne opus virtutis ad religionem pertinet; & sic non est specialis virtus.

2. Præterea, Apostolus dicit I. ad Cor. x. 31. *Omnis in gloriam Dei facit.* Sed ad religionem pertinet aliqua facere ad Dei reverentiam, ut supra dictum est (art. 1. hujus quest. ad 1. & art. 2.) Ergo religio non est specialis virtus,

A22

3. Præ-

3. Præterea. Caritas quæ diligitur Deus, non est virtus distincta à caritate quæ diligitur proximum. Sed, sicut dicitur in VIII. Ethic. (cap. viii. circa princ.) *honorari propinquum est ei quod est amari*. Ergo religio quæ honoratur Deus, non est virtus specialiter distincta ab observantia, vel dulia, vel pietate, quibus honoratur proximus. Ergo non est virtus specialis.

Sed contra est quod ponitur pars justitiæ ab aliis ejus partibus distincta.

Respondetur 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, alias quidem patri, alius regi, & sic de aliis.

Unde manifestum est, quod religio est specialis virtus.

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, ut supra dictum est (art. 1. hujus quæst. ad 1.)

Ad secundum dicendum, quod omnia, secundum quod in gloriam Dei sunt, pertinent ad religionem, non quasi ad elicentem, sed quasi ad imperantem; illa autem pertinent ad religionem elicentem quæ secundum rationem suæ speciei pertinent ad reverentiam Dei.

Ad tertium dicendum, quod objectum amoris est bonum; objectum autem honoris, vel reverentiæ est aliquid excellens. Bonitas autem Dei communicatur creaturæ, non autem excellentia bonitatis ejus. Et ideo caritas quæ diligitur Deus, non est virtus distincta à caritate quæ diligitur proximum. Religio autem quæ honoratur Deus, distinguitur à virtutibus quibus honoratur proximus.

#### ARTICULUS V. 430

*Utrum religio sit virtus theologica.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod religio sit virtus theologica. Dicit enim Augustinus in Enchir. (cap. 111.) quod *Deus colitur fide, spe, & 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 objecto. Religio autem habet Deum pro objecto, quia ad solum Deum ordinatur, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.) Ergo religio est virtus theologica.

3. Præterea. Omnis virtus vel est theologica, vel intellectualis, vel moralis, ut ex supradictis patet (1. 2. quæst. LVII. LVIII. & LXI.) Manifestum est autem quod religio non est virtus intellectualis, quia ejus perfectio non attenditur secundum considerationem veri: similiter etiam non est virtus moralis, cujus proprium est tenere medium inter superfluum, & diminutum: non enim aliquis potest superflue Deum colere, secundum illud Eccli. XLIII. 33. *Benedicentes Dominum exaltate illum, quantum potestis: majore cultu est omni laude*. Ergo relinquatur quod sit virtus theologica.

Sed contra est quod ponitur pars justitiæ, quæ est virtus moralis.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) religio est quæ Deo debitum cultum affert. Duo ergo in religione considerantur. Unum quidem quod religio Deo affert, scilicet cultus: & hoc se habet per modum materiæ, & objecti ad religionem. Aliud autem est id cui affertur scilicet Deus, cui cultus exhibetur, non quod actus quibus Deus colitur, ipsum Deum attingant; sicut cum credimus Deo, credendo Deum attingimus. Propter quod dictum est (quæst. 1. art. 2. & 4.) quod Deus est fidei objectum, non solum in quantum credimus Deum, sed in quantum credimus Deo.

Afferitur autem Deo debitus cultus, in quantum actus quidam quibus Deus colitur, in Dei reverentiam sunt; puta sacrificiorum oblationes, & alia hujusmodi. Unde manifestum est quod Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia, vel objectum, sed sicut finis. Et ideo religio non est virtus theologica, cujus objectum est ultimus finis; sed est virtus moralis, cujus est esse circa ea quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod semper potentia, vel virtus quæ operatur circa finem, per imperium movet potentiam, vel virtutem operantem ea quæ ordinantur in finem illum. Virtutes autem theologice, scilicet fides, spes, & caritas, habent actum circa Deum sicut circa proprium objectum: & ideo suo imperio causant actum religionis, quæ operatur quædam in ordine ad Deum. Et ideo Augustinus dicit, quod *Deus colitur fide, spe, & caritate*.

Ad secundum dicendum, quod religio ordinat hominem in Deum, non sicut in objectum, sed sicut in finem.

Ad tertium dicendum, quod religio non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis, cum sit pars justitiæ, & medium in ipsa accipitur, non quidem inter passionem,

sed

fed secundum quamdam æqualitatem inter operationes quæ sunt ad Deum. Dico autem *æqualitatem* non absolute, quia Deo non potest tantum exhiberi, quantum ei debetur; sed secundum quamdam considerationem humanæ facultatis, & 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 VI. 431

*Utrum religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus.*

*Inf. quæst. LXXXIII. art. 6. corp. & quæst. CLXXXIII. art. 2. corp. & III. con. cap. XVIII. corp. fin. & quod. VI. art. corp. 11.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod religio non sit præferenda aliis virtutibus moralibus. Perfectio enim virtutis moralis consistit in hoc quod attingit medium, ut patet in II. Ethic. (cap. vi.) Sed religio debet in attingendo medium justitiæ, 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 Isai. LVI. 7. *Frango esurienti panem tuum*. Sed Deus non indiget aliquo, quod ei à nobis exhibetur, secundum illud Psal. XV. 2. *Dixi Dominus Deus meus: tu, quoniam bonorum memoriam non egisti*. Ergo religio videtur minus laudabilis aliis virtutibus, per quas hominibus subvenitur.

3. Præterea. Quanto aliquid sit ex majori necessitate, tanto minus est laudabile, secundum illud I. ad Corinth. IX. 16. *Si evangelizaverim, non est mihi gloria: necessitas enim mihi incumbit*. Ubi autem est major debitus, ibi est major necessitas. Cum ergo Deo maxime sit debitus quod ei ab homine exhibetur, videtur quod religio sit minus laudabilis inter virtutes humanas.

Sed contra est quod Exodi XX. ponuntur primo præcepta ad religionem pertinentia, tamquam præcipua. Ordo autem præceptorum proportionatur ordini virtutum, quia præcepta legis dantur de actibus virtutum. Ergo religio est præcipua inter virtutes morales.

Respondetur dicendum, quod ea quæ sunt ad finem, sortiantur bonitatem ex ordine in finem: & ideo quanto sunt fini propinquiora, tanto sunt meliora. Virtutes autem morales, ut supra habitum est (art. præc. in corp. & ad

S. Th. Op. Tom. III.

1. & quæst. VI. art. 7.) sunt circa ea quæ ordinantur in Deum sicut in finem. Religio autem magis de propinquo accedit ad Deum quam alie virtutes morales, in quantum operatur ea quæ directe & immediate ordinantur in honorem divinum.

Et ideo religio præeminet inter alias virtutes morales.

Ad primum ergo dicendum, quod laus virtutis in voluntate consistit, non autem in potestate: & ideo deficere ab æqualitate, quæ est medium justitiæ, propter defectum potestatis, non diminuit laudem virtutis, si non fuerit defectus ex parte voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ exhibentur aliis propter eorum utilitatem, est exhibitio laudabilior quæ sit magis indigenti, quia est utilior. Deo autem non exhibetur aliquid propter ejus utilitatem, sed propter ejus gloriam, nostram autem utilitatem.

Ad tertium dicendum, quod ubi est necessitas, tollitur gloria supererogationis; non autem excluditur meritum virtutis, si adit voluntas. Et propter hoc ratio non sequitur.

#### ARTICULUS VII. 432

*Utrum religio habeat aliquem externum actum.*

*Inf. quæst. LXXXIV. art. 1. & quæst. LXXXV. art. 1. cor. & III. con. cap. CX.*

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod religio non habeat aliquem externum actum. Dicitur enim Joan. IV. 24. *Deus spiritus est, & qui adorant eum, in spiritu, & veritate adorare oportet*. Sed exteriores actus non pertinent ad spiritum, sed magis ad corpus. Ergo religio ad quam pertinet adoratio, non habet actus exteriores, sed interiores.

2. Præterea. Religionis finis est Deo reverentiam, & honorem exhibere. Sed ad reverentiam alicujus excellentis pertinet, si ea sibi exhibeantur quæ proprie ad inferiores pertinent. Cum ergo ea quæ exhibet homo corporalibus actibus, proprie videantur ad indigentiam hominum ordinari, vel ad reverentiam inferiorum creaturarum; ideo videtur quod non congrue possunt assumi in divinam reverentiam.

3. Præterea. Augustinus in VI. de civ. Dei (cap. x.) 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 hoc minus conveniunt Deo vero, qui est *excessus super omnes deos*. Ergo videtur reprehensibile esse quod aliquis corporalibus actibus Deum colat. Non ergo habet religio corporales actus.

Aaa 2

Sed

Sed contra est quod in Pfam. LXXXI. 3. dicitur: *Cer unum, & caro mea exultaverunt in Deum vicium.* Sed sicut interiores actus pertinent ad cor, ita exteriores actus pertinent ad membra carnis. Ergo videtur quod Deus sit colendus non solum interioribus actibus, sed etiam exterioribus.

Respondendum dicendum, quod Deo reverentiam, & honorem exhibemus, non propter seipsum, quia ex seipso est gloria plenus, cui nihil à creatura adjici potest; sed propter nos, quia videlicet per hoc quod Deum reveremur, & honoramus, mens nostra ei subicitur, & in hoc ejus perfectio consistit: qualibet enim res perfectetur per hoc quod subditur suo superiori, sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima, & aer per hoc quod illuminatur à Sole. Mens autem humana indiget, ad hoc quod conjungatur Deo sensibilibus manducatione: quia *invisibilia Dei per ea que facta sunt, intellecta conspiciuntur*, ut Apostolus dicit Rom. 1. 20. Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis quasi signis, quibusdam mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo confingitur.

Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales, & per se ad religionem pertinentes; exteriores vero actus, quasi secundarios, & ad interiores actus ordinatos.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur quantum ad id quod est principale, & per se intentum in cultu divino.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi exteriora non exhibentur Deo, quasi his indigeat, secundum illud Psal. XLIX. 13. *Nam quid manducabunt carnes sanctorum, aut sanguinem biberunt potabunt?* sed exhibentur Deo tanquam signa quedam interiorum, & spirituum operum, que per se Deus acceptat. Unde Augustinus dicit in X. de civ. Dei (cap. v. parum à princ.) *Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est.*

Ad tertium dicendum, quod idololatras decidentur ex hoc quod ea que ad homines pertinent idolis exhibebant, non tanquam signa excitantia eos ad aliqua spiritualia, sed tanquam per se eis accepta; & precipue quia erant vana, & turpia.

ARTICULUS VIII. 433

Utrum religio sit idem sanctitati.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod religio non sit idem sanctitati. Religio enim est quedam specialis virtus, ut habitum est (art. 4. hujus quæst.). Sanctitas autem dicitur esse generalis virtus: est enim *fidelis, & servans ea que ad Deum sunt iusta*, ut Andronicus dicit. Ergo sanctitas non est idem religioni.

Præterea. Sanctitas munditiam importare videtur: dicit enim Dionysius XII. cap. de div. Nom. quod *sanctitas est ab omni immunditia libera, & perfecta, & omnino immaculata munditia.* Munditia autem maxime videtur pertinere ad temperantiam, que turpitudines corporales excludit. Cum ergo religio ad justitiam pertineat, videtur quod sanctitas non sit idem religioni.

Præterea. Ea que dividuntur ex opposito, non sunt idem. Sed in quadam enumeratione partium justitiæ sanctitas condidit religio, ut supra habitum est (quæst. LXXX.) Ergo sanctitas non est idem quod religio.

Sed contra est quod dicitur Luc. 1. 75. *Serviamus illi in sanctitate, & justitia.* Sed servire Deo pertinet ad religionem, ut supra habitum est (art. 1. hujus quæst. ad 3. & art. 3. ad 2.) Ergo religio est idem sanctitati.

Respondendo dicendum, quod nomen sanctitatis duo videtur importare. Uno quidem modo munditiam; & hinc significatio competit nomen græcum: dicitur enim *agios* quasi sine terra. Alio modo importat firmitatem: unde apud antiquos *sancta* dicebantur que legibus erant munita, ut violari non deberent. Unde & dicitur aliquid esse sanctum, 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 sacrificari volebant, *sanguine hostiæ tingebantur*, ut Hieronymus dicit in Lib. X. Etymolog. (ad lit. S.)

Et utraque significatio competit, ut sanctitas attribuat his que divino cultui applicantur; ita quod non solum homines, sed etiam templam, & vasa, & alia hujusmodi 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 interioribus rebus conjungitur; sicut qualibet res ex immixtione peioris foedescit, ut argentum ex immixtione plumbi. Oportet autem quod mens ab inferioribus rebus abstrahatur; ad hoc quod supremæ rei possit conjungi. Et ideo mens sine munditia Deo applicari non potest. Unde

ad Hebr. XII. 14. dicitur: *Pacem sequimini cum omnibus, & sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.* Firmitas etiam exigitur ad hoc quod mens Deo applicetur: applicatur enim ei sicut ultimo fini, & primo principio, hujusmodi autem oportet maxime immobilis esse. Unde dicebat Apostolus Rom. VIII. 38. *Ceritas sum quod neque mors, neque, vitæ, & separabit me à caritate Dei.*

Sic ergo sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam, & suos actus applicat Deo. Unde non differt à religione secundum essentiam, sed solum ratione. Nam religio dicitur, secundum quod exhibet Deo debitum famularum in his que pertinent specialiter ad cultum divinum, sicut in sacrificiis, oblationibus, & aliis hujusmodi; sanctitas autem dicitur, secundum quod homo non solum hæc, sed aliarum virtutum opera refert in Deum, vel secundum quod homo se disponit per bona quedam opera ad cultum divinum. (a)

Ad primum ergo dicendum, quod sanctitas est quedam specialis virtus secundum essentiam; & secundum hoc est quodammodo eadem religioni. Habet autem quandam generalitatem, secundum quod omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum divinum; sicut & justitia legalis dicitur generalis virtus: in quantum ordinat omnium virtutum actus in bonum commune.

Ad secundum dicendum, quod temperantia munditiam quidem operatur, non tamen ita quod habeat rationem sanctitatis, nisi referat in Deum. Unde de ipsa virginitate dicit Augustinus in Lib. de Virginitate (cap. VII.) quod non *quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur.*

Ad tertium dicendum, quod sanctitas distincta est à religione propter differentiam predictam, non quia differant re, sed ratione, ut dictum est (in corp. art.)

QUÆSTIO LXXXII.

De devotione.

in quatuor articulis divisa.

Deinde considerandum est de actibus religionis: & primo de actibus interioribus, qui secundum prædicta sunt principales; secundo de actibus exterioribus, qui sunt secundarii. Interiores autem actus religionis videntur esse devotio, & oratio. Primum ergo de devotione agendum est; secundo de oratione.

Circa primum quarantur quatuor. Primum, utrum devotio sit specialis actus.

Secundo, utrum sit actus religionis. Tertio, de causa devotionalis. Quarto, de ejus effectu.

ARTICULUS I. 434

Utrum devotio sit specialis actus.

Isid. art. 2. cor. & quæst. LXXXI. art. 3. ad 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod devotio non sit specialis actus. Illud enim quod pertinet ad modum aliorum actuum, non videtur esse specialis actus. Sed devotio videtur pertinere ad modum aliorum actuum: dicitur enim Il. Paral. XXXI. 31. *Obtulit universa multitudo hostias, & laudes, & holocausta mente devota.* Ergo devotio non est specialis actus.

Præterea. Nullus specialis actus invenitur in diversis generibus actuum, scilicet in actibus corporalibus, & etiam spiritualibus: dicitur enim aliquis & devotus meditari, & devotus genuflectere. Ergo devotio non est specialis actus.

Omnis actus specialis autem appetitur, aut cognoscitive virtutis, sed devotio neutri eorum appropriatur, ut patet differententi per singulas species actuum utriusque partis, que supra enumeratae sunt (I. P. quæst. LXXXI. & LXXX. & I. 2. quæst. XXXI. art. 4.) Ergo devotio non est specialis actus.

Sed contra est quod actibus meretur, ut supra habitum est (I. 2. quæst. XXI. art. 3. & 4.) Sed devotio habet specialem rationem merendi. Ergo devotio est actus specialis.

Respondendo dicendum, quod devotio dicitur à devovendo: unde devoti dicuntur qui seipso quodammodo Deo devoverunt, ut ei se totaliter subdant: propter quod & olim apud Gentiles devoti dicebantur qui seipso idolis devovebant in mortem pro sui salute exercitum, sicut de duobus Decis Titus Livius narrat (Decad. I. Lib. VIII. cap. VIII. & Lib. X. cap. XIX.) Unde devotio nihil aliud esse videtur quam voluntas quadam prompte tradendi se ad ea que pertinent ad Dei famularum. Unde Exod. XXXV. 21. dicitur, quod multitudo filiorum Israel (b) obtulit mente promptissima, atque devota primitias Domini. Manifestum est autem quod voluntas prompte faciendi quod ad Dei servitium pertinet, est quidam specialis actus.

Unde devotio est specialis actus voluntatis. Ad primum ergo dicendum, quod movetis imponit modum motui mobilis. Voluntas autem movet alias vires animæ ad suos actus, & voluntas, secundum quod est finis, movet seipsam ad ea que sunt ad finem, ut supra

(a) Ita vsi. editi meliores nota, Alii additur pertinentia. (b) Vulgata obulerunt.

habitu est (1. 2. quæst. vi. 11. art. 2.) Et ideo cum devotio sit actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei. ferendum, qui est ultimus finis, consequens est quod devotio imponat modum humanis actibus, sive sint ipsius voluntatis circa ea que sunt ad finem, sive etiam sint aliarum potentiarum, que à voluntate moventur.

Ad secundum dicendum, quod devotio invenitur in diversis generibus actuum, non sicut species illorum generum, sed sicut motio inveniuntur virtute in motibus mobilium.

Ad tertium dicendum, quod devotio est actus appetitus parvis animæ, & est quidam motus voluntatis, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS II. 435

Utrum devotio sit actus religionis.

Inf. quæst. LXXXIII. art. 3. ad 1. & art. 15. co. 3. quæst. CIV. art. 3. ad 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod devotio non sit actus religionis. Devotio enim, ut dictum est (art. præc.) ad hoc pertinet quod aliquis se Deo tradat. Sed hoc maxime fit per caritatem: quia, ut Dionysius dicit 1. 1. cap. de div. Nom. (parte 1. lect. 10.) *divinus amor extinguit affectus, non sinit amantes sui spiritum esse, sed coronat que amant.* Ergo devotio magis est actus caritatis quam religionis.

2. Præterea. Caritas precedit religionem. Devotio autem videtur precedere caritatem, quia caritas in Scripturis significatur per ignem, devotio vero per pinguedinem, que est ignis materia. (Cantic. vi. 11. 6. & Pl. LXII. 6.) Ergo devotio non est actus religionis.

3. Præterea. Per religionem homo ordinatur solum ad Deum, ut dictum est (quæst. præc. art. 1.) Sed devotio etiam habetur ad homines: dicuntur enim aliqui esse devoti aliquibus sanctis viris; & etiam subditi dicuntur esse devoti dominis suis, sicut Leo Papa dicit (serm. viii. de passione Dom. cir. med.) quod *Judei quasi devoti Romanis legibus, dixerunt: Non habemus Regem nisi Cæsarem.* Ergo devotio non est actus religionis.

Sed contra est quod devotio à devotendo dicitur, ut dictum est (art. præc.) Sed votum est actus religionis. Ergo & devotio.

Respondendo dicendum, quod ad eandem virtutem pertinet velle facere aliquid, & promptam voluntatem habere ad illud faciendum: quia quicunque actus est idem obiectum. Propter quod, ut Philo. pphus dicit in V. Ethic. (cap. 3. cir. princ.) *utilitas est que conservat quasi ejus nutrimentum.*

(a) Ita cum pluribus mss. edis. & Patro. Nicolajus veteris. & ipsum calorem naturalem conservat quasi ejus nutrimentum.

lunt homines, & operantur iusta. Manifestum est autem quod operari ea que pertinent ad divinum cultum, seu famularum, pertinet proprie ad religionem, ut ex prædictis patet (quæst. præc. art. 1. 2. & 3.) Unde etiam ad eam pertinet habere promptam voluntatem ad hujusmodi exequenda: quod est esse devotum.

Et sic patet quod devotio est actus religionis.

Ad primum ergo dicendum, quod ad caritatem pertinet immediate quod homo tradat seipsum Deo, adherendo ei per quamdam spiritus unionem; sed quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus, hoc immediate pertinet ad religionem, mediate autem ad caritatem, que est religionis principium.

Ad secundum dicendum, quod pinguedo corporalis & generatur per calorem naturalem digerentem. (a) Et ipse naturalis calor habet pinguedinem quasi ejus nutrimentum: & similiter caritas & devotioem causat, inquantum ex amore aliquis redditur promptus ad servendum amico, & etiam per devotioem caritas nutritur; sicut & quælibet amicitia conservatur, & augetur per amicabilem operum exercitium, & meditationem.

Ad tertium dicendum, quod devotio que habetur ad Sanctos Dei mortuos, vel vivos non terminatur ad ipsos, sed transit in Deum, inquantum in ministris Dei Deum veneramus. Devotio autem quam subditi dicuntur habere ad dominos temporales, alterius est rationis; sicut & temporalibus dominis famulari differat à famularum divino.

ARTICULUS III. 436

Utrum contemplatio, seu meditatio sit devotioem causa.

Inf. art. 4. cor. & IV. dist. xv. quæst. 14. art. 3. quæst. 2. cor. & mal. quæst. XI. art. 2. ad 7.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod contemplatio, seu meditatio non sit devotioem causa. Nulla enim causa impeditur suum effectum. Sed subiles meditationes intelligentium multoties devotioem impediunt. Ergo contemplatio, seu meditatio non est devotioem causa.

2. Præterea. Si contemplatio esset proprie & per se devotioem causa, oporteret quod ea que sunt altioris contemplationis, magis devotioem excitarent. Hujus autem contrarium apparet: frequenter enim major devotio excitatur ex consideratione passionis Christi.

(a) Ita cum pluribus mss. edis. & Patro. Nicolajus veteris. & ipsum calorem naturalem conservat quasi ejus nutrimentum.

Christi, & aliis mysticis humanitatis ipsius, quam ex consideratione diviniæ magnitudinis. Ergo contemplatio non est propria devotioem causa.

3. Præterea. Si contemplatio esset propria causa devotioem, oporteret quod illi qui sunt magis apti ad contemplationem, essent etiam magis apti ad devotioem: cujus contrarium videmus: quia devotio frequenter magis invenitur in quibusdam simplicibus viris, & in femineo sexu, in quibus invenitur contemplationis defectus. Ergo contemplatio non est propria causa devotioem.

Sed contra est quod in Psal. xxxviii. 4. dicitur: *In meditatione mea exarscet ignis.* Sed ignis spiritualis causat devotioem. Ergo meditatio est devotioem causa.

Respondendo dicendum, quod causa devotioem extrinseca, & principalis Deus est: de quo dicit Ambrosius super Lucam (cap. 1x. sup. illud, *Et conversus increpavit &c.*) quod *Deus, qui dignatur, vocat: & quem vult, religiosum facit: & si voluisset, Samaritanos ex devotio devotos fecisset.*

Causa autem intrinseca ex parte nostra oportet quod sit meditatio, seu contemplatio. Dicitur enim (art. 1. huj. quæst.) 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 esse obiectum voluntatis. Unde & Augustinus dicit in Lib. XIV. de Trinitate (cap. viii. & Lib. X. cap. 1.) quod *voluntas oritur ex intelligentia.* Et ideo necesse est quod meditatio sit devotioem causa, inquantum scilicet homo per meditationem concipit quod se tradat divino obsequio.

Ad quod quidem inducit duplex consideratio. Una quidem que est ex parte divini bonitatis, & beneficii ipsius, secundum illud Psal. Lxxxi. 27. *Mibi adhaerere Deo bonum est, & ponere in Domino Deo spem meam:* & hæc consideratio excitat dilectionem, que est proxima devotioem causa. Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundum illud Pl. cxx. 1. *Levavi oculos meos in montes, unde venire auxilium mihi: auxilium meum à Domino, qui fecit celum, & terram:* & hæc consideratio excludit presumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subjiciat, dum suæ virtuti innititur.

Ad primum ergo dicendum, quod consideratio eorum que nata sunt dilectionem Dei excitare, devotioem causat; consideratio vero quorumcumque ad hoc non pertinet.

(a) Ita Garcia, Theologi, Nicolajus, & posteriores edit. communiter. Edit. veteres cum codicibus Rom. Tarraç. Akam. alique considerat (& consideret) de seipso.

mentum, sed ab eis mentem distrabentium, impedit devotioem.

Ad secundum dicendum, quod ea que sunt Divinitatis, sunt secundum se maxime excitantia dilectionem, & per consequens devotioem, quia Deus est super omnia diligendus sed ex debilitate mentis humanæ est quod sicut indiget meditatione ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem per aliqua sensibilia nobis nota; inter que præcipuum est humanitas Christi, secundum quod in Præfatione dicitur: *Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilem amorem rapiamur.* Et ideo ea que pertinent ad Christi humanitatem, per modum cujusdam manducationis, maxime devotioem excitant; cum tamen devotio principaliter circa ea que sunt Divinitatis, consistat.

Ad tertium dicendum, quod scientia, & quicquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quod homo (a) confidat de seipso; & ideo non totaliter se Deo tradat. Et inde est quod hujusmodi quandoque occasionaliter devotioem impediunt; & in simplicibus, & mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen scientiam, & quamcumque aliam perfectionem homo perfecte Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.

ARTICULUS IV. 437

Utrum læticia sit devotioem effectus.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod læticia non sit devotioem effectus. Quia, ut dictum est (art. præc. ad 2.) passio Christi præcipue ad devotioem excitat. Sed ex ejus consideratione consequitur in anima quedam afflictio, secundum illud Thren. i. 12. *Recordare paupertatis meæ... afflictioem, & fletum;* quod pertinet ad passionem: & postea subditur: *Memoria meorum, & tabescet in me anima mea.* Ergo delectatio, sive gaudium non est devotioem effectus.

2. Præterea. Devotio præcipue consistit in interiori sacrificio spiritus. Sed in Psal. L. 19. dicitur *Sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Ergo afflictio magis est devotioem effectus quam jucunditas, sive gaudium.

3. Præterea. Gregorius Nyssenus dicit in Lib. de homine (cap. xxi. à med.) quod *sicut ejus procedit ex gaudio: ita lacryme, & genitrix sunt signa tristitiae.* Sed ex devotioem contingit quod aliqui prorumpant in lacrymas. Ergo læticia, vel gaudium non est devotioem effectus.

(a) Ita Garcia, Theologi, Nicolajus, & posteriores edit. communiter. Edit. veteres cum codicibus Rom. Tarraç. Akam. alique considerat (& consideret) de seipso.

Sed contra est quod in Collecta dicitur, *Quia seipsum vicia castigant, ipsa quoque devotio sancta spiritus.*

Respondeo dicendum, quod devotio per se quidem, & principaliter spiritualem lætiam mentis causat; ex consequenti autem, & per accidens causat tristitiam.

Dicitur enim (art. præc.) quod devotio ex duplici consideratione procedit. Principaliter quidem ex consideratione divinæ bonitatis: quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis trahentis se Deo: & ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio, secundum illud Psal. lxxxv. 4. *Memor fui Dei, & delectatus sum*: sed per accidens hæc consideratio tristitiam quamdam causat in his qui nondum plene Deo fruuntur, secundum illud Psal. xli. 3. *Spiritus anima mea ad Deum fontem vivum: & postea sequitur: Fuerunt mihi lacrymæ meæ panis*. Secundo vero causatur devotio, ut dicitur (art. præc.) ex consideratione priorum defectuum: nam hæc consideratio pertinet ad terminum, à quo homo per motum voluntatis devotæ recedit, ut scilicet non in se existat, sed Deo se subdat. Hæc autem consideratio & converso se habet ad primam: nam per se quidem nata est tristitia causata, recogitando proprios defectus; per accidens autem lætiam, scilicet propter spem divinæ subventionis. Et sic patet quod ad devotionem primo & per se consequitur delectatio; secundario autem & per accidens tristitia quæ est secundum Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod in consideratione passionis Christi est aliquid quod contristet, scilicet defectus humanus, propter quem tollendum Christum pati oportuit; & est aliquid quod lætificet, scilicet Dei erga nos benignitas, quæ nobis de tali liberatione providit.

Ad secundum dicendum, quod spiritus, qui ex una parte contribulatur propter præsentis vite defectus, ex alia parte condelectatur ex consideratione divinæ bonitatis, & ex spe divini auxilii.

Ad tertium dicendum, quod lacrymæ prorumpunt non solum ex tristitia, sed etiam ex quadam affectus teneritudine; præcipue cum consideratur aliquid delectabile cum permixtione alicuius tristabilis: sicut solent homines lacrymari ex pietatis affectu, cum recuperant filios, vel caros amicos, quos existimaverant se perdidisse. Et per hunc modum lacrymæ ex devotione procedunt.

## QUÆSTIO LXXXIII.

De oratione.

in decem &amp; septem articulis divisa.

**D**einde considerandum est de oratione: & circa hoc quaruntur decem & septem. Primo, utrum oratio sit actus appetitivæ virtutis, vel cognitivæ.

Secundo, utrum sit conveniens orare Deum.

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 orant pro nobis.

Duodecimo, utrum oratio debeat esse vocalis.

Tertiodecimo, utrum attentio requiratur ad orationem.

Quartodecimo, utrum oratio debeat esse diuturna.

Quintodecimo, utrum oratio sit meritoria.

Decimosexto, utrum peccatores orando aliquid impetrent à Deo.

Decimoseptimo de speciebus orationis.

## ARTICULUS I. 438

Utrum oratio sit actus appetitivæ virtutis.

*IV. dist. xv. quæst. 1v. art. 1. quæst. 1. & quæst. 2. cor. 1. ad 2.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod oratio sit actus appetitivæ virtutis: orationis enim est exaudiri. Sed desiderium est quod exaudiri à Deo, secundum illud Psal. lx. 17. *Desiderium pauperum exaudivit Dominus*. Ergo oratio est desiderium. Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo & oratio.

2. Præterea Dionysius dicit in 111. cap. de div. Nomin. (sect. 1. cir. princ.) *Ante omnia ab oratione incipere est utile, sicut Deo vobis tradentes, & unientes*. Sed unio ad Deum per amorem fit, qui pertinet ad vim appetitivam. Ergo oratio ad vim appetitivam pertinet.

Præ.

3. Præterea Philosophus in III. de Anima (text. 21.) ponit duas operationes intellectivæ partis: quarum prima est indivisibilem intelligentiam, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque qui est; secunda vero est compositio, & divisio, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse, vel non esse quibus tertia additur *rationem* procedendo scilicet de nobis ad ignota. Sed oratio ad nullam istarum operationum reducitur. Ergo non est actus intellectivæ virtutis, sed appetitivæ.

Sed contra est quod Isidorus dicit in Lib. X. Etymol. (ad lit. O) 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 (sup. illud Psal. xxxv. 111. *Exaudi orationem meam*) oratio dicitur quasi *oris ratio*. Ratio autem speculativa, & practica in hoc differunt, quod ratio speculativa est apprehensiva solum rerum; ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causaliva. Est autem aliquid alterius causa dupliciter. Uno quidem modo perfecte necessitatem inducendo: & hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati cause. Alio vero modo imperfecte solum disponendo, quando scilicet effectus non subditur potestati cause totaliter.

Sic ergo & ratio dupliciter est causa aliorum: Uno quidem modo sicut necessitatem imponens: & hoc modo ad rationem pertinet non solum temperare inferosibilibus potentis, & membri corporis, sed etiam hominibus subiectis; quod quidem fit imperando. Alio modo sicut inducens, & quodammodo disponens: & hoc modo ratio vult aliquid fieri ab his qui ei non subiciuntur, sive sint æquales, sive sint superiores.

Utunque autem horum, scilicet imperare; & petere sine deprecari, ordinationem quamdam important, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum: unde pertinet ad rationem, cujus est ordinare. Propter quod Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. ult. à med.) quod *ad orationem deprecatur ratio*. Sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quamdam deprecationem, vel petitionem, secundum quod Augustinus dicit in Lib. de verb. Dom. (serm. v.) quod *oratio petitio quædam est*: & Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. xxiv. in princ.) quod *oratio est petitio decentium à Deo*. Sic ergo patet quod oratio, de qua nunc loquimur, est rationis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod desiderium pauperum dicitur Dominus exaudire, vel quia desiderium est causa petendi, cum petitio quodammodo sit desiderii interpretis: vel hoc

S. Thom. Op. Tom. III.

dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem, quia scilicet dum adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudit, antequam orationem proponant, secundum illud Ista Lxx. 24. *Erigit antequam clamet, ego exaudiam eum*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (L. P. quæst. lxxxv. art. 4. & 1. 2. quæst. 1x. art. 1. ad 3.) 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 à voluntate caritatis mota, dupliciter: uno quidem modo ex parte ejus quod petitur, quia hoc præcipue est in oratione petendum ut Deo uniamur, secundum illud Psal. xxvi. 4. *Unam petii à Domino, hæc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vite mee*: alio modo ex parte ipsius petentis; quem oportet accedere ad eum à quo petit, vel loco, sicut ad hominem, vel mente, sicut ad Deum. Unde dicit ibidem, quod *quando orationibus invocamus Deum, recitata mente assumimus ipsum*. Et secundum hoc etiam Damascenus dicit (loc. sup. cit.) quod *oratio est ascensus mentis in Deum*.

Ad tertium dicendum, quod illi tres actus pertinent ad rationem speculativam; sed ulterius rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperii, vel per modum petitionis, ut dictum est (in cor. art.)

## ARTICULUS II. 439

Utrum sit conveniens orare.

*IV. dist. xv. quæst. 1v. art. 1. quæst. 3. ad 1. 2. & 3. & 4. quæst. v. art. 2. cor. & epist. 111. cap. cclv.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens orare. Oratio enim videtur esse necessaria ad hoc quod intememus ei à quo petimus, id quod indigemus. Sed, sicut dicitur Marth. vi. 32. *scilicet Pater vester, quia his omnibus indigetis*. Ergo non est conveniens Deum orare.

2. Præterea. Per orationem scilicet animus ejus qui oratur, ut faciat quod ab eo petitur. Sed animus Dei est immutabilis, & inflexibilis, secundum illud I. Reg. xv. 29. *Posse enim triumphare in Israel non potest, nec panem digne scilicet*. Ergo non est conveniens quod Deum oremus.

3. Præterea. Liberalius est dare aliquid non petenti, quam dare petenti: quia, sicut Seneca dicit (Lib. II. de benefic. cap. 1. cir. princ.) *nulla res carius emitur quam sua precibus empta est*. Ergo non videtur esse conveniens quod Deum oremus.

Bbb

Sed

Sed contra est quod in Collecta dicitur, *Quia sejanis votiva castigant, ipsa quoque devotio sancta spiritus.*

Respondeo dicendum, quod devotio per se quidem, & principaliter spirituales lætiam mentis causat; ex consequenti autem, & per accidens causat tristitiam.

Dicitur enim (art. præc.) quod devotio ex duplici consideratione procedit. Principaliter quidem ex consideratione divinæ bonitatis: quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis trahentis se Deo: & ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio, secundum illud Psal. lxxxv. 4. *Memor fui Dei, & delectatus sum*: sed per accidens hæc consideratio tristitiam quamdam causat in his qui nondum plene Deo fruuntur, secundum illud Psal. xli. 3. *Sitivit anima mea ad Deum fontem vivum*: & postea sequitur: *Fuerunt mihi lacrymæ meæ panis*. Secundo vero causatur devotio, ut dicitur (art. præc.) ex consideratione priorum defectuum: nam hæc consideratio pertinet ad terminum, à quo homo per motum voluntatis devotæ recedit, ut scilicet non in se existat, sed Deo se subdat. Hæc autem consideratio & converso se habet ad primam: nam per se quidem nata est tristitia causata, recogitando proprios defectus; per accidens autem lætiam, scilicet propter spem divinæ subventionis. Et sic patet quod ad devotionem primo & per se consequitur delectatio; secundario autem & per accidens tristitia quæ est secundum Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod in consideratione passionis Christi est aliquid quod contristet, scilicet defectus humanus, propter quem tollendum Christum pati oportuit; & est aliquid quod lætificet, scilicet Dei erga nos benignitas, quæ nobis de tali liberatione providit.

Ad secundum dicendum, quod spiritus, qui ex una parte contribulatur propter præsentis vite defectus, ex alia parte condelectatur ex consideratione divinæ bonitatis, & ex spe divini auxilii.

Ad tertium dicendum, quod lacrymæ prorumpunt non solum ex tristitia, sed etiam ex quadam affectus teneritudine; præcipue cum consideratur aliquid delectabile cum permixtione alicujus tristabilis: sicut solent homines lacrymari ex pietatis affectu, cum recuperant filios, vel caros amicos, quos existimaverant se perdidisse. Et per hunc modum lacrymæ ex devotione procedunt.

## QUÆSTIO LXXXIII.

De oratione.

in decem &amp; septem articulis divisa.

**D**einde considerandum est de oratione: & circa hoc quaruntur decem & septem. Primo, utrum oratio sit actus appetitivæ virtutis, vel cognitivæ.

Secundo, utrum sit conveniens orare Deum.

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 orant pro nobis.

Duodecimo, utrum oratio debeat esse vocalis.

Tertiodecimo, utrum attentio requiratur ad orationem.

Quartodecimo, utrum oratio debeat esse diuturna.

Quintodecimo, utrum oratio sit meritoria.

Decimosexto, utrum peccatores orando aliquid impetrent à Deo.

Decimoseptimo de speciebus orationis.

## ARTICULUS I. 438

Utrum oratio sit actus appetitivæ virtutis.

*IV. dist. xv. quæst. 1v. art. 1. quæst. 1. & quæst. 2. cor. 7. ad 2.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod oratio sit actus appetitivæ virtutis: orationis enim est exaudiri. Sed desiderium est quod exaudiri à Deo, secundum illud Psal. lx. 17. *Desiderium pauperum exaudivit Dominus*. Ergo oratio est desiderium. Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo & oratio.

2. Præterea Dionysius dicit in 111. cap. de div. Nomin. (sect. 1. cir. princ.) *Ante omnia ab oratione incipere est utile, sicut Deo nos ipsos tradentes, & unientes*. Sed unio ad Deum per amorem fit, qui pertinet ad vim appetitivam. Ergo oratio ad vim appetitivam pertinet.

Præ.

3. Præterea Philosophus in III. de Anima (text. 21.) ponit duas operationes intellectivæ partis: quarum prima est indivisibilem intelligentiam, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque qui est; secunda vero est compositio, & divisio, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse, vel non esse quibus tertia additur *rationem* procedendo scilicet de nobis ad ignota. Sed oratio ad nullam istarum operationum reducitur. Ergo non est actus intellectivæ virtutis, sed appetitivæ.

Sed contra est quod Isidorus dicit in Lib. X. Etymol. (ad lit. O) 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 (sup. illud Psal. xxxv. 111. *Exaudi orationem meam*) oratio dicitur quasi *oris ratio*. Ratio autem speculativa, & practica in hoc differunt, quod ratio speculativa est apprehensiva solum rerum; ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causaliva. Est autem aliquid alterius causa dupliciter. Uno quidem modo perfecte necessitatem inducendo: & hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati cause. Alio vero modo imperfecte solum disponendo, quando scilicet effectus non subditur potestati cause totaliter.

Sic ergo & ratio dupliciter est causa aliorum: Uno quidem modo sicut necessitatem imponens: & hoc modo ad rationem pertinet non solum temperare inferosibus potentis, & membris corporis, sed etiam hominibus subiectis; quod quidem fit imperando. Alio modo sicut inducens, & quodammodo disponens: & hoc modo ratio vult aliquid fieri ab his qui ei non subiacentur, sive sint æquales, sive sint superiores.

Utunque autem horum, scilicet imperare; & petere sine deprecari, ordinationem quamdam important, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum: unde pertinet ad rationem, cujus est ordinare. Propter quod Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. ult. à med.) quod *ad orationem deprecatur ratio*. Sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quamdam deprecationem, vel petitionem, secundum quod Augustinus dicit in Lib. de verb. Dom. (serm. v.) quod *oratio petitio quædam est*: & Damascenus dicit in III. Lib. (orth. Fid. cap. xxiv. in princ.) quod *oratio est petitio decentium à Deo*. Sic ergo patet quod oratio, de qua nunc loquimur, est rationis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod desiderium pauperum dicitur Dominus exaudire, vel quia desiderium est causa petendi, cum petitio quodammodo sit desiderii interpretis: vel hoc

S. Thom. Op. Tom. III.

dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem, quia scilicet dum adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudit, antequam orationem proponant, secundum illud Ista Lxx. 24. *Erigit antequam clamet, ego exaudiam eum*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (L. P. quæst. lxxxv. art. 4. & 1. 2. quæst. 1x. art. 1. ad 3.) 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 à voluntate caritatis mota, dupliciter: uno quidem modo ex parte ejus quod petitur, quia hoc præcipue est in oratione petendum ut Deo uniamur, secundum illud Psal. xxvi. 4. *Unam petii à Domino, hæc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vite mee*: alio modo ex parte ipsius petentis; quem oportet accedere ad eum à quo petit, vel loco, sicut ad hominem, vel mente, sicut ad Deum. Unde dicit ibidem, quod *quando orationibus invocamus Deum, recitata mente assumimus ipse*. Et secundum hoc etiam Damascenus dicit (loc. sup. cit.) quod *oratio est ascensus mentis in Deum*.

Ad tertium dicendum, quod illi tres actus pertinent ad rationem speculativam; sed ulterius rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperii, vel per modum petitionis, ut dictum est (in cor. art.)

## ARTICULUS II. 439

Utrum sit conveniens orare.

*IV. dist. xv. quæst. 1v. art. 1. quæst. 3. ad 1. 2. & 3. & 4. quæst. v. art. 2. cor. & epist. 111. cap. cclv.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens orare. Oratio enim videtur esse necessaria ad hoc quod intememus ei à quo petimus, id quod indigemus. Sed, sicut dicitur Marth. vi. 32. *scit Pater vester, quia his omnibus indigetis*. Ergo non est conveniens Deum orare.

2. Præterea. Per orationem scilicet animus ejus qui oratur, ut faciat quod ab eo petitur. Sed animus Dei est immutabilis, & inflexibilis, secundum illud I. Reg. xv. 29. *Posse est triumphator in Israel non parces, nec panitudine scilicetur*. Ergo non est conveniens quod Deum oremus.

3. Præterea. Liberalius est dare aliquid non petenti, quam dare petenti: quia, sicut Seneca dicit (Lib. II. de benefic. cap. 1. cir. princ.) *nulla res carius emitur quam sua precibus empta est*. Ergo non videtur esse conveniens quod Deum oremus.

Bbb

Sed

est nomen suum, non hoc petitur, quasi non sit sanctum nomen Dei, sed ut sanctum ab hominibus habeatur; quod pertinet ad Dei gloriam in hominibus propagandam. Quod autem dicitur, *Adventus regnum suum*, non ita dictum est, quasi Deus nunc non regnet; sed, sicut Augustinus dicit ad Probam ( ut sup. cap. xli. ante med. ) desiderium nostrum ad illud regnum excitamus; ut illud nobis veniat, atque in eo regnemus. Quod autem dicitur, *Fiat voluntas tua recte intelligitur, ut obediat præceptis tuis sicut in celo, & in terra*, id est sicut ab Angelis, ita ab hominibus. Unde hæc tres petitiones perfecte complebuntur in vita futura; alia vero quantum pertinet ad necessitatem vite presentis, sicut Augustinus dicit in Enchir. ( cap. cxv. )

Ad secundum dicendum, quod cum oratio sit interpres desiderii, ordo petitionum non responderit ordini executionis, sed ordini delectationis, sive intentionis; in quo prius est finis quam ea que sunt ad finem; & consecutio boni quam remissio mali.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus in Libro II. de sermone Domini in monte ( cap. xi. ) adaptat septem petitiones donis, & beatitudinibus, dicens: *Si timor Dei est, quo beati sunt patres spiritus, petimus ut sanctificetur nomen Dei in hominibus timore casto. Si pietas est, qua beati sunt mites, petimus ut veniat regnum ejus, ut miscamur, nec ei resistamus. Si scientia est qua beati sunt qui lugent, oramus ut fiat voluntas ejus; & sic non lugeamus. Si furtivitas est, qua beati sunt qui iuraverunt, oramus ut panis nostris quotidianus detur nobis. Si consilium est, quo beati sunt misericordes, debita dimittamus ut nobis nostra dimittantur. Si intellectus est, quo beati sunt mundo corde, oramus ne habeamus duplex cor temporalis stans, de quibus tentationes fiunt in nobis. Si sapientia est, qua beati sunt pacifici; quoniam filii Dei vocabuntur, oramus ut liberemur a malo: ipsa enim liberatio liberi nos facit filii Dei.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Enchir. ( cap. cxvi. in primis ) Lucas in oratione dominice petitiones non septem, sed quinque complexus est: ostendens enim, tertiam petitionem daverunt, promissam esse quammodo experientiam; perterritendo eam magis facit intelligi; quia scilicet ad hoc præcipue voluntas Dei tendit ut ejus sanctitatem cognoscamus, & cum ipso regnemus. Quod etiam Mathæus in ultima posuit, *Libera nos a malo*; Lucas non posuit; ut scilicet unusquisque in eo se liberari a malo quod non infertur in tentationem.

Ad quintum dicendum, quod oratio non porrigitur Deo; ut ipsum stellemus; sed ut in nobis ipsi fideliorem excitemus postulandi: que quidem præcipue exercitur in nobis confide-

rando ejus caritatem ad nos, qua bonum nostrum vult; & ideo dicimus, *Pater noster*; & ejus excellentiam, qua potest; & ideo dicimus, *Qui es in celis*.

ARTICULUS X. 447

Utrum orare sit proprium rationalis creature.

IV. dist. xv. quæst. xv. art. 6. quæst. 1. & 3.

**A**D decimum sic proceditur. Videtur quod orare non sit proprium rationalis creature. Eiusdem enim videtur esse petere, & accipere. Sed accipere convenit etiam personis increatis, scilicet Filio, & Spiritui sancto. Ergo etiam eis convenit orare: nam & Filius dicit Joani xiv. 16. *Ego rogabo Patrem meum; & de Spiritu Sancto dicit Apostolus ( Rom. viii. 26. ) Spiritus postulat pro nobis.*

2. Præterea, Angeli sunt supra rationales creaturas, cum sint intellectuales substantiæ. Sed ad Angelos pertinet orare: unde in Psalm. xvi. 8. dicitur: *Adorate eum omnes Angeli ejus.* Ergo orare non est proprium rationalis creature.

3. Præterea, Eiusdem est orare cujus est invocare Deum; quod præcipue fit orando. Sed brutis animalibus convenit invocare Deum; secundum illud Psalm. cxvi. 19. *Qui dat jumentis escam ipsorum; & pullis corvorum invocantibus eum.* Ergo orare non est proprium rationalis creature.

Sed contra, Oratio est actus rationis, ut supra habitum est ( art. 1. hujus quæst. ) Sed rationalis creatura à ratione dicitur. Ergo orare est proprium rationalis creature.

Respondendo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet ( ibid. ) oratio est actus rationis, per quem aliquis superiorem deprecatur; sicut imperium est actus rationis, quo inferior ad aliquod ordinatur. Illi ergo proprie competit orare cui convenit rationem habere, & superiorem, quem deprecari potest. Divini autem personis nihil est superius; bruta autem animalia non habent rationem.

Unde neque divinis personis, neque brutis animalibus convenit orare; sed proprium est rationalis creature.

Ad primum ergo dicendum, quod divinis personis convenit accipere per naturam; orare autem est accipiens per gratiam. Dicitur autem Filius rogare, vel orare secundum naturam assumptam, scilicet humanam; non secundum divinam; Spiritus autem Sanctus dicitur postulare, quia postulat nos facit.

Ad secundum dicendum, quod intellectus, & ratio non sunt in nobis diversæ potentie, ut in L. habitum est ( quæst. lxxi. x. art. 8. ) differt autem secundum perfectum; & imper-

fectum. Et ideo quandoque intellectuales creature, que sunt Angeli, distinguuntur à rationalibus, quandoque autem sub rationalibus comprehenduntur. Et hoc modo dicitur orare esse proprium rationalis creature.

Ad tertium dicendum, quod pulli corvorum dicuntur invocare Deum, propter naturalem desiderium, quo omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam. Sic etiam bruta animalia dicuntur Deo obedire, propter naturalem instinctum, quo à Deo moventur.

ARTICULUS XI. 448

Utrum Sancti qui sunt in patria, orant pro nobis.

IV. dist. xv. quæst. xv. art. 6. quæst. 2. & dist. xlv. quæst. 111. art. 3.

**A**D undecimum sic proceditur. Videtur quod Sancti qui sunt in patria, non orant pro nobis. Actus enim alicujus magis est meritorius sibi quam aliis. Sed Sancti qui sunt in patria, non merentur sibi, nec pro se orant, quia jam sunt in termino constituti. Ergo etiam neque pro nobis orant.

2. Præterea, Sancti perfecte suam voluntatem Deo conformant, et non velint nisi quod Deus vult. Sed illud quod Deus vult, semper impletur. Ergo frustra Sancti pro nobis orant.

3. Præterea, Sicut Sancti qui sunt in patria, sunt superiores nobis, ita & illi qui sunt in purgatorio, quia jam 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 anime Petri coram Deo orarent, quandoque sunt à corpore separata, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam ejus; cuius contrarium Ecclesia facit. Non ergo Sancti, ad minus ante resurrectionem, orant pro nobis.

Sed contra est quod dicitur II. Machab. ult. 14. *Hic est qui multum orat pro populo, & universa sanctorum civitate, Hieronias Propheeta Dei.*

Respondendo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit ( Lib. cont. Vigilant. ante med. ) Vigilantii error fuit, quod dum vivimus, mutua pro nobis orare possimus; postquam autem moriui

S. Thom. Op. Tom. III.  
(a) Vulgata: Salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum: semper vivens ad interpellandum pro nobis.

firmimus, nullius pro alio se exsolvenda vestis profectio cum Martyris ultra non sui sanguinis obsecrans impetrare nequeant.

Sed hoc est omnino falsum: quia cum oratio pro aliis facta ex caritate proveniat, ut dicitur est ( art. 7. & 8. hujus quæst. ) quanto Sancti qui sunt in patria, sunt perfectioris caritatis, tanto magis orant pro viatoribus, qui orationibus juvari possunt; & quanto sunt Deo conjunctiores, tanto eorum orationes sunt magis efficaces: habet enim hoc divinus ordo ut ex superiorum excellentia in inferiora refundatur, sicut ex claritate Solis in aërem. Unde & de Christo dicitur Hebr. viii. 25. (a) *Accedens per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis.* Et propter hoc Hieronymus contra Vigilantium ( loc. supra cit. ) dicit: *Si Apostoli, & Martyres adhuc in corpore constituti, quando pro se adhuc debent esse solliciti, pro aliis orant; quanta magis post coronam, victorias, & triumphos?*

Ad primum ergo dicendum, quod Sancti qui sunt in patria, cum sint beati, nihil deest beatitudinis, nisi gloria corporis, pro qua orant. Orant autem pro nobis quibus deest beatitudinis ultima perfectio; & eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex præcedentibus eorum meritis, & ex divina acceptatione.

Ad secundum dicendum, quod Sancti impetrant illud quod Deus vult fieri per orationes eorum: & hoc perant quod estimant eorum orationibus implendum secundum Dei voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad penas quas patiuntur; & secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.

Ad quartum dicendum, quod Deus vult inferiora per omnia superiora juvari: & ideo oportet non solum superiores, sed etiam inferiores Sanctos implorare; alioquin esset solius Dei misericordia imploranda. Contingit tamen quandoque quod imploratio inferioris Sancti efficacior sit, vel quia devotius imploratur, vel quia Deus vult ejus sanctitatem declarare.

Ad quintum dicendum, quod quia Sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent, ideo invocamus eos nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt: & iterum propter hanc resurrectionis insinuandam, sicut legitur Exod. 111. 6. *Ego sum Deus Abraham, &c.*

ARTICULUS V. 442

Utrum in oratione debeamus aliquid determinate a Deo petere.

IV. dist. xv. quest. 18. art. 4. quest. 1. epus. 111. cap. cxli.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in oratione nihil determinate a Deo petere debeamus. Quia, ut Damascenus dicit (Lib. III. Fid. orth. cap. xxiv. in princ.) oratio est petitio decentium a Deo; unde inefficax est oratio per quam petitur id quod non expedit, secundum illud Jac. 1. v. 3. Petitis, & non accipitis, eo quod male petatis. Sed sicut dicitur Rom. vii. 11. 26. quid oramus, sicut oportet, nescimus. Ergo non debemus aliquid orando determinate petere.

2. Præterea. Quicumque aliquid determinate ab alio petit, nititur voluntatem ipsius inclinare ad sciendum id quod ipse vult. Non autem ad hoc tendere debemus ut Deus velit quod nos volumus, sed magis ut nos velimus quod ipse vult, ut dicit Glossa (ord. Aug.) super illud Psal. xxxi. 1. Exultate iusti in Domino. Ergo non debemus aliquid determinate a Deo in oratione petere.

3. Præterea. Mala a Deo petenda non sunt; ad bona autem Deus nos invitat. Frustra autem ab aliquo petitur ad quod accipiendum invidetur. Ergo non est determinate aliquid a Deo in oratione petendum.

Sed contra est quod Dominus Matth. vi. & Luc. xi. docuit discipulos determinate petere ea que continentur in petitionibus orationis dominice.

Respondeo dicendum, quod, sicut Maximus Valerius refert (Lib. VII. cap. 11. de Socrate. Philof.) Socrates nihil ultra petendum a diis immortaliibus arbitrabatur, quam ut bona tribuerent: quia hi demum scirent, quid unicuique esse utile; nos autem plerumque id vobis expetimus quod non imperasse melius foret.

Que quidem sententia aliquatiter vera est, quantum ad illa que possunt malum eveniunt habere, quibus etiam homo potest male, & bene uti; sicut sunt divitiæ que, ut ibidem dicitur, multis exitia fuerunt & honores, qui complures pessumderunt; regna quorum exitus miserabiliter cernuntur; splendida conjugia, que nonnullorum sanctius domus evertunt.

Sunt tamen quedam bona quibus homo male uti non potest, que scilicet malum eventum habere non possunt: hæc autem sunt quibus beatificamur, & quibus beatitudinem mereamur: que quidem Sancti orando absolute petunt, secundum illud Psal. lxxix. 4. Ostende faciem tuam, & salvi erimus; & iterum

Psal. cxviii. 35. Deduc me in semitam mandatorum tuorum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet homo ex se scire non possit quid orare debeat; Spiritus tamen, ut ibidem dicitur, in hoc adjuvat infirmitatem nostram, quod inspirando nobis sancta desideria, recte postulare nos facit. Unde Dominus dicit Joan. 14. 24. quod veros adoratores adorare oportet in spiritu, & veritate.

Ad secundum dicendum, quod cum orando petimus aliqua que pertinent ad nostram salutem, conformamus voluntatem nostram voluntati Dei: de qua dicitur I. ad Timoth. 1. 4. quod vult omnes homines salvos fieri.

Ad tertium dicendum, quod sic ad bona Deus nos invitat, quod ad ea non passibus corporis, sed plis desideris, & devotis orationibus accedamus.

ARTICULUS VI. 443

Utrum homo debeat temporalia petere a Deo orando.

IV. dist. xv. quest. 18. art. 5. quest. 1.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo non debeat temporalia petere a Deo orando. Quia enim orando petimus, querimus. Sed temporalia non debemus querere: dicitur enim Matth. vi. 33. Primum querite regnum Dei, & iustitiam eius; & hoc omnia adiicientur vobis, scilicet temporalia: que non querenda dicit, sed adjicienda queritis. 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. 25. Nolite solliciti esse anima vestra, quid manducetis. Ergo temporalia petere non debemus orando.

3. Præterea. Per orationem nostram mens debet elevari in Deum. Sed petendo temporalia, descendit ad ea que infra se sunt, contra id quod Apostolus dicitur II. ad Cor. 12. 18. Non contemplantibus nobis que videntur, sed que non videntur: que enim videntur, temporalia sunt; que autem non videntur, eterna. Ergo non debet homo temporalia in oratione a Deo petere.

4. Præterea. Homo non debet petere a Deo nisi bona, & utilia. Sed quandoque temporalia habita sunt nociva, non solum spiritualiter, sed etiam temporaliter. Ergo non sunt in oratione a Deo petenda.

Sed contra est quod dicitur Prov. xxx. 8. Tribus sanctorum visibus meo necessaria.

Respondeo dicendum, quod sicut Augustinus dicit ad Probam de orando Deum (epist. cxxx.

cxxx. al. cxi. cap. xi.) Hoc licet orare quod licet desiderare. Temporalia autem licet desiderare, non quidem principaliter, ut in eis finem constituamus, sed sicut quadam admiscula, quibus adjuvamus ad tendendum in beatitudinem, in quantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur, & sequantur nobis organice deserviunt ad actus virtutum, ut etiam Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. vii. ad fin.) Et idea pro temporalibus licet orare.

Et hoc est quod Augustinus dicit ad Probam (loc. cit. cap. vi. & vii.) quod sufficientiam vita non indecenter vult quisquis tam vult, & non amplius: que quidem non appetitur propter seipsam, sed propter salutem corporis, & congruentem habitum persone hominis, ut non sit inconveniens eis cum quibus vivendum est. Ista ergo cum habentur, ut tenentur, scum non habentur, ut habeantur, orandum est.

Ad primum ergo dicendum, quod temporalia non sunt querenda principaliter, sed secundario. Unde Augustinus dicit in Lib. II. de ferm. Dom. in monte (cap. xvi. parum a princ.) Com. dicit, Illud primo querendum est (scilicet regnum Dei) significavit, quia hoc (scilicet temporale bonum) posterius querendum est, non tempore, sed dignitate; illud tanquam bonum nostrum, hoc tanquam necessarium nostrum.

Ad secundum dicendum, quod non querilibet sollicitudo rerum temporalium est prohibita, sed superflua, & inordinata, ut supra habuit est (quest. 18. art. 6.)

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 consequendum, non ab eis deprimitur, sed magis elevatur sursum.

Ad quartum dicendum, quod ex quo non petimus temporalia tanquam principaliter querita, sed in ordine ad aliud, eo tenore a Deo petimus ipsa, ut nobis concedantur, secundum quod expedit ad salutem.

ARTICULUS VII. 444

Utrum debeamus pro aliis orare.

III. P. quest. 21. art. 3. ad 3. IV. dist. xv. quest. 18. art. 4. quest. 3.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non debeamus pro aliis orare. 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 &c. Ergo non debemus pro aliis orare.

Præterea. Ad hoc oratio sic ut exaudia-

tur. Sed una de conditionibus que requiruntur ad hoc quod oratio sit exaudibilis, est ut aliquis orat pro seipso: unde super illud Joan. xvi. Si quis seipsum in nomine meo, & dabit vobis, Augustinus dicit (tract. c1. a princ.) Exaudiantur omnes pro seipso, non autem pro omnibus: unde non simpliciter dictum, est dabit, sed dabit vobis. Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare, sed solum pro nobis.

3. Præterea. Pro aliis, si sint mali, prohibemur orare, secundum illud Hier. vii. 16. Tu ergo noli orare pro populo hoc, & non abstineas mihi, quia non exaudiam te. Pro bonis autem non oportet orare, quia ipsi pro se ipsis orantes exaudiantur. Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare.

Sed contra est quod dicitur Jacobi v. 16. Orate pro invicem, ut salvemini.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) 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 supra dictis patet (quest. xxv. & xxvi.) Et ideo caritas hoc requirit ut pro aliis oremus.

Unde Chrysostomus (alius Auctor) dicit super Matth. (hom. xviii. in op. imperf. part. rum a princ.) Pro se orare necessitas cogit, & pro altero autem caritas fraternitatis hortatur. Dicitur autem ante Deum est oratio, non quam necessitas transmittit, sed quam caritas fraternitatis commendat.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Cyprianus dicit in Lib. de oratione dominica (inter princ. & med.) ideo non dicimus Pater meus, sed nos, nec Da mihi, sed da nobis, quia unitatis magister noluit privatum precium fieri, ut scilicet quis pro se tantum precetur: unum enim orare pro omnibus voluit, quoniam in uno omnia ipse portavit.

Ad secundum dicendum, quod pro se orare ponitur conditio orationis, non quidem necessaria ad effectum merendi, sed sicut necessaria ad idoneitatem impetrandi. Contingit enim quandoque quod oratio pro alio facta non impetret, etiam si fiat pio, & perseveranter, & de pertinentibus ad salutem, propter impedimentum; quod est ex parte eius pro quo oratur, secundum illud Hier. xx. 1. Si petierint Messis, & Samuel, & omnes, non est anima mea ad possessionem ipsam. Nihilominus tamen oratio meritoria est orandi, qui ex caritate orat secundum illud Psal. xxxix. 13. Oratio mea in sinu meo convenerunt: Glossa (Interl.), id est, est non eis pro se, ego tamen non sum frustra, tratus mea mercede.

Ad tertium dicendum, quod etiam pro peccatoribus orandum est, ut convellantur, &



Et pro iustis, ut perseverent, & proficiant. Orationes tamen non pro omnibus peccatoribus exaudiuntur, sed pro quibusdam. Exaudiuntur enim pro predestinatis, non autem pro peccatis ad mortem: sicut etiam correctio qua fratres corrigimus, effectum habet in predestinatis, non in reprobatos, secundum illud Heclie. vii. 14. *Nemo potest corrigere quem Deus desererit.* Et ideo dicitur I. Joan. v. 16. *Qui scit fratrem suum peccare peccato non ad mortem, peccat; & dabitur ei vita peccati non ad mortem.* Sed sicut nulli, quando vivit hic, subtrahendum est correctionis beneficium, quia non possumus predestinatos distinguere a reprobatis, ut Augustinus dicit in Lib. de corrept. & gratia (cap. xv. parum a print) ita etiam nulli est negandum orationis suffragium. Pro iustis etiam est orandum triplici ratione. Primo quidem quia multorum preces facilius exaudiuntur unde super illud Rom. xv. *Adjutus me in orationibus vestris,* dicit Glossa (ord. Ambros.) *Bene rogat Apostolus minores, pro te orate: multi enim minimi, dum congregantur unanimes, sunt magni; & multorum preces impossibile est quod non impetrent.* Illud scilicet quod est impetrabile. Secundo ut ex multis gratia agatur Deo de beneficiis que conferantur iustis; que etiam in utilitatem multorum vergunt, ut patet per Apostolum II. ad Corinth. i. Tertio ut majores non superbiant, dum considerant seniorum suffragia indigere.

ARTICULUS VIII. 445

*Utrum debeamus pro inimicis orare.*  
III. dist. xxx. art. 2. corp. & vers. quæst. 11. art. 8. corp. fin.

**A**D octavam sic proceditur. Videtur quod non debeamus pro inimicis orare. Quia, ut dicitur Rom. xv. *Ad quemcumque scripsit sunt, ad nostram ad vitam scripta sunt.* Sed in sacra Scriptura inducuntur multe in peccationes contra inimicos: dicitur enim in Psalm. vi. 11. *Erubescant, & conturbentur omnes inimici mei; convertantur, & erubescant valde volentes.* Ergo & nos debemus orare contra inimicos nostros magis quam pro eis.  
2. Præterea. Vindicare de inimicis, in malum inimicorum cedit. Sed Sancti vindictam de inimicis petunt, secundum illud Apoc. vi. 10. *Uisque non vindicet sanguinem vestrum de his qui habitant in terra;* unde & de vindicta impiorum latantur, secundum illud Psalm. lxxii. 11. *Legabitur iustus, cum viderit vindictam.* Ergo non est orandum pro inimicis, sed magis contra eos.

3. Præterea. Operatio hominis, & ejus oratio non debent esse contraria. Sed homines quandoque licite impugnant inimicos: alioquin omnia bella essent illicita; quod est contra supra dicta (quæst. xi. art. 1). Ergo nos non debemus orare pro inimicis.  
Sed contra est quod dicitur Matth. v. 44. *Orate pro persequentibus, & calumniantibus vos.*

Respondeo dicendum, quod orare pro alio caritatis est, sicut dictum est (art. præc.). Unde eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare.

Qualiter autem teneamur inimicos diligere, supra habitum est in tractatu de caritate (quæst. xxv. art. 8. & 9.) ut scilicet in eis diligamus naturam, non culpam: & quod diligere inimicos in generali est in precepto, in speciali autem non est in precepto, nisi secundum preparationem animi, ut scilicet homo esset paratus etiam specialiter inimicum diligere, & cum juvare in necessitatis articulo, vel si veniam peteret. Sed in speciali absolute inimicos diligere, & eos juvare, perfectionis est.

Et similiter necessitatis est ut in communibus nostris orationibus, quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. Quod autem pro eis specialiter oramus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali.

Ad primum ergo dicendum, quod imprecationes que in sacra Scriptura ponuntur, quadrupliciter possunt intelligi. Primo secundum quod prophete solent in figura imprecantia futura predicere, ut Augustinus dicit in Lib. I. de sermone Domini in monte (cap. xxii. circ. med.). Secundo prout quedam temporalia mala peccatoribus quandoque a Deo in correctionem mittuntur. Tertio quia intelliguntur pertinere non contra ipsos homines, sed contra regnum peccati, ut scilicet correctione hominum peccata destruantur. Quarto conformando voluntatem suam divine justitie circa damnationem perseverantium in peccato.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in eodem Libro (cap. xxii. a med. & Lib. II. de Qg. Evang. quæst. xlv. ad fin.) Augustinus dicit, *vindicta Mortyrium est ut recedatur regnum peccati, quo regnante tanta perperis sunt;* vel, sicut dicitur in Libro de Qg. veteris, & novi testamenti (quæst. lxxviii.) *postulant se vindicari, non voce, sed ratione, sicut sanguis Abel clamavit de terra.* Latantur autem de vindicta non propter eam, sed propter divinam justitiam.

Ad tertium dicendum, quod licetum est impugnare inimicos, ut compellantur a peccatis; quod cedit in bonum eorum, & aliorum:

rum: & sic etiam licet orando petere aliqua temporalia mala inimicorum, ut corrigantur. Et sic oratio, & operatio non erunt contraria.

ARTICULUS IX. 446

*Utrum convenienter septem petitiones orationis dominice assignentur.*

III. dist. xxxiv. q. 1. art. 6. & opusc. 111. cap. ecl. lvi. usque in fin. & opusc. vii.

**A**D nonum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter septem petitiones orationis dominice assignentur. Vanum enim est petere sanctificari illud quod semper est sanctum. Sed nomen Dei semper est sanctum, secundum illud Luc. 1. 49. *Sanctum nomen ejus regnum etiam ejus est sempiternum, secundum illud Psalm. cxli. 13. Regnum tuum, Domine, regnum civitatum secularum:* voluntas etiam Dei semper impletur, secundum illud Isaie xlvi. 10. *Omnis voluntas mea fiet.* Vanum ergo est petere quod nomen Dei sanctificetur, quod regnum ejus adveniat, & quod voluntas ejus fiat.

2. Præterea. Prius est recedere a malo, quam consequi bonum. Inconvenienter ergo videntur præordinari petitiones que pertinent ad consequendum bonum, petitionibus que pertinent ad amotionem mali.

3. Præterea. Ad hoc aliquid petitur ut donetur. Sed præcipuum donum Dei est Spiritus Sanctus, & ea que nobis per ipsum dantur. Ergo videntur inconvenienter poni petitiones, cum non respondeant donis Spiritus Sancti.

4. Præterea. Secundum Lucam in oratione dominica ponuntur solum quinque petitiones, ut patet Luc. xi. Superfluum ergo fuit quod secundum Matthæum septem petitiones ponuntur.

5. Præterea. Vanum videtur captare benevolentiam ejus qui benevolentia sua nos prevenit, quia *ipse prior dilexit nos,* ut dicitur I. Joan. iv. 19. Superflue ergo præmittitur petitionibus: *Pater noster, qui es in celis:* 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 (epist. cxxx. al. cxxi. cap. xlii.) *sic recte, & congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus, quam quod in ista oratione dominica possumus.* Quia cum oratio est quod deumodo desiderii nostri interpretis apud Deum, illa recte solum orando petimus qua

recte desiderare volumus. In oratione autem dominica non solum pervenit omnia que 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 nostro finis, deinde ea que sunt ad finem. Finis autem vultus Deus est; in quem nos affectus tendit, dupliciter: uno quidem modo, prout volumus gloriam Dei; alio modo, secundum quod volumus frui gloria ejus: 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 ad gloriam Dei; secunda vero ponitur, *Adveniat, regnum tuum;* per quam petimus ad gloriam ejus pervenire.

Ad finem autem prædictum nos ordinat aliquid dupliciter: uno modo directe, & principaliter secundum meritum, quo beatitudinem mereamur Deo obediendo; & quantum ad hoc ponitur: *Fiat voluntas tua, sicut in celo, & in terra.* Alio modo instrumentaliter, & quasi condycans nos ad merendum; & hoc pertinet quod dicitur: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie:* sive hoc intelligatur de pane sacramentali, cujus 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 (ut sup. cap. xi. in med.) quia & Eucharistia est præcipuus cibus; unde & in Evangelio Martini scriptum est, *Superis subsistens, id est præcipuus,* ut Hieronymus exponit (super cap. xi. Martini).

Per accidens autem ordinamur in beatitudinem per remotionem prohibentis. Tria sunt tamen que nos a beatitudine prohibent. Primo quidem peccatum, quod directe excludit a regno, secundum illud I. ad Cor. vi. 9. *Nec que fornicantur, neque idola serviant, &c. regnum Dei possidebunt;* & ad hoc pertinet quod dicitur: *Dimitte nobis debita milibus.* Secundo tentatio, que nos impedit ab observantia divine voluntatis; & ad hoc pertinet quod dicitur: *Et ne nos inducat in tentationem.* per quod non petimus ut non tentemur, sed ut a tentatione non vincamur, quod est in tentatione non induci. Tertio pernicitas peccati, ut que nos impedit sufficientiam vite; & quantum ad hoc dicitur: *Libera nos a malo.* Illud tamen ad

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. II. de serm. Domini in monte (cap. 5. in fin.) cum dicimus, *Sanctificetur*

Sed contra est quod dicitur Luc. xviii. *Oportet semper orare, & non deficere.*

Respondeo dicendum, quod triplex fuit circa orationem antiquorum error. Quidam enim posuerunt, quod res humane non reguntur divina providentia; ex quo sequitur, quod vanum sit orare, & omnino Deum colere; & de his dicitur Malach. i. i. *Dirisisti: Vanus est qui seruit Deo.* Secunda fuit opinio potentium: omnia etiam in rebus humanis esse necessitate contingere, sive ex immutabilitate divine providentiae, sive ex necessitate stellarum, sive ex conexione causarum: & secundum hos etiam excluditur orationis utilitas. Tertia fuit opinio potentium quidem res humanas divina providentia regi, & quod res humane non proveantur ex necessitate; sed dicebant similiter dispositionem divine providentiae variabilem esse, & quod orationibus, & aliis quae ad divinum cultum pertinent, dispositio divine providentiae immutatur. Haec autem omnia in I. Lib. Improbata sunt (quæst. xix. art. 7. & 8. & q. xxii. art. 2. & 4. & q. cxv. art. 6. & q. cxvi.)

Et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem, ut neque rebus humanis divina providentia 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, & quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorundam causae 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 à Deo dispositum: & ideo 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 esse implendum, ut scilicet homines postulando mereantur accipere quod eis Deus omnipotens ante facta disposuit donare, ut Gregorius dicit in Lib. I. Dialogorum (cap. viii. & med.)

Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium nos Deo preces porrigere, ut ei nostras indigentias, vel desideria manifestemus, sed ut nos ipsi consideremus, in his ad divinum auxilium esse recurendum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est in corp. art. oratio nostra non ordinatur ad immutationem divine dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit.

Ad tertium dicendum, quod Deus nobis multa præstat ex sua liberalitate, etiam non

petita; sed quod aliqua vult præstare nobis potentibus, hoc est propter nostram utilitatem, ut scilicet fiduciam quamdam accipiamus recurrendi ad Deum, & ut recognoscamus, cum esse bonorum nostrorum auctorem. Unde Chrysostomus dicit implic. hom. i. de orat. circ. princ. & hom. xxx. in Genes. à med.) *Considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabricari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, quod velis, quod desideras, postulare.*

ARTICULUS III. 446

Utrum oratio sit actus religionis.

Infr. art. 15. cor. & IV. dist. xv. quæst. 14. art. 1. quæst. 2. & art. 1. quæst. 1. ad 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod oratio non sit actus religionis. Religio enim, cum sit pars iustitiæ, est in voluntate sicut in subiecto. Sed oratio pertinet ad partem intellectivam, ut ex supradictis patet (art. 1. huius quæst.) Ergo oratio non videtur esse actus religionis, sed doni intellectus, per quod mens ascendit in Deum.

2. Præterea. Actus lætiae cadit sub necessitate præcepti. Sed oratio non videtur cadere sub necessitate præcepti, sed ex mera voluntate procedere; cum nihil aliud sit quam voluntarium petitio. Ergo oratio non videtur esse religionis actus.

3. Præterea. Ad religionem pertinere videtur ut quis divine naturæ cultum, ceremoniarumque asserat. Sed oratio non videtur aliquid Deo asserere, sed magis aliquid obtinendum ab eo petere. Ergo oratio non est religionis actus.

Sed contra est quod dicitur Psalm. cxi. *Dirigatur oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo: ubi dicit Glossa (interl. & ord. implic.)* quod, in huius figuram in veteri lege incensum dicebatur offerri in odorem suavitatis Domini. Sed hoc pertinet ad religionem. Ergo oratio est religionis actus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxxii. art. 2. & 4.) ad religionem proprie pertinet reverentiam, & honorem Deo exhibere; & ideo omnia illa per quae Deo reverentia exhibetur, pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, inquantum scilicet ei se subiecit, & profertur orando se ex indigere sicut auctore suorum bonorum. Unde manifestum est quod oratio est proprie religionis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas movet alias potentias animæ in suum finem, sicut supra dictum est (art. 1. huius quæst.)

ad 2.) & ideo religio, quæ est in voluntate, ordinatur ad aliarum potentiarum ad Dei reverentiam. Inter alias autem potentias animæ intellectus altior est, & voluntati propinquior: & 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.

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. viii. 7. ubi dicitur: *Petite, & accipietis.*

Ad tertium dicendum, quod orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reverentiam subiecit, & quodammodo præsentat, ut patet ex auctoritate Dionysii prius inducta (art. 1. huius quæst. arg. 2.) Et ideo sicut mens humana præminet exterioribus, (a) vel corporalibus membris, vel exterioribus rebus, quæ ad Dei servitium applicantur; ita etiam oratio præminet aliis actibus religionis.

ARTICULUS IV. 441

Utrum solus Deus debeat orari.

W. dist. xv. quæst. 14. art. 5. quæst. 1. & dist. xxxviii. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. ad 4.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod solus Deus debeat orari. Oratio enim est actus religionis, ut dictum est (art. præc.) 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 Corinth. xv. 35. *Orabo spiritum, orabo & memet*: tum etiam quia, ut Augustinus dicit in Lib. de cura pro mortuis agenda (cap. xlii. xv. & xvi.) nesciunt morui, 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 inquantum sunt Deo conjuncti. Sed quidam in hoc mundo viventes, vel in purgatorio etiam existentes, sunt multum Deo conjuncti per gratiam: ad eos autem non porrigitur oratio. Ergo nec

(a) Ita inf. Editi & corporalibus.

ad Sanctos qui sunt in paradiso, debemus orationem porrigere.

Sed contra est quod dicitur Job v. 1. *Veni, si est qui tibi respondeat, & 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, & gloriam consequendam: quæ solus Deus dat, secundum illud Psalm. lxxxiii. 12. *Gratiam, & gloriam habet Dominus.*

Sed secundo modo orationem porrigimus sanctis Angelis, & hominibus; non ut peteas Deos nostras petitiones cognoscat; sed ut eorum precibus, & meritis orationes nostras fortiantur effectum. Et ideo dicitur Apocal. viii. 4. *quod ascendit fumus incensum de orationibus Sanctorum de manu Angelii coram Deo.* Et hoc etiam patet ex ipso modo quo Ecclesia utitur in orando: nam à Sancti Trinitate petitur ut nostri resisteretur; ab aliis autem Sanctis quibuscumque petimus ut orent pro nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod illi soli impendimus orando religionis cultum, à quo quartum obtinere quod oramus, quia in hoc protestamur eum bonorum nostrorum auctorem; non autem eis quo requirimus quasi interpellatore nostros apud Deum.

Ad secundum dicendum, quod mortui ea que in hoc mundo aguntur, considerata eorum naturali conditione, non cognoscunt, & præcipue interiores motus cordis. Sed Beatus, ut Gregorius dicit in XII. Moral. (cap. xiv. ante med.) in Verbo manifestatur illud quod decet eos cognoscere de eis que circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis, maxime autem excellentiam eorum decet ut cognoscant petitiones ad eos factas vel voces, vel corde: & ideo petitiones, quas ad eos dirigimus, Deo manifestante cognoscunt.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in hoc mundo, aut in purgatorio, nondum fruuntur visione Verbi, ut possint cognoscere ea que nos cogitamus, vel dicimus: & ideo eorum suffragia non impioramus orando, sed à vivis petimus colloquendo.

ARTICULUS XII. 449

Utrum oratio debeat esse vocalis.

III. dist. ix. quest. 1. art. 3. quest. 3. ad 3. et IV. dist. xv. quest. 1. art. 2. quest. 1.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur quod oratio non debeat esse vocalis. Oratio enim, sicut ex dictis patet (art. 4. hujus quest.) principaliter Deo potestatur. Deus autem locutionem cordis cognoscit. Frustra ergo vocalis oratio adhibetur.

2. Præterea. Per orationem mens hominis debet in Deum ascendere, ut dictum est (art. 1. hujus quest. ad 2.) Sed voces retrahunt homines ab ascensu contemplationis in Deum, sicut, & alia sensibilia. Ergo in orationibus non est vocibus utendum.

3. Præterea. Oratio debet offerri Deo in occulto, secundum illud Matth. vi. 6. Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum, & clauso ostio ora Patrem tuum in abscondito. Sed per vocem oratio publicatur. Ergo oratio non debet esse vocalis.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. cxi. 1. Vox mea ad Dominum clamavi, voce mea ad Dominum deprecatus sum.

Respondetur dicendum, quod duplex est oratio, communis, & singularis. Communis quidem oratio est que per ministros Ecclesie in persona totius fidelis populi Deo offertur: & ideo oportet quod talis oratio innotescat toti populo, pro quo profertur; quod non potest fieri, nisi esset vocalis: & ideo rationabiliter institutum est ut ministri Ecclesie hujusmodi orationes etiam alta voce pronuntient, ut ad notitiam omnium possint pervenire.

Oratio vero singularis est que offertur à singulari persona cuiuscumque sive pro se, sive pro aliis orantis: & de hujusmodi orationis necessitate non est quod sit vocalis.

Adjungitur tamen vox tali orationi, triplici ratione. Primo quidem ad excitandam interiorum devotionem, qua mens orantis elevatur in Deum: quia per exteriora signa sive vocum, sive etiam aliorum factorum movetur mens hominis secundum apprehensionem, & per consequens secundum affectionem. Unde Augustinus dicit ad Probam (epist. cxxx. al. cxxi cap. ix. circ. princ.) quod verbis, & aliis signis ad augendum desiderium sanctorum visus acutus excitantur. Et ideo in singulari oratione tantum est vocibus, & hujusmodi signis utendum, quantum proficit ad excitandum interiorum mentem. Si vero mens per hoc distrahitur, vel qualitercumque impediatur, est à talibus cessandum: quod præcipue contingit in his quorum mens sine hujusmodi signis est

sufficienter ad devotionem parata. Unde Psalmista Psalm. xxvi. 8. dicebat: *Tibi dixit cor meum, exquisivit te facies mea:* & de Anna legitur I. Reg. 1. 13. quod loquebatur in corde suo. Secundo adjungitur vocalis oratio, quasi ad redditionem debiti, ut scilicet homo Deo serviat secundum illud totum quod ex Deo habet, id est non solum mente, sed etiam corpore: quod præcipue competit orationi, secundum quod est satisfactoria. Unde dicitur Osee ultim. 3. *Omnem aufer iniquitatem, & accipe bonum;* & reddemus vitulos labiorum nostrorum. Tertio adjungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus, ex vehementi affectione, secundum illud Psalm. xv. 9. *Lætatum est cor meum, & exultavit lingua mea.*

Ad primum ergo dicendum, quod vocalis oratio non profertur ad hoc quod aliquid ignotum Deo manifestetur; sed ad hoc quod mens orantis, vel aliorum excitetur in Deum.

Ad secundam dicendum, quod verba ad aliud pertinentia distrahunt mentem; & impediunt devotionem orantis; sed verba significantia aliquid ad devotionem pertinens, excitant mentes, præcipue minus devotas.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus (alius Auctor) dicit super Matth. (hom. xlii. in op. imperf. inter med. & fin.) *eo proposito Dominus vocat in convenerat orare, ut à conventu videretur.* Unde orans nihil novum facere debet, quod aspiciant homines, vel clamando, vel gestibus percutiendo, vel manus expendendo. Nec tamen, ut Augustinus dicit in Lib. II. de sermone Domini in monte (cap. 111. in princ.) *videri ab hominibus nefas est; sed ideo hoc agere, ut ab hominibus videratur.*

ARTICULUS XIII. 450

Utrum de necessitate orationis sit quod sit attentus.

AD decimum tertium sic proceditur. Videtur quod de necessitate orationis sit quod sit attentus. Dicitur enim Joan. iv. 24. *Spiritus est Deus, & ei qui adorant eum, in spiritu & veritate oportet adorare.* Sed oratio non est in spiritu, si non sit attentus. Ergo de necessitate orationis est quod sit attentus.

2. Præterea. Oratio est ascensus intellectus in Deum. Sed quando oratio non est attentus, intellectus non ascendit in Deum. Ergo de necessitate orationis est quod sit attentus.

3. Præterea. De necessitate orationis est quod careat omni peccato. Sed non est absque peccato quod aliquid orando evagationem mentis patiat: videtur enim desiderare Deum; sicut si alicui homini loqueretur, & non atten-

tenderet ad ea que ipsa profertur: unde Basilii dicit (in Lib. de consil. Monast. cap. 1. circ. med.) quod *divinum auxilium est impetrandum non remisse, nec mente huc vel illuc evagante: eo quod talis non solum non impetrabit quod petit, sed etiam magis Deum irritabit.* Ergo de necessitate orationis videtur quod sit attentus.

Sed contra est quod etiam sancti viri orando quandoque evagationem mentis patiuntur, secundum illud Psal. xxxix. 13. *Cor meum derelinquit me.*

Respondetur dicendum, quod questio hæc præcipue habet locum in oratione vocali. Circa quam sciendum est, quod necessarium dicitur aliquid dupliciter. Uno modo per quod melius pervenitur ad finem; & sic attentio absolute orationi necessaria est.

Alio modo aliquid dicitur necessarium sine quo res non potest consequi suum effectum. Est autem duplex effectus orationis. Primus quidem communis omnibus actibus caritate informatis, quod est mereri: & ad hunc effectum non ex necessitate requiritur quod attentio adit orationi per totum; sed vis prime intentionis, qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis meritorius actibus accidit.

Secundus autem effectus orationis est ei proprius, quod est impetrare: & ad hunc 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 (implic. Lib. XXII. Moral. cap. xli. ante med.)

Tertius autem effectus orationis est quem presentialiter efficit, scilicet quendam spiritualis recessio mentis: & ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio. Unde dicitur I. Cor. xiv. 14. *Si oram lingua, mens mea sine fructu est.*

Sciendum tamen, quod triplex est attentio, quæ orationi vocali potest adhiberi: una quidem, qua attenditur ad verba, ne aliquis in eis erret; secunda, qua attenditur ad sensum verborum; tertia, qua attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum, & ad rem pro qua oratur: quæ quidem est maxime necessaria; & hæc etiam possunt habere ignorantia; & quandoque instantium abundantat hæc intentio, qua mens fertur in Deum; ut etiam aliorum omnium mens obliviscatur, sicut dicit Hugo de Sancto Victore (in Lib. de modo orandi cap. 11. a med.)

Ad primum ergo dicendum, quod si *scilicet, & veritate orat qui ex instinctu Spiritus ad orandum accedit, etiam si ex aliqua infirmitate, S. Th. Op. Ten. III.*

mitato mens postmodum evagetur. Ad secundum dicendum, quod mens humana propter infirmitatem nature diu stare in alto non potest, pondere enim infirmitatis humane deprimitur anima ad inferiora: & ideo contingit quod quando mens orantis ascendit in Deum per contemplantionem, subito evagetur ex quadam infirmitate.

Ad tertium dicendum, quod si quis ex proposito in oratione mente evagetur, hoc peccatum est, & impedit orationis fructum. Et contra hoc Augustinus dicit in Regula (sc. epist. cxxx. al. cix. parum ante med.) *Psalmis, & hymnis cum oras Deum, hoc oras sicut in corde quod profertur in ore.* Evagatio vero mentis que fit præter propositum, orationis fructum non tollit. Unde Basilii dicit (loc. cit. in arg.) *Si vero debilitatus à peccato non fixe nequis orare, quantumcumque potes, tu ipsum cohibeas; & Deus ignoscet: eo quod non ex negligentia, sed ex fragilitate non potest, ut oportet, assistere coram eo.*

ARTICULUS XIV. 451

Utrum oratio debeat esse diuturna.

IV. dist. xv. quest. 1. art. 2. quest. 2. et 3. et Rom. x. lect. 3. et I. Cor. i. 11. et I. Thess. v. lect. 2. fin.

AD quartumdecimum sic proceditur. Videtur quod oratio non debeat esse diuturna. Dicitur enim Matth. vi. 7. *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 Psal. xxv. 4. *Unam peti à Domino, hæc requiram.* Ergo & oratio tanto est Diu acceptior, quanto est brevior.

3. Præterea. Illicum videtur esse quod homo transgrediatur terminos à Deo præfixos, præcipue in his que pertinent ad cultum divinum, secundum illud Exod. xxx. 26. *Constitue populum, ne forte velit transgredere præpositos terminos ad adorandum Dominum, & periret ex eis propter multitudinem.* Sed à Deo præfixus est nobis terminus orandi per institutionem orationis dominicæ, ut patet Matth. vi. Ergo non licet ultra orationem protendere.

Sed contra. Videtur quod continuo sit orandum: quia Dominus dicit Luc. xviii. 1. *Oportet semper orare, & non desicere;* & I. ad Thessal. v. 17. *Sine intermissione orate.*







## QUÆSTIO LXXXV.

De his que Deo à fidelibus dantur, & primo de sacrificio.

in quatuor articulis divisâ.

Postea considerandum est de actibus quibus aliquæ res exteriores Deo offeruntur.

Circa quos occurrit duplex consideratio. Primo quidem de votis, quibus et aliqua promittuntur. Circa primum considerandum est de sacrificiis, oblationibus, primitiis, & decimis.

Circa sacrificia queruntur quatuor.

Primo, utrum offerre Deo sacrificium sit de lege natura.

Secundo, utrum soli Deo sit sacrificium offerendum.

Tertio, utrum offerre sacrificium sit specialis actus virtutis.

Quarto, ut um omnes teneantur ad sacrificium offerendum.

## ARTICULUS I. 458

Utrum offerre sacrificium Deo sit de lege natura.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod offerre sacrificium Deo non sit de lege natura. Ea enim que sunt juris naturalis, communia sunt apud omnes homines. Non autem hoc contingit circa sacrificia: nam quidam leguntur obtulisse in sacrificium panem, & vinum, sicut de Melchisedech dicitur Gen. xiv. (a) & quidam hæc, quidam illa animalia. Ergo oblatio sacrificiorum non est de jure naturali.

2. Præterea. Ea que sunt juris naturalis, omnes justè servaverunt. Sed non legitur de Isaac, quod sacrificium obtulerit: neque etiam de Adam; de quo tamen dicitur Sap. x. 2. quod Sapientia eduxit eum à delictis suis. Ergo oblatio sacrificii non est de jure naturali.

3. Præterea. Augustinus dicit X. de civitate Dei (cap. v. 6. & xix.) quod sacrificia in quadam significantia offeruntur. Voces autem, que sunt præcipua inter signa, sicut idem dicit in lib. II. de Doctr. christi. (cap. 111.) non significant naturaliter, sed ad pla-

(a) Ita optime Nicolaus. Al. & quidam hæc, quidam illa, ut animalia: iterum: & quidam hæc, quidam vero alia, ut animalia. (b) Ita legendum videtur verbum quod in vsu. obscure ponitur, juxta Madalenam. Editi omnes habent pueris contra mentem Gregorii, qui sic. Quod vero apud nos valet aqua baptismatis hoc egit apud veteres vel pro parvulis sola fides, vel pro majoribus virtus sacrificii, &c. Editi. Parav. ann. 1712. omittit pueris. Fortè redundat etiam pueris.

citum, secundum Philosophum (Lib. I. Periherm. cap. 11. in princ.) Ergo sacrificia non sunt de lege naturali.

Sed contra est quod in qualibet ætate, & apud quolibet hominum nationes semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio. Quod autem est apud omnes, videtur naturale esse. Ergo & oblatio sacrificiorum est de jure naturali.

Respondeo dicendum, quod naturalis ratio dicitur homini quod alicui superiori subdatur, propter defectus quos in se ipso sentit, in quibus ab aliquo superiori egent adjuvari, & dirigi: & quicquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus.

Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur; ita etiam naturalis ratio dicitur homini secundum naturalem inclinationem ut ei quod est supra hominem, subjectionem, & honorem exhibeat secundum suum modum. Est autem modus conveniens homini ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimentia, quia ex sensibilibus cognitionem accipit. Et ideo ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in signum debite subjectionis, & honoris, secundum similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo oblatio sacrificii pertinet ad jus naturale.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est (1. 2. quæst. xcv. art. 2.) aliqua in communi sunt de jure naturali, quorum determinationes sunt de jure positivo: sicut quod malefactores puniantur, habet lex naturalis; sed quod tali pena, vel tali puniantur, est ex constitutione divina, vel humana. Similiter etiam oblatio sacrificii in communi est de lege naturali; & ideo in hoc omnes conveniunt; sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humana, vel divina; & ideo in hoc differunt.

Ad secundum dicendum, quod Adam, & Isaac, sicut & alii justè, Deo sacrificium obtulerunt secundum sui temporis congruentiam, ut patet per Gregorium, qui dicit (lib. IV. Moral. cap. 111. à princ.) quod apud antiquos per sacrificiorum oblationes remittebatur (b) prius peccatum originale. Non autem de omnibus justorum sacrificiis fit mentio in Scriptura, sed solum de illis circa que aliquid speciale accidit. Potest tamen esse ratio quare Adam

Adam non legitur sacrificium obtulisse; ne, quia in ipso notatur origo peccati, simul etiam in eo sanctificationis origo signaretur. Isaac vero significavit Christum, in quantum ipse oblatio est in sacrificium: unde non oportebat ut significaretur quasi sacrificium offerens.

Ad tertium dicendum, quod significare conceptus suos est homini naturale; sed determinatio signorum est secundum humanum placitum.

## ARTICULUS II. 459

Utrum soli Deo sit sacrificium offerendum.

2. quæst. ci. art. 3. cor. & III. P. quæst. XLVIII. art. 3. cor. & I. cor. cap. cxx. fin. & Psalm. xxviii. & Rom. 1. lect. 7. fin.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non soli summo Deo sit sacrificium offerendum. Cum enim sacrificium Deo offerri debeat, videtur quod omnibus illis sit sacrificium offerendum qui Divinitatis consortes sunt. Sed etiam sancti homines efficiuntur divinæ naturæ consortes, ut dicitur II. Pet. 1. unde & de eis in Psalm. lxxxv. 6. dicitur: Ego dixi, Dei estis: Angeli etiam filii Dei nominantur, ut patet Job 1. Ergo omnibus his debet sacrificium offerri.

2. Præterea. Quanto aliquis major est, tanto ei major honor debet exhiberi. Sed Angeli, & Sancti sunt multo majores quibuscumque terrenis Principibus; quibus tamen eorum subditi multo majorem honorem impendant, se coram eis prosternentes, & munera offerentes, quam fit oblatio alicujus animalis, vel rei alterius in sacrificium. Ergo multo magis Angeli, & Sanctis potest sacrificium offerri.

3. Præterea. Tempia, & altaria instituntur ad sacrificia offerenda. Sed templa, & altaria instituntur Angelis, & Sanctis. Ergo etiam sacrificia possunt eis offerri.

Sed contra est quod dicitur Exod. xxiii. 20. Qui immolat diti, occidetur, præterquam Dominum suum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) oblatio sacrificii sit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima se ipsam offert Deo, secundum illud Psalmista (Psalm. 1. 19.) Sacrificium Deo spiritus contribulatus: quia, sicut S. To. Op. Tom. III.

supra dictum est (quæst. lxxxv. art. 7. & q. lxxxiv. art. 2.) exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem se offert Deo in sacrificium, sicut principio suæ creationis, & sicut fini suæ beatificationis. Secundum autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum, ut in l. habitum est (quæst. cxviii. art. 2.) In solo etiam eo animæ nostræ beatitudo consistit, ut supra dictum est (1. 2. art. 8. quæst. 11. & 111.). 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 significantes voces, cui res ipsas in corde, quasi significamus, offerimus, ut Augustinus dicit X. de civitate Dei (cap. xix. paulo à princ.)

Hoc etiam videmus in omni republica observari quod summum rectorem aliquo singulari honorant; quod cuiquam alteri deferretur, esset crimen læsæ majestatis. Et ideo in lege divina statuitur pena mortis his qui divinum honorem alii exhibent.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen Divinitatis communicatur aliquibus, non per equalitatem, sed per participationem: & ideo nec aqualis honor eis debetur.

Ad secundum dicendum, quod in oblatione sacrificii non pensatur pretium oculi peccatis, sed significatio, qua hoc fit in honorem summi Rectoris totius universi. Unde, sicut Augustinus dicit X. de civitate Dei (cap. xix. ad fin.) demones non cadaveribus nidiosis, sed divinis honoribus gaudent.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit VIII. de civitate Dei (cap. ult. in princ.) non constituimus Mæstribus (a) templa, sacerdotia: quoniam non ipsi, sed Deus coram nobis est Deus: unde Sacerdos non dicit, Offertio tibi sacrificium Petre, vel Pauli. Sed Deo de illorum virtutis gratias agimus, & nos ad imitationem eorum (b) adhortamur.

## ARTICULUS III. 460

Utrum oblatio sacrificii sit specialis actus virtutis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod oblatio sacrificii non sit specialis actus virtutis. Dicit enim Augustinus X. de civitate Dei (cap. vi. in princ.) Verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhaeremus Deo. Sed non omne opus bonum est specialis

(a) Ita vsu. ex quibus editis. Rom. aliique vetusta, templa sacerdotalia. Nicolaus & editi post-teriores ex Augustini textu: templa, sacerdotia, facta, & sacrificia, quoniam, &c. (b) Ita passim vsu. Editi exhortamur.

## ARTICULUS I. 459

Utrum adoratio sit actus latrice, sive religionis.

III. dist. 8. quæst. 1. art. 3. & III. cont. cap. cxix.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod adoratio non sit actus latrice sive religionis. Cultus enim religionis soli Deo debetur. Sed adoratio non debetur soli Deo: legitur enim Gen. xviii. quod Abraham adoravit Angelos: & III. Regum 1. dicitur, quod Nathan Propheta ingressus ad Regem David, adoravit eum promissus 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 (cap. 1. à med.) Sed adoratio debetur ei ratione maiestatis: quia super illud Psalm. xxviii. Adorate Dominum in arce sancto eius, dicit Glossa (ord. Calisto. super illud Psalm. xcv. Intre in arce eius): De his arvis ventus in atrium, ubi majestas adoratur. Ergo adoratio non est actus latrice.

3. Præterea. Unus religionis cultus tribus personis debetur. Non autem una adoratio adoramus tres personas, sed ad invocationem trium personarum singulariter genufleximus. Ergo adoratio non est actus latrice.

Sed contra est quod Matth. 1v. 10. inducitur: Dominum Deum tuum adorabis, & illi soli servies.

Respondeo dicendum, quod adoratio ordinatur in reverentiam eius qui adoratur. Manifestum est autem ex dictis (quæst. lxxx. art. 2. & 3.) quod religionis proprium est reverentiam Deo exhibere. Unde adoratio qua Deus adoratur, est religionis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod Deo debetur reverentia propter eius excellentiam; quæ aliquibus creaturis communicatur non secundum equalitatem, sed secundum quandam participationem: & ideo alia veneratione venerationem Deum, quod pertinet ad latricam; & alia veneratione quoddam excellentes creaturas, quod pertinet ad duliam, de qua post dicitur (quæst. cxi. 1.) Et quia ea quæ exteriorius 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 (cap. 28. circa finem) Multa de cultu divino misceantur, quæ honoribus deferuntur humanis, sive honorificis, sive adulatione perficitur, ita tamen ut quibus ea deferuntur, homines habe-

rentur, qui dicuntur colendi, & venerandi: & autem multum eis additur, & adorandi. Quis vero sacrificandum censuit, nisi et quem Deum esse scivit, aut putavit, aut foverit? Secundum reverentiam ergo quæ creaturæ excellenti debetur, Natham adoravit David; secundum autem reverentiam quæ debetur Deo, Mardocheus noluit adorare Aman, & sicut in honorem Dei transferret ad hominem, ut dicitur Hester (111. & xlii.) & similiter secundum reverentiam debitam creaturæ excellenti. Abraham adoravit Angelos, & etiam Josue, ut legitur Josue v. quamvis posset intelligi quod adoraverint adoratione latrice Deum, qui in persona Angeli apparebat, & loquebatur. Secundum autem reverentiam quæ debetur Deo, prohibitus est Joannes Angelum adorare, Apoc. ult. tum ad ostendendum dignitatem hominis, quam adeptus est per Christum, ut Angelis æquetur: unde ibi subditur: Confer vultus tuus, & fratrum tuorum: tum etiam ad excludendum idololatriæ occasionem: unde subditur, Deum adora.

Ad secundum dicendum, quod sub maiestatis divina intelligitur omnis Dei excellentia; ad quam pertinet quod in ipso, sicut in summo bono, beatificamur.

Ad tertium dicendum, quod quia una est excellentia trium personarum, unus honor, & reverentia eis debetur, & per consequens una adoratio. In cuius figuram cum legitur de Abraham Gen. xviii. quod tres viri ei apparuerunt, adorans unum alloquitur, dicens: Domine si inveniri gratiam, &c. Terna autem genuflexio signum est ternarii personarum, non autem diversitatis adorationum.

## ARTICULUS II. 456

Utrum adoratio importet actum corporalem.

Sup. quæst. lxxx. art. 7. & III. dist. 1x. quæst. 1. art. 3. & III. cont. cap. cxix.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod adoratio non importet actum corporalem. Dicitur enim Joan. 1v. 23. Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu, & 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 1. ad Corinth. xiv. 15. Oratio spiritus, oratio & 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

Sed contra est quod super illud Exod. xx. Non adorabis ea, neque coleres, dicit Glossa (ord.), Nec affectu colas, nec specie adores.

Respondeo dicendum, quod, sicut Damascenus dicit in IV. lib. (orth. Fid. cap. xlii. in princ.) quia ex duplici natura compositus sumus, intellectu scilicet, & sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus; scilicet spirituales, quæ consistit in interiori mentis devotione, & corporalem, quæ consistit in exteriori corporis humilatione.

Et quia in omnibus actibus latrice, id quod est exteriorius, refertur ad id quod est interiorius, sicut ad principalis, ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiori; ut videlicet per quia humilitatis quæ corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subiendum se Deo: quia connaturale est nobis ut per sensibilibus ad intelligibilia procedamus.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam adoratio corporalis in spiritu fit, in quantum ex spirituali devotione procedit, & ad eam ordinatur.

Ad secundum dicendum, quod sicut oratio primordialiter est quidem in mente, secundario autem verbis exprimitur, ut supra dictum est (quæst. lxxx. art. 12.) ita etiam adoratio principaliter quidem in interiori Dei reverentia consistit, secundario autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis: sicut genuflexio, nostram infirmitatem designantes in comparatione ad Deum; prosternimus autem nos, quasi proficientes nos nihil esse ex nobis.

Ad tertium dicendum, quod etsi per sensum Deum attingere non possumus; per sensibilia tamen signa mens nostra provocatur ut tendat in Deum.

## ARTICULUS III. 457

Utrum adoratio requirat determinatum locum.

I. Tim. 11

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod adoratio non requirat determinatum locum. Dicitur enim Joan. 1v. 21. Venit hora, quando neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitur Patrem. Eadem autem ratio videtur esse & de aliis locis. Ergo determinatus locus non requiritur ad adorandum.

2. Præterea. Adoratio exterior ordinatur ad interiori. Sed interior adoratio fit ad Deum ut ubique existentem. Ergo exterior adoratio non requirit determinatum locum.

3. Præterea. Idem Deus est qui in novo & veteri testamento adoratur. Sed in veteri testamento fiebat adoratio ad occidentem, nam

S. Thom. Op. Tom. III.

(a) Al. ex adoratione.

ostium tabernaculi respiciebat ad orientem, ut habetur Exod. xxvi. Ergo eadem ratio etiam nunc debemus adorare occidentem, si aliquis locus determinatus requiritur ad adorandum.

Sed contra est quod dicitur Isa. lvi. & inducitur Luc. xix. 46. Dominus mea domus orationis vocabitur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) in adoratione principalis est interior devotio mentis; secundarium autem est quod pertinet exteriori ad corporalia signa. Mens autem interiori apprehendit Deum, quasi non comprehensum aliquo loco; sed corporalia signa necesse est quod in determinato loco, & situ sint. Et ideo determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter quasi sit de necessitate ipsius, sed secundum quandam decentiam, sicut & alia corporalia signa.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus per illa verba pronuntiat cessationem adorationis, tam secundum ritum Judæorum ad orientem in Hierusalem, quam etiam secundum ritum Samaritanorum ad orientem in monte Garzim. Utque enim ritus cessavit veniente spirituali Evangelii veritate: secundum quam in omni loco Deo sacrificatur, ut dicitur Malach. 1.

Ad secundum dicendum, quod determinatus locus eligitur ad adorandum, non propter Deum qui adoratur, quasi loco concludatur; sed propter ipsos adorantes: & hoc triplici ratione. Primo quidem propter loci consecrationem, ex qua speciale devotionem concipiunt orantes, ut magis exaudiantur, sicut patet (a) ex oratione Salomonis III. Reg. vii. Secundo propter sacra mysteria, & alia sanctitatis signa, quæ ibi continentur. Tertio propter concurrens multorum adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis, secundum illud Matth. xviii. 20. Ubi sunt duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum.

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 paradysum in oriente constitutum, ut legitur Gen. 11. secundum litteram LXX. Interpretum, quasi queramus ad paradysum redire: tertio propter Christum, qui est iux mundi, & Oriens nominatur Zach. vi. & qui ascendit super calum egli ad orientem: (Psalm. lxxvi. 34.) & ab oriente etiam expectatur venturus, secundum illud Matth. xxiv. 27. Sicut fulgur exit ab oriente, & parit usque ad occidentem, ita erit & adventus filii hominis.

Ddd

QUÆS.



cialis actus alienius determinatæ virtutis. Ergo oblatio sacrificii non est specialis actus determinatæ virtutis.

2. Præterea. Maceratio corporis, quæ fit per jejuniûm, 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. 1. *Sublestat corpora vestra hostiam viventem*. Dicit etiam Apostolus ad Hebr. ult. 16. *Beneficentia, & communio: merito oblatio: talitas enim hostiæ prociaretur Deo*. Beneficentia autem, & communio pertinent ad caritatem, misericordiam, & liberalitatem. Ergo sacrificii oblatio non est specialis actus determinatæ virtutis.

3. Præterea. Sacrificium videtur quod Deo exhibetur. Sed multa sunt quæ exhibentur, sicut devotio, oratio, decimæ, primitiæ, oblationes, & 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 Levit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra habitum est (1. 2. quæst. xviii. art. 6. & 7.) quando actus unius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis, participat quodammodo speciem ejus; sicut cum quis furatur ut fornicetur, ipsum furtum accipit quodammodo fornicationis deformitatem; ita quod si etiam alias non esset peccatum, ex hoc jam peccatum esset quod ad fornicationem ordinatur.

Sic ergo 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 & ea quæ secundum alias virtutes sunt, in divinam reverentiam ordinari; puta cum aliquis elemosynam facit de rebus propriis propter Deum, vel cum aliquis proprium corpus alicui afflictioni subicit propter divinam reverentiam: & secundum hoc etiam actus aliarum virtutum sacrificia dici possunt. Sunt tamen quidam actus qui non habent ex alio laudem, nisi quia sunt propter reverentiam divinam: & isti actus proprie sacrificia dicuntur, & pertinent ad virtutem religionis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ipsum quod Deo quadam spiritali societate volumus inhærere, ad divinam reverentiam pertinet: & ideo cujuscumque virtutis actus rationem sacrificii accipit ex hoc quod agitur ut sancta societate Deo inhæreamus.

Ad secundum dicendum, quod triplex est hominis bonum. Primum quidem est bonum

animæ, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem, & orationem, & alios hujusmodi interiores actus: & hoc est principale sacrificium. Secundum est bonum corporis, quod Deo quodammodo offertur per martyrium, & abstinentiam, seu continentiam. Tertium est bonum exteriorum rerum, de quo sacrificium offertur Deo; directe quidem, quando immediate res nostras Deo offerimus; mediata autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.

Ad tertium dicendum, quod sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit; sicut quod animalia occidebantur, & comburebantur; quod panis frangebatur, & comeditur, & 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 offeruntur, ut legitur Deut. xviii. non autem sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat. Decimæ autem, proprie loquendo, non sunt sacrificia, neque oblationes: quia non immediate Deo, sed ministris divini cultus exhibentur.

## ARTICULUS IV. 461

*Utrum omnes teneantur ad sacrificia offerenda.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non omnes teneantur ad sacrificia offerenda. Dicit enim Apostolus Rom. 11. 19. *Quicumque 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 tenentur.

2. Præterea. Sacrificia Deo offeruntur ad aliquid significandum. Sed non est omnium hujusmodi significationes intelligere. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

3. Præterea. Ex hoc sacerdotibus dicuntur, quod sacrificium Deo offerunt. Sed non omnes sunt sacerdotes. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

Sed contra est quod sacrificium offerre est de lege nature, ut supra habitum est (art. 1. huj. quæst.). Ad ea autem quæ sunt legis nature, omnes tenentur. Ergo omnes tenentur ad sacrificium Deo offerendum.

Respondeo dicendum, quod duplex est sacrificium, sicut dictum est (art. 2. huj. quæst.). Quorum primum & principale est sacrificium interius, ad quod omnes tenentur: omnes enim tenentur Deo devotam mentem offerre.

Aliud

*Utrum homines teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti.*

Aliud autem est sacrificium exterius, quod in duo dividitur. Nam quoddam est quod ex hoc solum laudem habet quod Deo aliquid exterius offertur in profectionem divinæ subjectionis: & 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 faciendâ in honorem divinum secundum concordantiam 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.

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 (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod quamvis non omnes sciant explicite virtutem sacrificiorum, sciunt tamen implicite; sicut & habent fidem implicitam, ut supra habitum est (quæst. 11. art. 6. & 7.).

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 (in corp. art. & art. 2. & 3. huj. quæst.).

## QUÆSTIO LXXXVI.

*De oblationibus, & primitiis,*

*in quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de oblationibus, & primitiis: & circa hoc queruntur 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 tenentur.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti. Non enim homines tempore Evangelii tenebantur ad observandâ cæremonialia præcepta veteris legis, ut supra habitum est (1. 2. quæst. c. 111. art. 3. & 4.) Sed oblationes offerre ponitur inter cæremonialia præcepta veteris legis: dicitur enim Exod. xxiii. 14. *Tribus vicibus per singulos annos tibi festis celebrabis*: & post ea subditur: *Non apparebit 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. 23. *Si offeris munus tuum ad altare, quasi hoc arbitrio offerentium relinquitur*. Postquam autem oblationes sunt factæ, non restat locus iterato offerendi eas. 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 (sc. Constantiæ). III. & est can. xxviii. ex his qui Trullani vocantur tom. 6. Concilii, quod habetur 1. quæst. 1. (cap. Nullus). *Nulius qui factam communionem dispersit, a percipiente gratiam, aliquid exigit, si vera exegerit, depouatur*. Ergo non tenentur homines ex necessitate salutis ad oblationes.

Sed contra est quod Gregorius (VII.) dicit (in Conc. Rom. V. can. xlii. tom. 10. Concilii & habi. cap. lxxix. de consecrat.). *Omnes Christiani procuret ad Missarum solemniam aliquid Deo offerre*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. præc. art. 3. ad 3.) nomen oblationis commune est ad omnes res quæ in cultum Dei exhibentur; ita quod si aliquid exhibetur in cultum divinum, quasi in aliquid sacrum, quod inde fieri debeat, consummandum, & oblatio est, & sacrificium. Unde Exod. xxix. 18. dicitur: *Offeres totum aristem in incensum super altare: oblatio est Dominus, ad hoc suscipimus victimam Dei*: & Levit. 11. 1. dicitur: *Animam cum obtulerit oblationem sacrificii Deo, similia erit ejus oblatio*. Si vero sic exhibetur ut integrum maneat divino cultui deputandum, vel in usum ministrorum expendendum, erit oblatio, & non

non sacrificium. Hujusmodi ergo oblationes de sui ratione habent quod voluntarie offerantur, secundum illud Exod. xxv. 2. *Ab homine qui offert voluntarie, accipietis eas.* Potest tamen contingere quod aliquis ad oblationes teneatur quadruplici ratione. Primo quidem ex precedenti conventioni; sicut cum alicui conceditur aliquis fundus Ecclesie, ut certis temporibus certas oblationes faciat; quod tamen habet rationem census. Secundo propter precedentem deputacionem, 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 propter consuetudinem; tenentur enim fideles in aliquibus solemnitatibus ad aliquas oblationes conseruare. Tamen in his duobus ultimis casibus remanent oblatio quodammodo voluntaria, scilicet quantum ad quantitatem, vel speciem rei oblatæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in nova lege homines non tenentur ad oblationes causa solemnitatum legalium, ut in Exodo dicitur, sed ex quibusdam aliis causis, ut dicitur est in corp.

Ad secundum dicendum, quod ad oblationes faciendas tenentur aliqui, & antequam fiant (sicut in primo, & tertio, & quarto modo) & etiam postquam eas fecerint per deputacionem, sive promissionem; tenentur enim realiter exhibere quod est Ecclesie per modum deputacionis oblatum.

Ad tertium dicendum, quod illi qui oblationes debitas non reddunt, possunt puniri per subtractionem sacramentorum, non per ipsam sacerdotem, cui sunt oblationes faciendæ, ne videatur pro sacramentorum exhibitione aliquid exigere, sed per superiorem aliquem.

## ARTICULUS II.

463

*Utrum solum sacerdotibus debeantur oblationes.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod oblationes non solum sacerdotibus debeantur. Inter oblationes enim præcipue videntur esse quæ hostiarum sacrificiis deputantur. Sed ea quæ pauperibus dantur, in Scripturis hostiæ dicuntur, secundum illud Hebr. ult. 16. *Beneficentia, & communitatis molite oblati: talibus enim hostiis promouetur Deus.* Ergo multo magis oblationes pauperibus debentur.

2. Præterea. In multis parochiis monachi de oblationibus partem habent. Alia autem est cura clericorum, alia monachorum, ut Hieronymus dicit (ep. 1. ad Heliodor. à mod.)

Ergo non solum sacerdotibus oblationes debentur.

3. Præterea. Laici de voluntate Ecclesie emunt oblationes, ut panes, & hujusmodi. Sed non nisi ut hæc in suos usus convertant. Ergo oblationes possunt etiam ad laicos pertinere.

Sed contra est quod dicit canon Damasi I. Papa (qui est 111. inter ejus decreta tom. 2. Concil.) & habetur x. quæst. 1. (cap. *Hanc consuetudinem*) *Oblationes quæ in re sanctam Ecclesiam offeruntur, tantummodo sacerdotibus, qui quotidie Domino seruire videntur, licet comedere, & bibere: quia in veteri testamento prohibuit Dominus panes sanctos comedere filiis Israel, nisi tantummodo Aaron, & filiis ejus.* quæst. 1.

Respondetur dicendum, quod sacerdos quodammodo constituitur sequetur, & medius inter populum, & Deum, sicut de Moyse legitur Deut. v. & ideo ad eum pertinet diuina dogmata, & sacramenta exhibere populo; & iterum ea quæ sunt populi, puta preces, & sacrificia, & oblationes, per eum Domino debent exhiberi, secundum illud Apostoli ad Hebr. v. 1. *Omnia Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona, & 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 dispenent, partim quidem expendendo eas in his quæ pertinent ad cultum diuinum, partim vero in his quæ pertinent ad proprium victum (quia qui altari deseruiunt, cum altari participant, ut dicitur I. ad Cor. ix.) partim etiam in usus pauperum, qui sunt, quantum fieri potest, de rebus Ecclesie sustentandi: quia & Dominus in usum pauperum loculos habebat, ut Hieronymus dicit super Mathzium (cap. xviii. sup. illud: *Ut non scandalizemus*, & hab. cap. *Habebat* xii. quæst. 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 dicte, quia non immediate Deo offeruntur. Oblationes vero proprie dicte in usum pauperum cedunt, non per dispensacionem offerentium, sed per dispensacionem sacerdotum.

Ad secundum dicendum, quod monachi, sive alii religiosi possunt oblationes recipere tripliciter. Uno modo, sicut pauperes, per dispensacionem sacerdotum, vel ordinacionem Ecclesie. Alio modo, si sint ministri altaris: & tunc possunt accipere oblationes sponte oblatas. Tertio modo, si parochie sint eorum: & tunc ex debito possunt accipere oblationes tamquam Ecclesie rectores.

Ad

Ad tertium dicendum, quod oblationes, postquam fuerint consecrate, non possunt dedere in usum laicorum; sicut vasa, & vestimenta sacra: & hoc modo intelligitur dictum Damasi Papa (cit. in arg. *Sed contra*). Illa vero quæ non sunt consecrata, possunt in usum laicorum dedere ex dispensacione sacerdotum, sive per modum donationis, sive per modum venditionis.

## ARTICULUS III.

464

*Utrum homo possit oblationes facere de omnibus rebus licite possessis.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod non possit homo oblationes facere de omnibus rebus licite possessis. Quia secundum iura humana (l. *idem ff. de Condit. ob turp. caus.*) *surripit facit meretricis in hoc quod est meretricis, non tamen surripit accipit; & ita licite possidet. Sed non licet de eo facere oblationem, secundum illud Deut. xxi. 11. 18. Non offers 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 venditur iuste possidet. Ergo non licet de omnibus iuste possessis oblationem facere.

3. Præterea. Malach. 1. 8. dicitur: *Si offeratis claudum, & languidum, non ne malum est? Sed claudum, & languidum animal est iuste possessum. Ergo videtur quod non de omni iuste possesso possit oblatio fieri.*

Sed contra est quod dicitur Prov. 11. 9. *Honora Dominum Deum tuum de tua substantia.* Ad substantiam autem hominis pertinet quicquid iuste possidet. Ergo de omnibus iuste possessis potest fieri oblatio.

Respondetur dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Verb. Domini (serm. xxxv. cap. 11. in med.) *si depradaveris aliquem invalidum, & de spoliis ejus dares alicui iudici, si pro te iudicaret, tanta vis est iustitie, ut & tibi displiceret. Non est talis Deus tuus, qualls non debet esse nec tu.* Et ideo dicitur Eccl. xxxiv. 21. *Immolans est iniquus oblatio est maculata.* Unde patet quod de iniuste acquisitis, & possessis non potest oblatio fieri.

In veteri autem lege, in qua figuræ serviebatur, quidam propter significationem reputabantur immunda, quod offerre non licebat; sed in lege nova omnis creatura Dei reputatur munda, ut dicitur ad Titum 1. 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 detri-

mentum 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 hujusmodi.

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.

Ad secundum dicendum, quod canis secundum legem reputabatur animal immundum. Alia tamen animalia immunda redimebantur, & eorum pretium poterat offerri, secundum illud Levit. ult. 27. *Si immundum animal est, redimet qui obtulerit.* Sed canis nec offerebatur, nec redimebatur: tum quia idololatricæ canibus utebantur in sacrificiis idolorum: tum etiam quia significant rapacitatem, de qua non potest fieri oblatio. Sed hæc prohibitio cessat in nova lege.

Ad tertium dicendum, quod oblatio animalis cæci, vel claudi reddebatur illicita tripliciter. Uno modo ratione ejusdem quod offerebatur: unde dicitur Malach. 1. 8. *Si offeratis cæcum ad immolandum, nomen vasium est? sacrificia autem oportebat esse immaculata. Secundo ex contemptu: unde ibidem subditur: Vos pollicistis nomen meum in eo quod dicitur: Mensa Domini contaminata est, & quod superponitur, contempibile est.* Tertio modo ex voto præcedenti, ex quo obligatur homo ut integrum reddat quod vorit: unde ibidem subditur: *Maledictus dolosus, qui habet in grege suo masculum, & votum faciens immolat debile Domino.* Et hæc causæ eadem manent in lege nova; quibus tamen cessantibus, non est illicitum.

## ARTICULUS IV.

465

*Utrum ad primitias solvendas homines teneantur.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod ad primitias solvendas homines non teneantur. Quia Exod. xxi. 9. data lege progenitorum subditur: *Erit quasi signum in manu tua: & ita videtur esse præceptum ceremoniale.* Sed præcepta ceremoniale non sunt servanda in lege nova. Ergo neque primitiæ sunt solvende.

2. Præterea. Primitiæ offerebantur Domino pro speciali beneficio illi populo exhibitio: unde dicitur Deut. xxvi. 2. *Tollis de cunctis frugibus tuis primitias, accessisque ad sacerdotem, qui fuerit in diebus illis, & dices ad eum: Profructu hodie coram Domino Deo tuo, quod ingressus sum terram, pro qua juravit patribus meis.*

volunt ut daret eam nobis. Ergo alie nationes non tenentur ad primitias solvendas.

3. Preterea 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. quæst. vii. (cap. Decimar: ) *Operis decimas, & primitias, quas de jure sacerdotum esse sancimus, ab omni populo accipere.*

Respondetur dicendum, quod primitiæ ad quoddam genus oblationum pertinent, quia Deo exhibentur cum quadam professione, ut habetur Deut. xxvi. unde & ibidem subditur: *Suscipiens sacerdos cartillum, scilicet primitiarum, de manu ejus qui dedit primitias, ponet ante altare Domini Dei tui: & postea mandatur ei quod dicitur: *Inducto nunc offero primitias frugum terræ, quas Dominus dedit mihi. Offerrebantur autem primitiæ ex speciali causa scilicet in recognitionem divini beneficii; quasi aliquis precatur se à Deo fructus terre percipere, & ideo se teneri ad aliquid de humiliori Deo exhibendum, secundum illud I. Paralip. ult. 14. *Quæ de manu tua accepimus, deditur tibi. Et quia Deo debemus exhibere id quod præcipuum est, ideo primitiæ, quasi præcipuum aliquid de fructibus terre, præceptum fuit Deo offerre. Et quia Sacerdos constituitur pro populo in his quæ sunt ad Deum, ideo primitiæ oblatæ à populo in usum sacerdotum cedebant. Unde dicitur Num. xviii. 8. *Lectus est Dominus ad Aaron: Ecce dedi tibi custodiam primitiarum intarum.****

Pertinet autem ad jus naturale ut homo ex rebus sibi datis à Deo aliquid exhibeat ad ejus honorem; sed quod talibus personis exhibeatur, aut de primis fructibus, aut in tali quantitate, hoc quidem fuit in veteri lege jure divino determinatum; in nova autem lege definitur per determinationem Ecclesie, ex qua homines obligantur ut primitias solvant secundum consuetudinem patriæ, & indigentiam ministrorum Ecclesie.

Ad primum ergo dicendum, quod ceremonialia proprie erant in signum futuri; & 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 humiliori obligatio manet.

Ad secundum dicendum, quod primitiæ offerantur in veteri lege, non solum propter beneficium terræ promissionis datæ à Deo, sed etiam propter beneficium fructuum terræ à Deo datorum. Unde dicitur Deut. xxvi.

(a) *Al. sint voluntariæ.*

10. *Offero primitias frugum terræ, quas dedit mihi: & hæc secunda causa apud omnes est communis. Potest etiam dici, quod sicut Judæis speciali quodam beneficio terram promissionis contulit Deus; ita generali beneficio toti humano generi contulit terræ dominium, secundum illud Psalm. cxviii. 16. *Terram dedit filiis hominum.**

Ad tertium dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit (sup. illud Exech. xlv. *Ha sunt primitiæ, & hab. cap. 1. de constit. ex majorum traditione introductum est quod qui plurimum, quadragessimam partem habent 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 dicitur est (in corp. art.) primitiæ dantur per modum oblationis; & de quibus ratio est quod (a) sit voluntariæ.

#### QUÆSTIO LXXXVII.

*De decimis,*

*in quatuor articulis divisa.*

POSTEA considerandum est de decimis: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum homines tenentur ad solvendas decimas ex necessitate præcepti.

Secundo, de quibus rebus sint decimæ dandæ.

Tertio, de quibus debeant dari.

Quarto, quibus competat eas dare.

#### ARTICULUS I. 466

*Utrum homines tenentur dare decimas ex necessitate præcepti.*

*Quod. 11. art. 8. & quod. vi. art. 10. cor. & Hebr. vii. in. 3.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod homines non tenentur dare decimas ex necessitate præcepti. Præceptum enim de solutione decimarum in lege veteri datur, ut patet Lev. xxviii. 30. *Omnes decimæ terræ, sive de fructibus, sive de pomis arborum, Domini sunt: & infra: *Omnia decimarum vestri, & bovum, & caprarum, quæ sub pastoris virga transiunt, quidquid decimum venerit, sanctificabitur Domino.** Non autem potest computari hoc inter præcepta moralia: quia ratio naturalis non magis dicit quod decima pars debeat dari, quam nona, vel undecima. Ergo vel est præceptum judiciale, vel ceremoniale. Sed, sicut supra ha-

habitu est. (1. 2. quæst. ciiii. art. 3. & quæst. civ. art. 3.) tempore gratiæ non obligantur homines nec ad præcepta ceremonialia, neque ad judicialia veteris legis. Ergo homines nunc non obligantur ad decimarum solutionem.

3. Preterea, illa sola homines servare tenentur tempore gratiæ quæ à Christo per Apostolos sunt mandata, secundum illud Math. ult. 20. *Decentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis: & Paulus dicit Ad. xx. 27. *Non enim subsistam quominus annuntiem 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. 23. *Va vobis, qui decimas mentium, & anethum, &c. Hac oportuit facere, ad tempus præteritum legalis observantia referendum videtur: dicit enim Hilarius super Matth. (can. xxiv. circ. med.) *Decimatio illa veterum, quæ in præfigurativum futurorum erat utilis, non debebat contineri.* Ergo homines tempore gratiæ non tenentur ad decimarum solutionem.*

3. Preterea, homines tempore gratiæ non magis tenentur ad observantia legalium quam ante legem. Sed ante legem non dabatur decimæ ex præcepto, sed solum ex voto: legitur enim Genes. xxviii. 20. quod Jacob voluit votum dicere: *Si fuerit Deus mecum, & custodierit me in via, quæ ambulo, &c. cum floribus quæ dederit mihi, decimas offeram tibi.* Ergo etiam neque tempore gratiæ tenentur homines ad decimarum solutionem.

4. Preterea, in veteri lege tenebantur homines ad triplices decimas solvendas. Quarum quasdam solvebat Levitis: dicitur enim Num. xviii. 24. *Levite decimarum oblatione contenti erant, quas in usus eorum, & necessaria separavit.* Erant quoque aliæ decimæ, de quibus legitur Deut. xvi. 22. *Decimam partem separabis de cunctis fructibus tuis, quæ nascuntur in terra per anni singulos, & comedis in conspectu Domini Dei tui in loco quem elegerit Deus.* Erant quoque & aliæ decimæ, de quibus ibidem 28. subditur: *Anno tertio separabis aliam decimam ex omnibus, quæ nascuntur tibi eo tempore, & repones intra januas tuas; venietque Levita, qui aliam non habet partem, neque possessionem terram, & peregrinus, ac pupillus, & vidua, qui intra portas tuas sunt, & comedent, & saturabuntur.* Sed ad secundas, & tertias decimas homines non tenentur tempore gratiæ. Ergo neque ad primas.

5. Preterea, 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

*S. Th. Op. Tom. III.*

(a) *Ita cod. Alcan. Al. ratione.*

non solvantur, omnes essent in peccato mortali, & per consequens etiam ministri Ecclesie, dissimulando: quod videtur inconveniens. Non ergo homines tempore gratiæ ex necessitate tenentur ad solutionem decimarum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (serm. cxxix. de temp. versus fin.) & habetur xvii. quæst. 1. (cap. lxxvi.) *Decimæ ex debito requiruntur; & qui tunc dare voluerint, res alienas invadunt.*

Respondetur dicendum, quod decimæ in veteri lege dabantur ad sustentationem ministrorum Dei: unde dicitur Malach. iii. 10. *Inferte omnem decimationem in horreum meum, ut sit cibus in domo mea.* Unde præceptum de solutione decimarum partim quidem erat morale, inditum naturali (a) rationi; partim autem erat judiciale, ex divina institutione rotundum habens. Quod enim eis qui divino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessarius victus ministraret, ratio naturalis dicitur; sicut & his qui communi utilitati invigilant, scilicet principibus, & militibus, & aliis hujusmodi, stipendia victus debentur à populo. Unde & Apostolus hoc probat I. ad Corinth. ix. 7. per humanas consuetudines, dicens: *Quis militat suis stipendiis unquam? aut qui plantat vineam, & de fructibus ejus non edit?*

Sed determinatio certa partis exhibendæ ministris divini cultus non est de jure naturali; sed est introducta institutione divina, secundum conditionem illius populi cui lex dabatur: qui cum in duodecim Tribus esset divisus, duodecima Tribus esset Levitica, quæ tota erat ministris divinis mancipata, possessiones non habebat, unde sustentaretur: unde convenienter institutum est ut reliquæ undecim Tribus decimam partem suorum proventuum Levitis darent, ut honorabilis viverent; & quia etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri. Unde quantum ad determinationem decimæ partis erat judiciale; sicut & alia multa specialiter in illo populo instituta erant ad æqualitatem inter homines ad invicem conservandam, secundum populi illius conditionem; quæ judicialia præcepta dicuntur: licet ex consequenti aliquid significarent in futurum, sicut & omnia eorum facta, secundum illud I. ad Corinth. x. 11. *Omnia in figura contingebant illis: in quo conveniebant cum ceremonialibus præceptis, quæ principaliter instituta erant ad significandum aliquid futurum.* Unde, & præceptum de decimis solvendis significat aliquid in futurum. Qui enim decimam dat, quæ est perfectionis signum (eo quod denarius est quodammodo numerus perfectus, quia

Ecc

ii

si primus fines numerorum, ultra quem numeri non procedunt, sed reiterantur ab uno) novem sibi paribus referatis, protestatur quasi in quodam signo ad se pertinere imperfectionem, perfectionem vero quæ erat futura per Christum, esse expectandam à Deo. Nec tamen propter hoc est ceremoniale præceptum, sed iudiciale, ut dictum est. (hic sup.)

Est autem hæc differentia inter ceremonialia, & iudicialia legis præcepta, ut supra diximus (1. 2. quest. 119. art. 3.) quod ceremonialia illicitum est observare tempore legis novæ; iudicialia vero etiam non obligent tempore gratiæ, tamen possunt observari absque peccato; & 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.

Iam etiam determinatio decimarum partis solvendæ est auctoritate Ecclesiæ tempore novæ legis illicita, 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 Martii. v. 10. *Nisi abstanderit iustitia vestra plus quam Scribarum, & Pharisæorum, non intrabitis in regnum celorum*, & cum ministri novi testamenti sint majoris dignitatis quam ministri veteris testamenti, ut probat Apostolus II. ad Corinth. 11. Sic ergo patet quod ad solutionem decimarum homines tenentur partim quidem ex iure naturali, partim etiam ex instructione Ecclesiæ: quæ tamen, pensatis opportunitatibus temporum, & personarum, possit aliam partem determinare solvendam.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod præceptum de solutione decimarum, quantum ad id quod erat morale, datum est in Evangelio à Domino, ubi dicitur Martii. x. 16. *Dignus est operarius (a) mercede sua*: & etiam ab Apostolo, ut patet I. Corinth. 12. Sed determinatio certæ partis est reservata ordinationi Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quod ante tempus veteris legis non erant determinati ministri divini cultus; sed dicitur, quod primogeniti erant sacerdoles, qui duplitem 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 quendam prophetico instinctu dedit decimas Melchisedech sacerdoti Dei summi, ut dicitur Gen. xiv. & similiter Jacob decimas

(a) *Volgata cibo suo.*

vovit se darum; quamvis non videatur decimas vovisse, quasi aliquibus ministris exhibendas, sed in divinum cultum; puta ad sacrificiorum consummationem: unde significatur dicitur *Offertum tibi decimas.*

Ad quartum dicendum, quod secundæ decimæ, quæ reservantur 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 jubet exhiberi, secundum illud Lucae xx. 41. *Quid superest, date elemosinam.* Ipse etiam decimæ quæ ministris Ecclesiæ dantur, per eos debent in utrum pauperum dispensari.

Ad quintum dicendum, quod ministri Ecclesiæ majorem curam debent habere spiritualium bonorum in populo promovendorum, quam temporalium colligendorum: & ideo Apostolus noluit ut potestate sibi à Domino tradita, ut scilicet acciperet stipendia victus ab his quibus Evangelium prædicabat, ne daretur aliquid impedimentum Evangelio Christi. Nec tamen peccabant illi qui ei non subveniebant; atque Apostolus eos corrigere non omisit. Et similiter laudabiliter ministri Ecclesiæ decimas Ecclesiæ non requirunt, ubi sine scandalo requiri non possent propter defectum, vel propter aliquam aliam causam. Nec tamen sunt in statu damnationis qui non solvant in locis illis in quibus Ecclesia non petit; nisi forte propter obstinationem animi, habentes voluntatem non solvendi, etiam si ab eis peterentur.

#### ARTICULUS II. 467

*Utrum de omnibus tenentur homines decimas dare*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod non de omnibus tenentur homines decimas dare. Solutio enim decimarum videtur esse ex veteri lege introducta. Sed in veteri lege nullum præceptum datur de personalibus decimis, quæ scilicet solvantur de his quæ aliquis acquirit ex proprio actu, puta de mercationibus, vel de militia. Ergo de talibus decimas nullus solvere tenetur.

2. Præterea, de male acquisitis non debet fieri oblatio, ut supra dictum est (quest. præc. art. 2.) Sed oblationes, quæ immediate Deo exhibentur, magis videntur pertinere ad divinum cultum, quam decimæ, quæ exhibentur ministris. Ergo etiam nec decimæ de male acquisitis fieri solvendæ.

3. Præterea, Levit. ult. non mandatur sol-

(a) *Volgata: de decimis. Act. 11. 31.*

vi decima nisi de frugibus, & panis arborum, & animalibus, quæ transeunt sub virga pastoris. Sed præter hæc sunt quedam alia minuta, quæ homini proveniunt, sicut herbarum quæ nascuntur in orto, & alia hujusmodi. Ergo nec de illis homo decimas dare tenetur.

4. Præterea, homo non potest solvere nisi id quod est in ejus potestate: Sed non omnia quæ proveniunt homini de fructibus agrorum, aut animalium, remaneant in ejus potestate: quia quedam aliquando subtrahuntur per furtum, vel rapinam: quedam vero quandoque in alium transferuntur per venditionem; quæ etiam aliis debentur, sicut principibus debentur tributa, & operariis debentur mercedes. Ergo de his non tenetur aliquis decimas dare.

5. Sed contra est quod dicitur Gen. xxviii. 22. *Cantorem quæ dederis mihi, decimas offertur tibi.* Sed omnia quæ homo habet, sunt ei data divinitus. Ergo de omnibus debet decimas dare.

Respondetur dicendum, quod de unaquaque re præcipue est judicandum secundum ejus radicem. Radix autem solutionis decimarum est debitum, quo seminantibus spiritualia debentur carnalia, secundum illud Apostoli I. ad Corinth. 12. 11. *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.

Ad primum ergo dicendum, quod specialis ratio fuit quare in veteri lege non fuit datum præceptum de personalibus decimis, secundum conditionem populi illius, quia scilicet omnes alia Tribus certas possessiones habebant, de quibus poterant sufficienter providere Levitis, qui carebant possessionibus; non autem interdicitur eis quia de aliis operibus honestis lucrarentur, sicut & alii Judæi. Sed populus novæ legis est ubique per mundum diffusus; quorum plerumque possessiones non habent, sed de aliquibus negotiis vivunt qui nihil conferunt ad subsidium ministrorum Dei, si de eorum negotiis decimas non solvent. Ministris etiam novæ legis actus interdicitur ne se ingerant negotiis lucrativis, secundum illud II. ad Timoth. 11. 4. *Nemo militans Deo implicet se secularibus negotiis.* Et ideo in nova lege tenentur homines ad decimas personales, secundum consuetudinem patris, & indigentiam ministrorum. Unde Augustinus dicit (serm. 219. de tempore parum à princ.) & habetur xvi. quest. 1. (cap. Decimæ:) *De militia, de negotio, & artificio reddunt decimas.*

Ad secundum dicendum, quod aliqua male acquiruntur duplitem. Uno modo quia ipsa acquisitio est injusta; puta quæ acquiruntur per rapinam, aut furtum, aut usuram; quæ homo tenetur restituere, non autem de his decimas dare: tamen si aliquis ager sit emptus de usura, de fructu ejus tenetur usurarius decimas dare, quia fructus illi non sunt ex usura, sed ex Dei munere. Quedam vero dicuntur male acquisita, quia acquiruntur ex turpi causa; sicut de meretricio, & histrionatu, & aliis hujusmodi: quæ non tenentur restituere. Unde de talibus tenentur decimas dare secundum modum altaris personalium decimarum. Tamen Ecclesia non debet eas recipere, quia sunt in peccato, ne videatur eorum peccatis communicare; sed postquam poenitentiam, possunt ab eis de his recipi decimas.

Ad tertium dicendum, quod ex quæ ordinantur in finem, sunt judicanda secundum quod competunt fini. Decimarum autem solutio est debita, non propter se, sed propter ministros: quorum hospitalitas non convenit ut etiam minima exacta diligentia requirent: hoc enim in vitium computatur, ut patet per Philosophum in IV. Ethic. (cap. 11. à med.) Et ideo lex vetus non determinavit de hujusmodi minutis rebus decimæ dantur, sed reliquit hoc arbitrio dare volentium: quia minima quasi nihil computantur. Unde Pharisæi, quasi perfectam legis justitiam sibi ascribentes, etiam de his minutis decimas solvebant nec tamen de hoc reprehenduntur à Domino, sed solum de hoc quod majora, scilicet spiritualia præcepta, contempnabant; magis autem de hoc eos secundum se commendabiles esse ostendit dicens: *Hæc oportuit facere*, scilicet tempore legis, ut Chryostomus (alius Auctor) exponit (hom. xlvi. in op. imperf. à med.) Quod etiam videtur magis in quadam decemam sonare quam in obligationem. Unde & nunc de hujusmodi minutis rebus non tenentur homines decimas dare, nisi forte propter consuetudinem patris.

Ad quartum dicendum, quod de his quæ furto, vel rapina tolluntur, ille à quo auferuntur, decimas solvere non tenetur, antequam recuperet; nisi forte propter culpam, vel negligentiam suam damnum incurrit: quia ex hoc Ecclesia non debet damnificari. Si vero vendat triticum non decimatum, potest Ecclesia decimas exigere Ecclesiæ debitam, & ab emptore, quia habet rem Ecclesiæ debitam, & à venditore, quia quantum est de se, Ecclesiam defraudavit. Uno tamen solvente, alius non tenetur. Debentur autem decimæ de fructibus terræ, inquantum proveniunt ex divino munere. Et ideo decimæ non can-

Ecc 2. dunt

S. Th. Op. Tom. III.

ad sui sub tributo, nec etiam sunt obnoxie mercedi operatorum. Et ideo non debent prius deduci tributa, & pretium operatorum, quam solvantur decime; sed ante omnia debent decime solvi ex integris fructibus.

## ARTICULUS III. 468

*Utrum decime sint clericis danda.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod decime non sint clericis danda. Levitis enim in veteri testamento decime dabantur, quis non habebant aliquam partem in possessionibus populi, ut habetur Num. xvii. Sed clerici in novo testamento habent possessiones & patrimoniales interdum, & ecclesiasticas; recipiunt insuper primitias, & oblationes pro vivis, & mortuis. Superfluum ergo est quod eis decime dentur.

2. Præterea. Contingit quandoque quod aliquis habet domicilium in una parochia, & colit agros in alia: vel aliquis pastor ducit gregem per unam partem anni in terminis unius parochie, & alia parte anni in terminis alterius; vel habet ovile in una parochia, & pascit oves in alia: in quibus, & consimilibus casibus non videtur posse distinguere quibus clericis sint decime solvenda. Ergo non videtur quod aliquibus clericis determinate sint solvenda decime.

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 decime debeantur.

Sed contra est quod dicitur Num. xviii. 21. *Filiis Levi dedi omnes decimas Israel in possessionem pro ministerio quo serviunt mihi in tabernaculo.* Sed filiis Levi succedunt clerici in novo testamento. Ergo solis clericis decime debentur.

Respondetur dicendum, quod circa decimas duo sunt consideranda, scilicet ipsum jus accipiendi decimas, & ipsæ res quæ nomine decime dantur. Jus autem accipiendi decimas spirituale est: consequitur enim illud debitum quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio, & quo seminantibus spiritualia debentur temporalia: quod ad solos clericos pertinet habentes curam animarum: & ideo eis solis competit hoc jus habere.

Res autem quæ nomine decimarum dantur, corporales sunt: unde possunt in usum quorumlibet cedere; & sic possunt etiam ad laicos pervenire.

Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege, sicut dictum est (art. 1. huj. quæst. ad 4.) speciales quædam decime deputabantur

subventioni pauperum. Sed in nova lege decime dantur clericis, non solum propter sui sustentationem, sed etiam ut ex eis subveniant pauperibus. Et ideo non superfluum, sed ad hoc necessarium sunt possessiones ecclesiasticæ, & oblationes, & primitie simul cum decimis.

Ad secundum dicendum, quod decime personales debentur Ecclesie in cuius parochia homo habitat; decime vero prædiales rationabiliter magis videntur pertinere ad Ecclesiam in cuius terminis prædia sita sunt. Tamen iura determinant, quod in hoc servetur consuetudo diu obtenta (cap. *Cum sint* & cap. *Ad apostolicæ*, de decimis, &c.) Pastor autem qui diversis temporibus in duabus parochiis gregem pascit, debet proportionaliter utrique Ecclesie decimas solvere: & quia ex pascuis fructus gregis proveniunt, magis debetur decima gregis Ecclesie in cuius territorio grex pascitur, quam illi in cuius territorio ovile locatur.

Ad tertium dicendum, quod sicut res nomine decime acceptas potest Ecclesia alieni loco tradere; ita etiam potest ei concedere ut dandas decimas ipsi accipiant, iure accipiendi ministris Ecclesie reservato; sive pro necessitate Ecclesie, sicut quibusdam militibus decime debentur in feudum per Ecclesiam concessæ; sive etiam ad subventionem pauperum, sicut quibusdam religiosis laicis, vel non habentibus curam animarum alique decime sunt concessæ per modum elemosinarum. Quibusdam tamen religiosis competit accipere decimas ex eo quod habent curam animarum.

## ARTICULUS IV. 469

*Utrum etiam clericis teneantur decimas dare.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod etiam clerici teneantur decimas dare. Quia de iure communi Ecclesia parochialis debet recipere decimas prædiorum quæ in territorio ejus sunt. Contingit autem quandoque quod clerici habent in territorio alicujus parochialis Ecclesie 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 teneantur dare decimas Ecclesie ratione prædiorum quæ etiam manibus propriis excolunt. Ergo videtur quod clerici non sint immunes à solutione decimarum.

3. Præterea. Sicut Num. xvi. 1. præcipitur, quod Levite à populo decimas accipiant; ita etiam præcipitur quod ipsi dent decimas summo Sacerdoti. Ergo quia ratione laici debent dare decimas clericis, eadem ratione clerici debent dare decimas summo Pontifici.

Pre-

4. Præterea. Sicut decime debent cedere in sustentationem clericorum; ita etiam debent cedere in subventionem pauperum. Si ergo clerici excusantur à solutione decimarum, pari ratione excusantur & pauperes. Hoc autem est falsum. Ergo & primum.

Sed contra est quod dicit Decretalis Paphalis II. Papæ (inter fragm. epist. ejusd. 10. x. Concil. & hab. cap. 11. de decimis, &c.) *Novum genus exactionis est ut clericis à clericis decimas exigant.*

Respondetur dicendum, quod idem non potest esse causa dandi & recipiendi, sicut nec causa agendi & patiendi. Contingit autem ex diversis causis, & respectu diversorum eundem esse dantem & recipientem, sicut agentem & patientem.

Clerici autem, in quantum sunt ministri altaris, spiritualia populo leminantes, decime à fidelibus debentur. Unde tales clerici, in quantum clerici sunt, id est in quantum habent ecclesiasticas possessiones, decimas solvere non teneantur; ex alia vero causa, scilicet propter hoc quod possident proprio iure, vel ex successione parentum, vel ex emptione, vel quocumque hujusmodi modo, sunt ad decimas solvendas obligati.

Unde patet responsio ad primum. Quia clerici de propriis prædiis teneantur solvere decimas parochiali Ecclesie, sicut & alii, etiam ipsi sint ejusdem Ecclesie clerici: quia aliud est habere aliquid ut proprium, aliud ut commune. Prædia vero Ecclesie non sunt ad decimas solvendas obligata, etiam si sint infra terminos alterius parochie.

Ad secundum dicendum, quod religiosi, qui sunt clerici, si habeant curam animarum, spiritualia populo dispensantes, non teneantur decimas dare, sed possunt eas recipere. De aliis vero religiosis, etiam si sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ratio: ipsi enim teneantur de iure communi decimas dare; habent tamen aliquam immunitatem secundum diversas concessiones eis à Sede apostolica factas.

Ad tertium dicendum, quod in veteri lege primitie debebantur Sacerdotibus, decime autem Levitis. Et quia sub Sacerdotibus Levite erant, Dominus mandavit ut ipsi loco primitiarum solverent summo Sacerdoti decimam decimas. Unde nunc eadem ratione teneantur clerici summo Pontifici decimam dare, si exigeret. Naturalis enim ratio dicitur ut illi qui habent curam de communi multitudinis statu, provideatur de bonis omnibus, unde possit exequi ea quæ pertinent ad communem salutem.

Ad quartum dicendum, quod decime debent cedere in subventionem pauperum per dispensationem clericorum. Et ideo pauperes

non habent causam accipiendi decimas, sed teneantur eas dare.

## QUÆSTIO LXXXVIII.

*De voto, per quod aliquid Deo promittitur,*

*in duodecim articulis divisæ.*

**D**Einde considerandum est de voto, per quod aliquid Deo promittitur: & circa hoc queruntur duodecim.

Primo, quid sit votum.

Secundo, quid cadat sub voto.

Tertio, de obligatione voti.

Quarto, de utilitate voti.

Quinto, cuius virtutis sit actus.

Sexto, utrum magis meritorium sit facere aliquid ex voto quam sine voto.

Septimo, de solemnitate voti.

Octavo, utrum possint vivere 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 continentur possint dispensari.

Duodecimo, utrum requiratur in dispensatione voti, superioris autoritas.

## ARTICULUS I. 470

*Utrum votum consistat in solo proposito voluntatis.*

*IV. dist. xxxvii. 1. quæst. 1. art. 1. quæst. 1.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod votum consistat in solo proposito voluntatis. Quia, secundum quosdam, votum est conceptio boni propositi cum 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 à 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 Lucæ ix. 62. *Nemo mittens manum ad aratrum, & respiciens retro, aptus est regno Dei.* Sed aliquis ex hoc ipso quod habet propositum bene faciendi, mittit manum ad aratrum. Ergo si respiciat retro, desitens à bono proposito, non est aptus regno Dei. Ex solo ergo bono proposito aliquis obligatur apud Deum, etiam nulla promissio.

ad sub tributum, nec etiam sunt obnoxie mercedi operatorum. Et ideo non debent prius deduci tributa, & pretium operatorum, quam solvantur decime; sed ante omnia debent decime solvi ex integris fructibus.

## ARTICULUS III. 468

*Utrum decime sint clericis danda.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod decime non sint clericis danda. Levitis enim in veteri testamento decime dabantur, quis non habebant aliquam partem in possessionibus populi, ut habetur Num. xvii. Sed clerici in novo testamento habent possessiones & patrimoniales interdum, & ecclesiasticas; recipiunt insuper primitias, & oblationes pro vivis, & mortuis. Superfluum ergo est quod eis decime dentur.

2. Præterea. Contingit quandoque quod aliquis habet domicilium in una parochia, & colit agros in alia: vel aliquis pastor ducit gregem per unam partem anni in terminis unius parochie, & alia parte anni in terminis alterius; vel habet ovile in una parochia, & pascit oves in alia: in quibus, & consimilibus casibus non videtur posse distinguere quibus clericis sint decime solvenda. Ergo non videtur quod aliquibus clericis determinate sint solvenda decime.

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 decime debeantur.

Sed contra est quod dicitur Num. xviii. 21. *Filiis Levi dedi omnes decimas Israel in possessionem pro ministerio quo serviunt mihi in tabernaculo.* Sed filiis Levi succedunt clerici in novo testamento. Ergo solis clericis decime debentur.

Respondetur dicendum, quod circa decimas duo sunt consideranda, scilicet ipsum jus accipiendi decimas, & ipsæ res quæ nomine decime dantur. Jus autem accipiendi decimas spirituale est: consequitur enim illud debitum quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio, & quo seminantibus spiritualia debentur temporalia: quod ad solos clericos pertinet habentes curam animarum: & ideo eis solis competit hoc jus habere.

Res autem quæ nomine decimarum dantur, corporales sunt: unde possunt in usum quorumlibet cedere; & sic possunt etiam ad laicos pervenire.

Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege, sicut dictum est (art. 1. huj. quæst. ad 4.) speciales quædam decime deputabantur

subventioni pauperum. Sed in nova lege decime dantur clericis, non solum propter sui sustentationem, sed etiam ut ex eis subveniant pauperibus. Et ideo non superfluum, sed ad hoc necessarium sunt possessiones ecclesiasticæ, & oblationes, & primitie simul cum decimis.

Ad secundum dicendum, quod decime personales debentur Ecclesie in cuius parochia homo habitat; decime vero prædiales rationabiliter magis videntur pertinere ad Ecclesiam in cuius terminis prædia sita sunt. Tamen iura determinant, quod in hoc servetur consuetudo diu obtenta (cap. *Cum sint* & cap. *Ad apostolicæ*, de decimis, &c.) Pastor autem qui diversis temporibus in duabus parochiis gregem pascit, debet proportionaliter utrique Ecclesie decimas solvere: & quia ex pascuis fructus gregis proveniunt, magis debetur decima gregis Ecclesie in cuius territorio grex pascitur, quam illi in cuius territorio ovile locatur.

Ad tertium dicendum, quod sicut res nomine decime acceptas potest Ecclesia alieni loco tradere; ita etiam potest ei concedere ut dandas decimas ipsi accipiant, iure accipiendi ministris Ecclesie reservato; sive pro necessitate Ecclesie, sicut quibusdam militibus decime debentur in feudum per Ecclesiam concessæ; sive etiam ad subventionem pauperum, sicut quibusdam religiosis laicis, vel non habentibus curam animarum alique decime sunt concessæ per modum elemosinarum. Quibusdam tamen religiosis competit accipere decimas ex eo quod habent curam animarum.

## ARTICULUS IV. 469

*Utrum etiam clericis teneantur decime dare.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod etiam clerici teneantur decimas dare. Quia de iure communi Ecclesia parochialis debet recipere decimas prædiorum quæ in territorio ejus sunt. Contingit autem quandoque quod clerici habent in territorio alicujus parochialis Ecclesie 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 teneantur dare decimas Ecclesie ratione prædiorum quæ etiam manibus propriis excolunt. Ergo videtur quod clerici non sint immunes à solutione decimarum.

3. Præterea. Sicut Num. xvi. 1. præcipitur, quod Levite à populo decimas accipiant; ita etiam præcipitur quod ipsi dent decimas summo Sacerdoti. Ergo quia ratione laici debent dare decimas clericis, eadem ratione clerici debent dare decimas summo Pontifici.

Pre-

4. Præterea. Sicut decime debent cedere in sustentationem clericorum; ita etiam debent cedere in subventionem pauperum. Si ergo clerici excusantur à solutione decimarum, pari ratione excusantur & pauperes. Hoc autem est falsum. Ergo & primum.

Sed contra est quod dicit Decretalis Paphalis II. Papæ (inter fragm. epist. ejusd. 10. x. Concil. & hab. cap. 11. de decimis, &c.) *Novum genus exactionis est ut clericis à clericis decimas exigant.*

Respondetur dicendum, quod idem non potest esse causa dandi & recipiendi, sicut nec causa agendi & patiendi. Contingit autem ex diversis causis, & respectu diversorum eundem esse dantem & recipientem, sicut agentem & patientem.

Clerici autem, in quantum sunt ministri altaris, spiritualia populo leminantes, decime à fidelibus debentur. Unde tales clerici, in quantum clerici sunt, id est in quantum habent ecclesiasticas possessiones, decimas solvere non tenentur; ex alia vero causa, scilicet propter hoc quod possident proprio jure, vel ex successione parentum, vel ex emptione, vel quocumque hujusmodi modo, sunt ad decimas solvendas obligati.

Unde patet responsio ad primum. Quia clerici de propriis prædiis teneantur solvere decimas parochiali Ecclesie, sicut & alii, etiam ipsi sint ejusdem Ecclesie clerici: quia aliud est habere aliquid ut proprium, aliud ut commune. Prædia vero Ecclesie non sunt ad decimas solvendas obligata, etiam si sint infra terminos alterius parochie.

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 religiosis, etiam si sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ratio: ipsi enim tenentur de iure communi decimas dare; habent tamen aliquam immunitatem secundum diversas concessiones eis à Sede apostolica factas.

Ad tertium dicendum, quod in veteri lege primitie debebantur Sacerdotibus, decime autem Levitis. Et quia sub Sacerdotibus Levite erant, Dominus mandavit ut ipsi loco primitiarum solverent summo Sacerdoti decimam decimas. Unde nunc eadem ratione tenentur clerici summo Pontifici decimam dare, si exigeret. Naturalis enim ratio dicitur ut illi qui habent curam de communi multitudinis statu, provideatur de bonis omnibus, unde possit exequi ea quæ pertinent ad communem salutem.

Ad quartum dicendum, quod decime debent cedere in subventionem pauperum per dispensationem clericorum. Et ideo pauperes

non habent causam accipiendi decimas, sed tenentur eas dare.

## QUÆSTIO LXXXVIII.

*De voto, per quod aliquid Deo promittitur,*

*in duodecim articulis divisæ.*

**D**Einde considerandum est de voto, per quod aliquid Deo promittitur: & circa hoc queruntur duodecim.

Primo, quid sit votum.

Secundo, quid cadat sub voto.

Tertio, de obligatione voti.

Quarto, de utilitate voti.

Quinto, cuius virtutis sit actus.

Sexto, utrum magis meritorium sit facere aliquid ex voto quam sine voto.

Septimo, de solemnitate voti.

Octavo, utrum possint vivere 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 continentur possint dispensari.

Duodecimo, utrum requiratur in dispensatione voti, superioris autoritas.

## ARTICULUS I. 470

*Utrum votum consistat in solo proposito voluntatis.*

*IV. dist. xxxvii. 1. quæst. 1. art. 1. quæst. 1.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod votum consistat in solo proposito voluntatis. Quia, secundum quosdam, votum est conceptio boni propositi cum 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 à 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 Lucæ ix. 62. *Nemo mittens manum ad aratrum, & respiciens retro, aptus est regno Dei.* Sed aliquis ex hoc ipso quod habet propositum bene faciendi, mittit manum ad aratrum. Ergo si respiciat retro, desitens à bono proposito, non est aptus regno Dei. Ex solo ergo bono proposito aliquis obligatur apud Deum, etiam nulla promissio.

## ARTICULUS VIII. 477

Utrum illi qui sunt alterius potestati subiecti, impediantur à votendo.

*Inf. quæst. CLXXXIX. art. 3. & IV. dist. XXXII. art. 4. & dist. XXXVIII. quæst. 1. art. 1. quæst. 3. & opus. XVII. cap. XII.*

**A**D octavum sic proceditur. Videtur quod illi qui sunt alterius potestati subiecti, non impediantur à votendo. Minus enim vinculum superatur à majori. Sed obligatio qua quis subiecitur homini est minus vinculum quam votum, per quod aliquis obligatur Deo. Ergo illi qui sunt alterius potestati subiecti, non impediantur à votendo.

2. Præterea. Filii sunt in potestate patris. Sed filii possunt proficere in aliqua religione etiam sine voluntate parentum. Ergo non impeditur aliquis à votendo per hoc quod est subiectus potestati alterius.

3. Præterea. Major est facere quam promittere. Sed religiosi, qui sunt sub potestate prælatorum, possunt aliqua facere sine licentia suorum prælatorum, puta dicere aliquos Psalmos, vel facere aliqua abstinencia. Ergo videtur quod multo magis possint huiusmodi Deo votendo promittere.

4. Præterea. Quicumque facit quod de iure facere non potest, peccat. Sed subditi non peccant votendo, quia hoc nunquam invenitur prohiberi. Ergo videtur quod de iure possint votere.

Sed contra est quod Num. xxx. 4. mandatur, quod si mulier in domo patris sui, & adhuc in puellariestate aliquid coegerit, non tenetur reverteri, nisi patre eius consenserit: & idem dicit de muliere habente virum. Ergo pati ratione nec alia persone alterius potestati subiectæ possunt se voto obligare.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 4. huius quæst.) votum est promissio quedam 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 subiecitur, sine consensu sui superioris.

Ad primum ergo dicendum, quod sub promissione Deo facta non cadit nisi quod est virtuosum, ut supra dictum est (art. 2. huius quæst.). Est autem contra virtutem ut id quod est alterius, homo offerat Deo, ut supra dictum est (quæst. xxxii. art. 7. & quæst.

LXXXVI. art. 3.) Et ideo non potest omnino salvari ratio voti, cum quis in potestate alterius constitutus votet id quod est in potestate alterius, nisi sub conditione, si ille ad cuius potestatem pertinet, non contradicat.

Ad secundum dicendum, quod ex quo homo venit ad annos pubertatis, si sit liberæ conditionis, est suæ potestatis quantum ad ea que pertinent ad suam personam, puta quod obliget se religioni per votum, vel quod matrimonium contrahat; non autem est suæ potestatis quantum ad dispositionem domesticam, unde circa hoc non potest aliquid votere 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.

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 illa non occupatur à prælato; quia tamen nullum tempus est exceptum in quo prælatus non possit cum 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 sit de consensu viri.

Ad quartum dicendum, quod licet votum eorum qui sunt alterius potestati subiecti, non sit firmum sine consensu eorum quibus subieciuntur; non tamen peccant votendo, quia in eorum voto intelligitur debita conditio, scilicet si suis superioribus placuerit, vel non renitentur.

## ARTICULUS IX. 478

Utrum pueri possint voto se obligare ad religionem ingressum.

*Inf. quæst. CLXXXIX. art. 5. cor. & IV. dist. XXXVIII. quæst. 11. art. 5. cor. & dist. XXXVIII. quæst. 1. art. 1. quæst. 3. & opus. XVII. cap. XII. ad 10.*

**A**D nonum sic proceditur. Videtur quod pueri non possint voto se obligare ad religionem ingressum. Cum enim ad votum requiratur animi deliberatio, non competit votere nisi illis qui habeant usum rationis. Sed hoc deficit in pueris, sicut & in amentibus, vel furiosis. Sicut ergo amentes, & furiosi non possunt se ad aliquid votu 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 à puero, vel puella factum ante annos pubertatis, potest à parentibus revocari, vel à tutore, ut habetur xx. quæst. 11. (can. Puella.) Ergo videtur quod puer, vel puella ante quatuordecim annos non possit rite votere.

3. Præterea. Religionem intransibis annos probationis conceditur secundum regulam B. Benedicti (cap. LXVIII.) & secundum statutum Innocentii IV. (id. hab. Alex. II. epist. xxvi. tom. 9. Concil. & hab. cap. Confidius xvi. quæst. 11.) ad hoc quod probatio obligationem voti præcedat. Ergo illicitum videtur esse quod pueri voto obligentur ad religionem ante probationis annum.

Sed contra. Id quod non est rite factum, non est validum, etiam si nullo revocetur. Sed votum puellæ etiam ante annos pubertatis emissum, validum est, si intra annum à parentibus non revocetur, ut habetur xx. quæst. 11. (can. Puella.) Ergo licite, & rite possunt pueri voto obligari ad religionem, etiam ante annos pubertatis.

Respondetur dicendum, quod sicut ex supra dictis patet (art. 7. huius quæst.) duplex est votum, scilicet simplex, & solemne. Et quia solemnitas voti in quadam spirituali benedictione, & consecratione consistit, ut dictum est (ibid.) quæ fit per ministerium Ecclesiæ, ideo solemnitas 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, & in amentibus, qui se voto non possunt obligare ad aliquid, dum sunt in furia, vel amentia: alio modo quia ille qui votet, est alterius potestati subiectus, ut supra dictum est (art. præc.)

Et ista duo concurrunt in pueris ante annos pubertatis, quia & patiuntur rationis defectum ut in pluribus, & sunt naturaliter sub cura parentum, vel tutorum, qui sunt eis loco parentum: & 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 extinguuntur à cura parentum, quæ subiacet legi humane respicienti ad id quod frequentius accidit.

Est ergo dicendum, quod si puer, vel puella ante pubertatis annos nondum habeat usum rationis, nullo modo potest ad aliquid se voto obligare. Si vero ante pubertatis annos attingit usum rationis, potest quidem quantum in ipso est se obligare; sed votum ejus

potest irritari per parentes, quorum cure remanet adhuc subiectus. Quantumcumque tamen sit doli capax, ante annos pubertatis non potest obligari voto solemniter religionis, propter Ecclesiæ statutum, quod respicit id quod in pluribus accidit. Post annos autem pubertatis possunt jam se voto religionis obligare vel simpliciter, vel solemniter, absque voluntate parentum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de pueris qui nondum attingerunt usum rationis, quorum vota sunt invalida, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod vota eorum qui sunt in potestate aliorum, habent conditionem implicitam, scilicet si non revocentur à superiore, ex qua licita redduntur & valida, si conditio existat, ut dictum est (art. præc.)

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de voto solemniter, quod fit per professionem,

## ARTICULUS X. 479

Utrum possit in voto dispensari.

*IV. dist. XXXVIII. quæst. 1. art. 4. quæst. 1. cor. & ad 2. & quæst. 2.*

**A**D decimum sic proceditur. Videtur quod in voto dispensari non possit. Minus enim est commutari votum quam in eo dispensari. Sed votum non potest commutari: dicitur enim Levit. xxvi. 9. Animal quod immolari potest Domino, si quis evertit, sanctum erit, & mutari non poterit, nec melius malo, nec peius bono. Ergo multo minus potest dispensari in voto.

2. Præterea. In his que sunt de lege naturæ, & in præceptis divinis non potest per hominem dispensari, præcipue in præceptis primæ tabulæ, quæ ordinantur directe ad dilectionem Dei, quæ est ultimus præceptorum finis. Sed implere votum est de lege naturæ, & est etiam præceptum legis divini, ut ex supra dictis patet (art. 3. huius quæst.) & pertinet ad præcepta primæ tabulæ, cum sit actus laetitæ. Ergo in voto dispensari non potest.

3. Præterea. Obligatio voti fundatur super fidelitatem quam homo debet Deo, ut dictum est (art. 3. huius quæst.) Sed in hac nullus potest dispensari. Ergo nec in voto.

Sed contra. Majoris firmitatis esse videtur quod procedit ex communi multorum voluntate, quam quod procedit ex singulari voluntate alicuius persone. Sed in lege, quæ habet robur ex communi voluntate, potest, per hominem dispensari. Ergo videtur quod etiam in voto per hominem dispensari possit.

Respondetur dicendum, quod dispensatio

hominis pertinet ut solvat id quod promissit. Unde secundum Augustinum (Lib. de mendac. cap. xx. circ. med.) fides dicitur ex hoc quod sunt dicta. Maxime autem debet homo Deo fidelitatem, tum ratione domini, tum etiam ratione benefici suscepti: & ideo maxime obligatur homo ad hoc, quod implet vota Deo facta: hoc enim pertinet ad fidelitatem quam homo debet Deo.

Fractio autem voti est quedam infidelitatis species. Unde Salomon rationem assignat quare sint vota reddenda: quia displicet Deo infidelis promissio.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum honestatem, ex qualibet promissione homo homini obligatur: & hæc est obligatio juris naturalis. Sed ad hoc quod aliquis obligetur ex aliqua promissione obligatione civili, quedam alia requiruntur. Deus autem etiam bonis nostris non eget, ei tamen maxime obligamur: & ita votum ei factum est maxime obligatorium.

Ad secundum dicendum, quod si illud quod quis vovit, ex quacumque alia causa impossibile reddatur, debet hoc facere quod in se est, ut scilicet habeat promptam voluntatem faciendi quod potest. Unde ille qui vovit monasterium aliquod intrare, debet dare operam, quantum potest, ut ibi recipiatur. Et si quidem intentio ejus fuit se obligare ad religionis ingressum principaliter, & ex consequenti elegit hanc religionem, vel hunc locum, quasi magis sibi congruentem; tenetur, si non potest ibi recipi, alibi religionem intrare: si autem principaliter intendit se obligare ad hanc religionem, vel ad hunc locum, propter specialem complacentiam hujus religionis, vel loci, non tenetur aliam religionem intrare, si eum illi recipere nolunt. Si vero incidit in impossibilitatem implendi votum ex propria culpa, tenetur insuper de propria culpa præterita poenitentiam agere: sicut mulier quæ vovit virginitatem, si postea corrumpatur, non solum debet servare quod potest, scilicet perpetuam continentiam, sed etiam de eo quod amisit peccandum, poeniteri.

Ad tertium dicendum, quod obligatio voti ex propria voluntate, & intentione causatur: unde dicitur Deuteronomio. xxiii. 23. *Quod semel egressum est de labiis tuis, observabis; & facies, sicut promissisti Domino Deo tuo, & propria voluntate, & ore tuo locutus es.* Et ideo si in intentione, & voluntate voventis est obligare se ad statim solvendum, tenetur statim solvere; si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, non statim tenetur 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; & si moratus fueris, reparabitur tibi in peccatum.*

## ARTICULUS IV. 473

Utrum expediat aliquid votere.

III. cont. cap. cxxxviii.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non expediat aliquid votere. Non enim 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 votere.

2. Præterea. Nullus debet se periculis injicere. Sed quicumque votet, se periculo injicit: quia quod ante votum sine periculo poterat præteriri, si non severat post votum, periculosum est: unde Augustinus dicit in epistola ad Armentarium, & Paulinam (cxxxviii. al. xlv. vers. fin.) *Quia jam vovisti, jam te abstinenti, aliud facere tibi non licet. Non talia eris, si non fueris quod vovisti, quæsi manserit, si nihil tali vovisses. Minor enim tunc esset, non peior. Mado autem tanto (quod abis) miserior, si flem Des frigeris, quanto beatior, si persevereris.* Ergo non expedit aliquid votere.

3. Præterea. Apostolus dicit I. ad Corinthios. iv. 16. *Inimicis mei scite, sicut & ego Christi.* Sed non legitur, neque Christum aliquid vovisse, nec Apostolos. Ergo videtur quod non expediat aliquid votere.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. lxxxviii. 12. *Vovete, & reddite Domino Deo vestro.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. & 2. huj. quæst.) votum est promissio Deo facta. Alia autem ratione promittitur aliquid homini, & alia ratione Deo. Homini quidem promittitur aliquid propter ejus utilitatem, cui utile est & quod ei aliquid exhibeamus, & quod cum de futuro exhibitione peius certificemus: sed promissionem Deo facimus, non propter ejus utilitatem, sed propter nostram. Unde Augustinus dicit in prædicta epistola (2. med.) *Benignus exaltor est, & non egenus, ut qui non crescat ex redditis, sed in se crescere faciat redditis.*

Et sicut id quod damus Deo, non est ei utile, sed nobis, quia quod ei redditur, reddens si additur, ut Augustinus ibidem dicit; ita etiam promissio qua Deo aliquid vomemus, non credit in ejus utilitatem, qui à nobis certificari non indiget, sed ad utilitatem nostram, in quantum vomendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id quod expedit facere. Et ideo expedire est votere.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non posse peccare non diminuit libertatem; ita etiam necessitas servata voluntatis in bonum non diminuit libertatem, ut patet in Deo, & in beatis: & talis est necessitas voti, similitudinem quandam habens cum confirmatione beatorum. Unde Augustinus dicit in eadem epistola (loc. cit. in arg. 2.) quod *felix necessitas est que in meliora compellit.*

Ad secundum dicendum, quod quando periculum nascitur ex ipso facto, tunc factum illud non est expedire, puta quod aliquis per pontem ruinosum transeat fluvium; sed si periculum immincat ex hoc quod homo dehebit ab illo facto, non dehebit propter hoc esse expedire; sicut expedire est ascendere equum, quamvis periculum immincat eadenti de equo: alioquin oporteret ab omnibus bonis cessare, quæ etiam per accidens ex aliquo evento possunt esse periculosa. Unde dicitur Eccle. xi. 4. *Qui observat ventum, non simulat: & qui considerat nubes, nunquam interet.* Periculum autem voventi non imminet ex ipso voto, sed ex culpa hominis, qui voluntatem mutat transgrediens votum. Unde Augustinus dicit in eadem epistola: *Non te vocasse poenitent, immo gaude iam tibi se non licere quod cum tuo detrimeto licuisset.*

Ad tertium dicendum, quod Christo secundum se non competeat votere, tum quia Deus erat, tum etiam quia, in quantum homo, habebat firmatam voluntatem in bono, quasi comprehensio existens: quamvis per quandam similitudinem ex persona ejus dicatur in Psalm. xxi. secundum Glossam (interl. Aug.) *Vota mea reddam in conspectu vinearum eum: loquitur autem de corpore suo quod est Ecclesia.* Apostoli autem intelliguntur vovisse poenitentiam ad perfectionis statum, quando Christum, relicto omnibus, sunt secuti.

## ARTICULUS V. 474

Utrum votum sit actus latræ, sive religionis.

Inf. quæst. cxxxix. art. 2. cor. & III. cont. cap. cxxxviii. & op. xviii. cap. xii. & op. xviii. cap. lxi.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod votum non sit actus latræ, sive religionis. Omne enim opus virtutis cadit sub voto. Sed ad eandem virtutem pertinere videtur promittere aliquid, & facere illud. Ergo votum pertinet ad quamlibet virtutem, & non specialiter ad religionem.

2. Præterea. Secundum Tullium (Lib. II. & Tibull. Or. Tom. III.

(a) Al. quandoque.

de invent. aliquant. ante si.) ad religionem pertinet cultum, & eorumque Deo afferre. Sed ille qui votet, nondum aliquod 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, & prælati, quibus religiosi promittentes obedientiam vovent. Ergo votum non est religionis actus.

Sed contra est quod dicitur Isai. xlix. 21. *Cælet enim in his diebus, & minibus; & vota vobis Dominus, & servet.* Sed colere Deum est proprie religionis, sive latræ. Ergo votum est actus latræ, sive religionis.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (quæst. lxxxviii. art. 1. ad 1.) omne opus virtutis ad religionem, seu latram pertinet per modum imperii, secundum quod ad divinam reverentiam ordinatur; quod est proprius finis latræ. Ordinare autem alios actus in suum finem, pertinet ad virtutem imperantem, non ad virtutem imperatam. Et ideo ipsa ordinatio actuum cujuslibetque virtutis in servitium Dei, est proprius actus latræ.

Manifestum est autem ex prædictis (art. 1. & 2. huj. quæst.) quod votum est quedam promissio Deo facta, & quod promissio nihil est aliud quam ordinatio quedam ejus quod promittitur, in eum cui promittitur. Unde votum est ordinatio quedam eorum quæ quis vovet, in divinum cultum, seu obsequium. Et sic patet quod votere proprie est actus latræ, seu religionis.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod cadit sub voto, quandoque quidem est actus alterius virtutis, sicut jejunare, & continentiam servare, quandoque vero est actus religionis, sicut sacrificium offerre, vel orare. Utrorumque tamen promissio Deo facta ad religionem pertinet, ratione jam dicta (in corp. art.) Unde patet quod vororum quoddam pertinet ad religionem ratione solius promissionis Deo factæ, quæ est essentia voti; (a) quoddam etiam ratione rei promissæ, quæ est voti materia.

Ad secundum dicendum, quod ille qui promittit, in quantum debet obligari ad dandum, jam quodammodo dat; sicut dicitur fieri aliquid, cum sit causa ejus, quia effectus virtutis continetur in causa; & inde est quod non solum dandi, sed etiam promittendi gratiæ aguntur.

Ad tertium dicendum, quod votum solum Deo fit; sed promissio etiam potest fieri homini: & ipsa promissio boni quæ fit homini, potest cadere sub voto, in quantum est quoddam

FF dam



dam opus virtuosum. Et per hunc modum intelligendum est votum quo quis vovet aliquid sanctis, vel prelati; ut ipsa promissio facta sanctis, vel prelati cadat sub voto materialiter, inquantum scilicet homo vovet Deo, se impleturum quod sanctis, vel prelati promittit.

ARTICULUS VI. 475

Utrum magis sit laudabile, & meritorium facere aliquid ex voto quam sine voto.

In quest. cxxxix. art. 2. cor. & III. p. quest. cxxxviii. art. 4. cor. & III. cont. cap. cxxxviii. & opusc. xviii. cap. xii. & opusc. xviii. cap. xii.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod magis sit laudabile, & meritorium facere aliquid sine voto quam cum voto. Dicit enim Prosper in II. de vita contemplativa [cap. xxiv. in princ.] Sic abstinerere, vel jejunare debemus, ut non ad necessitatem jejunandi subdamus; ut iam non debeat, sed invitum rem voluntariam faciamus. Sed ille qui vovet jejunium, subdit se necessitati jejunandi. Ergo melius esse, si jejunaret sine voto.

1. Preterea. Apostolus dicit II. Corinth. 13. 7. Unusquisque prout deservit in corde suo, non ex tristitia, aut ex necessitate: hiare enim daturum diligit Deus. Sed quidam ea quæ volunt, ex tristitia faciunt: & hoc videtur procedere ex necessitate quam votum imponit, quia necessitas contristans est, ut dicitur V. Metaph. (text. 6.) Ergo melius est aliquid facere sine voto quam cum voto.

2. Preterea. Votum necessarium est ad hoc quod firmetur voluntas hominis ad rem quam vovet, ut supra habitum est (art. 4. hujus quest.) Sed non potest firmari melius 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 Psal. lxxxv. 12. Vovete, & reddite, dicit Glossa: „Vovete vere voluntati consulantur.“ Sed consilium non est nisi de meliori bono. Ergo melius est facere aliquid 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 de vovendo, & de faciendo.

Respondeo dicendum, quod triplici ratione facere idem opus cum voto est melius, & magis meritorium quam facere sine voto.

Primo quidem quia vovere, sicut dictum est (art. præc.) est actus laudis, quæ est precipua inter virtutes morales, Nobilioris autem

virtutis est opus melius, & magis meritorium. Unde actus inferioris virtutis est melior, & magis meritorius ex hoc quod imperatur à superiori virtute, cuius actus fit per imperium; sicut actus fidei, vel spei melior est, si imperetur à caritate. Et ideo opera altiorum virtutum moralium (puta jejunare, quod est actus abstinentie, & continere; quod est actus castitatis) sunt meliora, & magis meritoria, si fiant ex voto, quia sic jam pertinent ad divinum cultum, quasi quedam Dei sacrificia. Unde Augustinus dicit in Lib. de virg. (cap. vii. circ. princ.) quod neque ipsa virginitas, quia virginitas est, sed quia Deo dedicata est, honoratur, quam sicut, & servat continentis pietatis.

Secundo quia ille qui vovet aliquid, & facit, plus se Deo subicit, quam ille qui solum facit: subicit enim se Deo non solum quantum ad actum, sed etiam quantum ad positum, 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. (cap. lxxxiv. à princ.) Et inde est quod etiam promittentibus gratis aguntur, ut dictum est (art. præc. ad 2.)

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. (cap. iv. circ. med.) Sicut etiam peccare mente obstinata, aggravat peccatum, & dicitur peccatum in Spiritum Sanctum, ut supra dictum est (quest. xiv. art. 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quæ involuntarium causat, & devotionem excludit. Unde signanter dicit: Ne jam non devoti, sed invitum voluntariam faciamus. Necessitas autem voti per immobilitatem fit voluntatis: unde & voluntatem confirmat, & devotionem auget. Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod necessitas coactionis, inquantum est contraria voluntati, trilitiam auferat, secundum Philosophum. Necessitas autem voti in his qui sunt bene dispositi, inquantum voluntatem confirmat, non causat trilitiam, sed gaudium. Unde Augustinus dicit in epist. ad Armentarium, & Paulinam (cxxxvii. al. xlv. vers. fin.) Non te posse posse pariter, immo gaudere jam tibi sic non licere quod cum tuo derimento venisset. Si tamen ipsum opus secundum se consideratum, triste & 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

quæ est potior virtus quam abstinentia, cuius actus est jejunare. Ad tertium dicendum, quod ille qui facit aliquid sine voto, habet immobiliter voluntatem respectu illius operis singularis quod facit, & tunc quando facit; non autem manet voluntas ejus omnino firmata in futurum, sicut vovens; qui suam voluntatem obligavit ad aliquid faciendum, & antequam faceret illud (singulare opus, & fortasse ad pluries faciendum.)

ARTICULUS VII. 476

Utrum votum solemniter per susceptionem sacri ordinis, & per professionem ad certam vitam, sit magis regulatum, quam votum simpliciter.

In quest. cxxxix. art. 2. cor. & III. p. quest. cxxxviii. art. 4. cor. & III. cont. cap. cxxxviii. & opusc. xviii. cap. xii.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod votum non solemniter per susceptionem sacri ordinis, & per professionem ad certam regulam. Votum enim, ut dictum est (art. 4. hujus quest.) est promissio Deo facta. Ex voto quæ exterior aguntur ad solemnitatem pertinentia, non videntur ordinari ad Deum, sed ad homines. Ergo per accedens se habent ad votum. Non ergo solemnitas talis est propria conditio voti.

1. Preterea. Illud quod pertinet ad conditionem altius 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 hujusmodi. Ergo solemnitas quæ fit in susceptione sacri ordinis, vel in professione certæ regulæ, non pertinet ad conditionem voti.

2. Preterea. Votum solemniter 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; & hujusmodi etiam vota possunt fieri in occulto. Ergo non solum hujusmodi vota sunt solemniter.

Sed contra est, quod solum hujusmodi vota impediunt matrimonium contrahendum, & dicuntur jam contractum: quod est effectus voti solemniter, ut infra dicitur in tertia hujus operis Parte: (quam non absolvit. Vid. Supplement. quest. lxxv. art. 2.)

Respondeo dicendum, quod utriusque rei solemnitas adhibetur secundum illius rei conditionem: sicut alia est solemnitas noxæ militis, scilicet in quodam apparatu armorum, & armorum, & concursu militum, & alia solemnitas nuptiarum, quæ consistit in apparatu sponsi, & sponse, & conventu propinquorum.

Utrum autem est promissio Deo facta. Unde solemnitas voti attenditur secundum aliquid spirituale, quod ad Deum spectat, & de hoc secundum aliquam spirituales beneficentiam, vel consecrationem; quæ ex institutione Apolorum adhibetur in professione certæ regulæ, secundo gradus post sacri ordinis susceptionem, ut dicit Dionysius 12. cap. ecclesiastica Hieria.

Et hujus ratio est, quia solemnitates mortuorum suscipiuntur adhibere, nisi quando aliquis mortaliter mancipatur alicui rei. Non enim solemnitas spiritualis adhibetur nisi in consecratione matrimonii, & quando utique conjugum sunt copula potestatem alteri tradit. Et similiter votum solemnitas adhibetur quando aliquis per susceptionem sacri ordinis divinum ministerio implicatur; & in professione certæ regulæ, quando per assumptionem saculi, & propriam voluntatis aliquis statum perfectionis assumit.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi voti solemnitas pertinet non solum ad homines, sed ad Deum, inquantum habent aliquam spirituales consecrationem, sicut ecclesiasticam, cuius Deus est auctor, & est homo minister, secundum illud Numer. xlviii. 10. & cap. xviii. item in quibusdam hujusmodi votis dicuntur. Et ideo votum solemniter habet certam obligationem ad Deum, quæ votum simplex, & gravius peccat qui illud transgreditur. Quod autem dicitur, quod votum simplex non minus obligat apud Deum quam solemniter, intelligendum est quantum ad hoc quod utriusque transgressor peccat mortaliter.

Ad secundum dicendum, quod particularibus adibus non consistit solemnitas adhibere, sed assumptioni novi status, ut dictum est (in corp. art.) Et ideo cum quis vovet aliquam particularis opera, sicut aliquam peregrinationem, vel aliquid speciale jejunium, vel votum non congruum solemnitas, sed solum voto quo, alii quis totaliter se subicit diviso ministerio, seu similitudine in quo tamen voto quæ universales particularia opera comprehenduntur.

Ad tertium dicendum, quod vota ex hoc quod sunt in publico, possunt habere quandam solemnitatem humanam, non autem solemnitatem spirituales, & divinas, sicut habent vota premissa, quæ sunt coram patris sunt. Unde aliud est votum esse publicum, & aliud esse solemniter.

Respondeo dicendum, quod utriusque rei solemnitas adhibetur secundum illius rei conditionem: sicut alia est solemnitas noxæ militis, scilicet in quodam apparatu armorum, & armorum, & concursu militum, & alia solemnitas nuptiarum, quæ consistit in apparatu sponsi, & sponse, & conventu propinquorum.

misione facta: & ita videtur quod in solo proposito voluntatis votum consistat.

Sed contra est quod dicitur Eccl. v. 3. Si quis iuraverit Deo, ne iuraverit reddere: displicet enim ei infidelis, & falsa promissio. Ergo votum est promittere, & votum est promissio.

Respondeo dicendum, quod votum quamdam oblationem importat ad aliquid faciendum vel dimitendum. Obligat autem homo se homini ad aliquid per modum promissionis, quæ est rationis actus, ad quam pertinet ordinari. 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 internam cogitationem: quia, ut dicitur I. Reg. xv. 7. homines vident ea quæ parent; sed Deus intuetur corda. Exprimuntur tamen quandoque verba exteriora vel ad suffragis excitationem, sicut circa orationem dictum est (quæst. lxxxiii. art. 22.) vel etiam ad alios contestandum, ut non solum desistat à fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reverentiam hominum. Promissio autem procedit ex proposito faciendi. Propositum autem aliquam deliberationem præxiigit, cum sit actus voluntatis deliberata. Sic ergo ad votum tria ex necessitate requiruntur: primo quidem deliberatio; secundo propositum voluntatis; tertio promissio, in qua perficitur ratio voti. Superadduntur vero quandoque & alia duo ad quamdam voti confirmationem scilicet pronuntiatio oris, secundum illud Psalm. lxxv. 13. Reddam tibi vota mea, quæ distinxerunt labia mea: & iterum testimonium aliorum. Unde Magister dicit in xxxviii. dist. IV. Lib. Sentent. quod votum est significatio quedam promissionis spontanea, qua Deo, & de his que sunt Dei, fieri debet: quamvis testificatio possit ad internam testificationem proprie referri.

Ad primum ergo dicendum, quod conceptio boni propositi non firmatur ex animi deliberatione, nisi promissione deliberationem consequente.

Ad secundum dicendum, quod voluntas hominis movet rationem ad promittendum aliquid circa ea que eius voluntati subduntur: & pro tanto votum à voluntate accipit nomen, quasi à primo movente.

Ad tertium dicendum, quod ille qui mittit manum ad aratum, jam 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

aratum, nondum arat, iam tamen ponit manum ad arandum.

ARTICULUS III. 471

Utrum votum semper debeat fieri de meliori bono.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod votum non semper debeat fieri de meliori bono. Dicitur enim melius bonum quod ad supererogationem pertinet. Sed votum non solum fit de his que sunt supererogationis; sed etiam de his que pertinent ad salutem: nam & in baptismo vovent homines abrenunciare diabolo, & pompis ejus, & fidem servare, ut dicit Glossa super illud Psalm. lxxv. Vovete, & reddite Dominus Deo vestro. Jacob etiam vovit quod esset ei Dominus in Deum, ut habetur Genes. xxviii. Hoc autem est maxime de necessitate salutis. Ergo votum non solum fit de meliori bono.

2. Præterea, Jephthe in catalogo Sanctorum ponitur, ut patet Hebr. xi. Sed ipse filium innocentem occidit propter votum, ut habetur Judic. xi. Cum ergo occiso 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 que redundant in detrimentum persone, vel que ad nihil sunt utilis, non habent rationem melioris boni. Sed quandoque sunt aliqua vota de immoderatis vigiliis, vel jeuniis, que vergunt in periculum persone: quandoque etiam sunt aliqua vota de aliquibus indifferentibus, & ad nihil valentibus. Ergo non semper votum est melioris boni.

Sed contra est quod dicitur Deuteronom. xxiii. 22. Si muleris polliceri, absque peccato eris.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) votum est promissio Deo facta. Promissio autem est aliquid quod quis pro aliquo voluntarie facit. Non enim esset promissio, sed comminatio, si quis diceret se contra aliquem facturum. Similiter vana esset promissio, si aliquid promitteret id quod ei non esset acceptum. Et ideo cum omne peccatum sit contra Deum, nec aliquid 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 absolutum

te necessarium esse, vel non esse, nullo modo sub voto cadit. Stultum enim esset, si quis voveret se esse mortuum, vel se non esse voluntarium.

Illud vero quod non habet absolutam necessitatem, sed necessitatem finis, puta quia sine eo non potest esse salus; cadit quidem sub voto, inquantum voluntarie fit, non autem inquantum est necessitatis.

Illud autem quod neque cadit sub necessitate absoluta, neque sub necessitate finis, omnino est voluntarium: & ideo hoc propriissime cadit sub voto. Hoc autem dicitur esse majus bonum in comparatione ad bonum quod communicat est de necessitate salutis. Ideo, proprie loquendo, votum dicitur esse de meliori bono.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo sub voto baptizatorum cadit abrenunciare pompis diaboli, & fidem Christi servare, quia voluntarie fit, licet sit de necessitate salutis: & similiter potest dici de voto Jacob; quamvis etiam possit intelligi, quod Jacob vovit se habere Dominum in Deum per specialem cultum, ad quem non tenebatur; sicut per decimum oblationem, & alia hujusmodi, que sibi subduntur.

Ad secundum dicendum, quod quedam sunt que in omnem eventum sunt bona, sicut opera virtutis: & talia bona possunt absolute cadere sub voto. Quedam vero in omnem eventum sunt mala, sicut ea que secundum se sunt peccata: & hæc nullo modo possunt sub voto cadere. Quedam vero sunt quidem in se considerata bona, & secundum hoc possunt cadere sub voto; possunt tamen habere malum eventum, in quo non sunt observanda. Et hoc accidit in voto Jephthe; qui, ut dicitur Judic. xi. 29. votum vovit Dominus, dicens: Si tradideris filium tuum in manus meas, quemcumque primus egressus fuerit de foribus domus mee, milibone occurreris revertenti in pace, eum offeram holocaustum Domino. Hoc autem poterat malum eventum habere, si occurreret ei aliquid animal non immolandum, sicut asinus, vel homo: quod etiam accidit. Unde & Hieronymus dicit (æquival. Lib. I. contra Jovin. & in cap. vi. & vii. Michæ, & in cap. vii. Hierem.) In vovendo fuit stultus, quia discretionem non habuit, & in reddendo impius. Præmittitur tamen ibidem, quod factus est super eum Solipsum Dominus: quia fides, & devotio ipsius, ex qua motus est ad vovendum, fuit à Spiritu Sancto: propter quod ponitur in catalogo Sanctorum, & propter victoriam quam obtinuit, & quia probabile est eum penituisse de facto iniquo, quod tamen aliquid bonum figurabat.

Ad tertium dicendum, quod maceratio proptit corporis, puta per vigiliis, & jejunia,

non est Deo accepta, nisi inquantum est opus virtutis: quod quidem est, inquantum cum debita discretionem fit, ut scilicet concupiscentia refrænetur, & natura non nimis gravetur. Et sub tali tenore possunt hujusmodi sub voto cadere. Propter quod & Apostolus Rom. xi. 1. postquam dixerat, Exhibeatis corpora vestra vasa viventem, sanctam, Deo placentem, addidit, rationabile obsequium vestrum. Sed quia in his que ad seipsum pertinent, de facili fallitur homo in iudicando, talia vota congruentius secundum arbitrium superioris sunt vel servanda, vel præmittenda; ita tamen quod si ex observatione talis voti magnum, & manifestum gravamen sentiret, & non esset facultas ad superiorem recurrendi, non deberet homo tale votum servare. Vota vero que sunt de rebus vanis, & inutilibus, sunt magis deridenda quam servanda.

ARTICULUS III. 474

Utrum omne votum obliget ad sui observationem.

IV. dist. xxxviii. quæst. 1. art. 3. quæst. 1. & art. 4. quæst. 1. corp. & ad 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omne votum obliget ad sui observationem. Homo enim magis iudiget his que per alium hominem sunt, quam Deus, qui bonorum nostrorum non eget. Sed promissio simplex homini facta non obligat ad observandum, secundum institutionem legis humana: quod esse videtur institutum propter mutabilitatem humane voluntatis. Ergo multo minus simplex promissio Deo facta, que dicitur votum, obligat ad observandum.

1. Præterea, Nullus obligatur ad impossibile. Sed quandoque id quod quis vovit, fit ei impossibile: vel quia dependet ex alieno arbitrio; sicut cum quis voverit aliquid monasterium intrare, cujus monachi eum non sunt recipere: vel propter emergentem defectum; sicut mulier que vovit virginatatem servare, & postea corrumpitur; vel vir qui vovet pecuniam dare, & 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 voverit. Ergo votum non semper est obligatorium.

Sed contra est quod dicitur Eccl. v. 3. Quodcumque voveris, statim redde: multaque melius est non vovete, quam post votum promissa non reddere.

Respondeo dicendum, quod ad fidelitatem

voti intelligenda est ad modum dispensationis que fit in observantia alicujus legis: quia, ut supra dictum est (1. 2. quæst. x. art. 2.) lex ponitur respiciendo ad id quod est, ut in pluribus bonum. Sed quia contingit hujusmodi in aliquo casu non esse bonum, oportuit per aliquem d. remitti, in illo particulari casu legem non esse servandam. Et hoc proprie est dispensatio in lege: nam dispensatio videtur importare quamdam commutationem distributionem, vel applicationem communis alicujus ad ea que sub ipso continentur, per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum famulibus.

Similiter autem ille qui vover, quodammodo sibi statuit legem obligans se ad aliquid quod est servandum scilicet, & ut in pluribus bonum. Potest tamen contingere quod in aliquo casu sit vel simpliciter malum, vel inutile, vel majoris boni impedivum; quod est contra rationem ejus quod cadit sub voto, ut ex prædictis patet (art. 2. hujus quæst.) Et ideo necesse est quod dispensetur in tali casu votum non esse servandum.

Et si quidem absolute determinetur aliquid votum non esse servandum, dicitur esse dispensatio voti; si autem pro hoc quod servandum erat, aliquid aliud imponatur, dicitur commutatio voti. Unde minus est votum commutari quam in voto dispensari; utrumque tamen in potestate Ecclesie consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod animal quod immolari poterat, ex hoc ipso quod volebatur, sanctum reputabatur, quasi divino cultui mancipatum: & hec erat ratio, quare non poterat commutari; sicut nec modo potest aliquis rem quam vovit, jam consecratam (puta calicem, vel domum) commutare in melius, vel in pejus. Animal autem quod non poterat sacrificari, quia non erat immolantium, redimi poterat, & debebat, sicut ibidem lex dicit. Et ita etiam nunc commutari possunt vota, si consecratio non interveniat.

Ad secundum dicendum, quod sicut ex jure naturali, & 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 humane non obediat, quod est contra legem naturæ, & 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 continueatur; in quantum determinatur in hoc casu hoc non esse congruum materiam voti. Et ideo cum prelati Ecclesie dispensant in voto, non dispensant in præcepto ju-

ris naturalis, vel divini; sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humane, quæ non potuit omnia circumspicere.

Ad tertium dicendum, quod ad fidelitatem Deo debitam non pertinet quod homo faciat id quod ad votandum est malum, vel inutile, vel majoris boni impedivum, ad quod tendit voti dispensatio; & ideo dispensatio voti non est contra fidelitatem Deo debitam.

## ARTICULUS XI. 480

Utrum in voto solemniter continentie possit fieri dispensatio.

Inf. quæst. c. xxxviii. art. 8. ad 3.

**A**D undecimum sic proceditur. Videtur quod in voto solemniter continentie possit fieri dispensatio. Una enim ratio dispensandi in voto est, si sit impedivum melioris boni, sicut dictum est (art. præc.). Sed votum continentie, etiam si sit solemniter, potest esse impedivum melioris boni: nam bonum commune est divitiis quam bonum unius. Potest autem per continentiam alicujus impediri bonum totius multitudinis; puta si quando per contrarium matrimonium aliquarum personarum quæ continentiam voverunt, possit pax patriæ procurari. Ergo videtur quod etiam in solemniter voto continentie possit dispensari.

2. Præterea. Latría est nobilitas virtus quam castitas. Sed si quis voverit aliquem actum latricæ, puta offerre Deo sacrificium, potest in illo voto dispensari. Ergo multo magis potest dispensari in voto continentie, quod est de actu castitatis.

3. Præterea. Sicut votum abstinence observatum potest vergere in periculum personæ, ita etiam observatio voti continentie. Sed in voto abstinence, si vergat in corporale periculum solventis potest fieri dispensatio. Ergo etiam pari ratione in voto continentie potest dispensari.

4. Præterea. Sicut sub professione religionis, ex qua votum solemnizatur, continetur votum continentie, ita etiam votum paupertatis, & obedientie. Sed in voto paupertatis, & obedientie potest dispensari, sicut patet in illis qui post professionem ad Episcopatum assumuntur. Ergo videtur quod in solemniter voto continentie possit dispensari.

Sed contra est quod dicitur Eccl. xxvi. 20. Omnis ponderatio non est signa anime continentie.

Præterea. Extra. de statu monach. in fine illius Decretalis; Cum ad monasterium, dicitur:

(a) Lex commutatur. Collex. Alcan. habet in textu ad vitandum, sed in margine ad votandum.

tur: *Ah'catio proprietatis, sicut etiam custodia castitatis, adeo annexa est utriusque monachali, ut contra eam nec summus Pontifex possit licentiam indulgere.*

Respondetur dicendum, quod in solemniter voto continentie tria possunt considerari: primo quidem materia voti, scilicet ipsa continentia; secundo perpetuitas voti, scilicet cum aliquis voto se adstringit ad perpetuum observantiam continentie; tertio ipsa solemnitas voti.

Dicunt ergo quidam, quod votum solemniter est indispensabile ratione ipsius continentie, 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 anime, & corporis.

Sed hoc non videtur efficaciter dici: quia bona anime, utpote contemplatio, & oratio, sunt multo meliora bonis corporis, & magis nos Deo conformant: & tamen potest dispensari in voto orationis, vel contemplationis. Unde non videtur esse ratio quare non possit dispensari in voto continentie, si respiciatur absolute ad ipsam continentie dignitatem; præsertim cum Apostolus I. ad Corinth. vi. 34. ad continentiam inducat propter contemplationem, dicens, quod *multis innoxia cogitatio Dei sunt.* Finis autem posterior est his que sunt ad finem.

Et ideo alii rationem hujus assignant ex perpetuitate, & universalitate hujus voti. Dicunt enim, quod votum continentie non potest prætermitti, nisi per id quod est omnino contrarium; quod nunquam licet in aliquo voto.

Sed hoc est manifeste falsum. Quia sicut uti carnali copula est continentie contrarium; ita comedere carnes, vel bibere vinum, est contrarium abstinence; talibus; & tamen in hujusmodi votis potest dispensari.

Et ideo alii videtur quod etiam in voto solemniter continentie possit dispensari propter aliquam communem utilitatem, seu necessitatem, ut patet in exemplo præmissi (in arg. 1.) de pacificatione terrarum ex aliquo matrimonio contrahendo.

Sed quia Decretalis inducta expresse dicit, quod *nec summus Pontifex possit contra custodiam castitatis monachali licentiam dare*; ideo aliter videtur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc. arg. 1. & ad 1.) & habetur Levit. ult. illud quod semel sanctificatum est Domino, non potest in alios usus commutari. Non autem potest facere aliquis Ecclesie prælati ut id quod est sanctificatum, sanctificationem amittat, etiam in rebus inanimatis; pu-

ta quod calix consecratus destinatus esse consecratus, si maneat integer. Unde multo minus potest hoc facere aliquis prelati ut homo Deo consecratus, quamdiu vivit, consecratus esse desinat. Solemnitas autem voti consistit in quadam consecratione, seu benedictione voventis, ut dictum est (art. 7. hujus quæst.). Et ideo non potest fieri per aliquem prelatum Ecclesie quod ille qui votum solemniter emisit, desinat ab eo ad quod est consecratus: pura quod ille qui est sacerdos, non sit sacerdos; licet possit prelati ob aliquam causam executionem ordinis inhibere. Et simili ratione Papa non potest facere quod ille qui est profectus religionem, non sit religiosus; licet quidam Juristæ ignoranter contrarium dicant.

Est ergo considerandum, utrum continentia sit essentialiter annexa ei ad quod votum solemnizatur: quia si non est essentialiter annexa, potest manere solemnitas consecrationis sine debito continentie: quod non potest contingere, si sit essentialiter annexum ei ad quod votum solemnizatur. Non est autem essentialiter annexum desinere continentie Ordini sacro, sed ex statuto Ecclesie: Unde videtur quod per Ecclesiam possit dispensari in voto continentie solemnizato per susceptionem sacri ordinis. Est autem debitum continentie 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, & proli, & familie, & rerum que ad hoc requiruntur. Unde Apostolus dicit I. ad Corinth. vi. 33. quod *qui est cum uxore, sollicitus est que sunt mundi, quomodo placeat uxori, & divitis 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: & rationem assignat Decretalis, quia *castitas est annexa regule monachali.*

Ad primum ergo dicendum, quod periculum rerum humanarum est obviandum per res humanas, non autem per hoc quod res divine convertantur in utrum humanum. Profecti autem religionem mortui sunt mundo, & vivunt Deo: unde non sunt revocandi ad vitam humanam occasione cuiuscumque eventus.

Ad secundum dicendum, quod in voto temporalis continentie dispensari potest, sicut & in voto temporalis orationis, vel temporalis abstinence. Sed quod in voto continentie per professionem solemnizato non possit dispensari, hoc non est, in quantum est actus castitatis, sed in quantum incipit ad Latram pertinere per professionem religionis.

Ad tertium dicendum, quod cibus directe

ordinatur ad conservationem persone: & ideo abstinentia cibi directe potest vergere in periculum persone. Unde ex hac ratione recipit votum abstinentie dispensationem. Sed coitus non ordinatur directe ad conservationem persone, sed ad conservationem speciei: unde nec directe abstinentia coitus per continentiam vergit in periculum persone. Sed si per accidens ex ea aliquid periculum personale accidat, potest aliter subveniri, scilicet per abstinentiam, vel alia corporalia remedia.

Ad quartum dicendum, quod religiosus qui fit Episcopus, sicut non absoluitur a voto continentie, ita nec a voto paupertatis: quia nihil debet habere tamquam proprium, sed sicut dispensator communium bonorum Ecclesie: similiter etiam non absoluitur a voto obedientie: sed per accidens obedire non tenetur, si superiorem non habeat: sicut nec Abbas monasterii, qui tamen non est ab obedientie voto absoluitus.

Auctoritas veto Ecclesiastica, que in contrarium obijciuntur, intelligenda est quantum ad hoc quod nec secundas carnis, nec aliquid corporale bonum est comparandum bono continentie, que inter bona anime computatur, ut Augustinus dicit in Lib. de sanct. virg. (cap. vii. & viii. & Lib. de bono conjug. cap. xxi.) Unde signanter dicitur, anima continentis, non carnis continentis.

ARTICULUS XII. 481

Utrum ad communionem, vel dispensationem voti requiratur prelati auctoritas.

Sup. art. 1. ad 2. & 10. dist. xxxviii. quest. 1. art. 1. quest. 1. ad 4. & art. 4. quest. 1. cor. & ad 2. & quest. 4. per tot.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod ad commutationem, vel dispensationem voti non requiratur prelati auctoritas. Aliquis enim potest intrare religionem absque auctoritate alicujus superioris prelati. Sed per introitum religiosus absoluitur homo a votis in seculo factis, etiam a voto terre sancte. Ergo voti commutatio, vel dispensatio potest esse absque auctoritate superioris prelati.

Præterea, dispensatio voti in hoc consistere videtur quod determinatur in quo casu votum non sit observandum. Sed si prelati solus determinet, non videtur esse votum absoluitus a voto: quia nullus prelati potest dispensare contra præceptum divinum de implendo voto, ut dictum est (art. 10. hujus quest. ad 2. & art. præc.) Similiter etiam si aliquis propria auctoritate recte determinet, in

quo casu votum non sit implendum, non videtur voti teneri: quia votum non obligat in casu in quo habet pejorem eventum, ut dictum est (art. 2. huj. quest.) Ergo dispensatio voti non requirit auctoritatem alicujus prelati.

Præterea, si dispensare in voto pertinet ad potestatem prelatorum, pari ratione pertinet ad omnes. Sed non pertinet ad omnes dispensare in quolibet voto. Ergo non pertinet ad potestatem prelatorum dispensatio voti.

Sed contra. Sicut lex obligat ad aliquid faciendum, ita & votum. Sed ad dispensandum in præcepto legis requiritur superioris auctoritas, ut supra dictum est (1. 2. quest. xcvi. art. 4.) Ergo pari ratione etiam in dispensatione voti.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. & 2. huj. quest.) votum est promissio Deo facta de aliquo quod fit Deo acceptum. Quid fit autem in aliqua promissione acceptum ei cui promittitur, ex eius pendet arbitrio. Prelatus autem in Ecclesia gerit vicem Dei. Et ideo in commutatione, vel dispensatione votorum requiritur prelati auctoritas, qui in persona Dei determinat, quid fit Deo acceptum, secundum illud II. Cor. 11. 19. Nam ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi: & signanter dicit, prelati debet fieri ad honorem Christi, in cujus persona dispensat, vel ad utilitatem Ecclesie, que est eius corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia alia vota sunt quorundam particularium operum: sed per religionem homo totam vitam suam Deo obsequio deputat. Particulare autem in universali includitur: & ideo Decretalis dicit (cap. Scriptura, de voto, &c.) quod reus voti fracti non habetur qui temporale obsequium in perpetuum religionis observantiam commutat. Nec tamen religionem ingrediens tenetur implere vota vel jejuniorum, vel orationum, vel aliorum hujusmodi que existens in seculo facit: quia religionem ingrediens moritur prioris vite: & etiam singulare observantia religioni non competunt: & religionis onus satis hominem onerat, ut alia superaddere non oporteat.

Ad secundum dicendum, quod quidam dixerunt, quod ideo prelati possunt in votis pro libito dispensare, quia in quolibet voto includitur conditionaliter voluntas prelati superioris, sicut supra dictum est (art. 8. hujus quest.) quod in votis subditorum (puta servi, vel filii) intelligitur conditio, si placuerit patri, vel domino, vel si non resistatur. Et sic subditus absque omni remorsu conscientie possit votum prætermittere, quandocumque sibi à prelato diceretur.

Sed

Sed prædicta positio falso innitur: quia cum potestas prelati spiritualis, qui non est dominus, sed dispensator, in edificationem sit data, & non in destructionem, ut patet II. ad Cor. 8. sicut prelati non potest imperare ea que secundum se Deo displicent, scilicet peccata: ita non potest prohibere ea que secundum se Deo placent, scilicet virtutes opera. Et ideo absolute potest homo vivere ea. Ad prelatum tamen pertinet judicare, quid sit magis virtuosum, & Deo magis acceptum. Et ideo in manifestis dispensatio prelati non excusaret à culpa: puta si prelati dispensaret cum aliquo super voto de ingressu religionis, nulla apparenti causa obtante. Si autem esset causa apparens, per quam saltem in dubium verteretur, posset stare iudicio prelati 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, & non posset opportune ad superiorem recurrere.

Ad tertium dicendum, quod quia sumus Pontifex gerit plenarie vicem Christi in tota Ecclesia, ipse habet plenitudinem potestatis dispensandi in omnibus dispensabilibus votis. Aliis autem inferioribus prelati committitur dispensatio in votis que communiter sunt, & indigent frequenti dispensatione, ut habeant de facili homines ad quem recurrant: sicut sunt vota peregrinationum, & jejuniorum, & aliorum hujusmodi. Vota vero majora, puta continentie, & peregrinationis terre sancte reservantur summo Pontifici.

QUÆSTIO LXXXIX.

De juramento.

In decem articulis divisa.

Deinde considerandum est de actibus exterioribus patrie, quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur, quod est vel sacramentum aliquid, vel ipsum nomen divinum. Sed de sacramenti assumptione locus erit tractandi in tertia hujus operis parte; de assumptione autem nominis divini nunc agendum est. Assumitur autem divinum nomen ab homine tripliciter: uno modo per modum juramenti ad propria verba confirmanda; alio modo per modum adjurationis ad alios inducendum; tertio modo per modum invocationis ad orandum, vel laudandum. Primo ergo de juramento agendum est: circa quod queruntur decem.

- Primo, quid sit juramentum.
Secundo, utrum sit licitum.
Tertio, qui sint comites juramenti.
S. Th. Op. Theol. III.
(a) Vulgata Superbiam.

- Quarto, cujus virtutis sit actus.
Quinto, utrum sit appetendum, & frequentandum, tamquam utile & bonum.
Sexto, utrum liceat jurare per creaturam.
Septimo, utrum juramentum sit obligatorium.
Octavo, quæ sit major obligatio, utrum juramenti, vel voti.
Nono, utrum in juramento possit dispensari.

Decimo, quibus, & quando liceat jurare.

ARTICULUS I. 483

Utrum jurare sit esse Deum invocare.

Inf. quest. xcvi. art. 2. cor. & III. dist. xxxix. art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod jurare non sit testem Deum invocare. Quicumque enim inducit auctoritatem sacre Scripture, inducit Deum in testimonium, cujus verba proponuntur in facta Scriptura: si ergo jurare est regem Deum invocare, quicumque inducit auctoritatem sacre Scripture, juraret. Hoc autem est falsum. Ergo & primum.

Præterea, ex hoc quod aliquis inducit allicquem in testem, nihil ei reddi solet. Sed ille qui per Deum jurat, aliquid Deo reddit: dicitur enim Math. 5. 34. Redde Domine juramenta tua: & Augustinus dicit (serm. xxviii. de verb. Apost. cap. vi. ante med.) quod jurare est jus veritatis Deo reddere. Ergo jurare non est Deum testem invocare.

Præterea, aliud est officium iudicis, & aliud testis, ut ex supradictis patet (quest. lxxvii. & lxxi.) Sed quandoque jurando inplorat homo divinum iudicium, secundum illud Psalm. vii. 9. Si reddidi testimonium in malis, decidam merito ab inimicis meis inanis. Ergo jurare non est testem Deum invocare.

Sed contra est quod Augustinus dicit in quodam serm. de perjurio (loc. cit.) Quod est jurare per Deum, nisi Testis est Deus?

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Heb. vi. juramentum ad confirmationem ordinatur. Confirmatio autem in scilicet per rationem fit; que procedit ex aliquibus naturaliter notis, que sunt insalubriter vera. Sed particularia facta contingencia hominum non possunt per rationem necessariam confirmari: & ideo ea que de his dicuntur, solent confirmari per testes. Sed quantum testimonium non est sufficiens ad hujusmodi confirmandum, propter duo: primo quidem propter defectum veritatis humane, quia plurimi in mendacium labuntur, secundum illud Psalm. xvi. 10. Os eorum locutum est mendacium.

Ggg

ordinatur ad conservationem persone: & ideo abstinentia cibi directe potest vergere in periculum persone. Unde ex hac ratione recipit votum abstinentie dispensationem. Sed coitus non ordinatur directe ad conservationem persone, sed ad conservationem speciei: unde nec directe abstinentia coitus per continentiam vergit in periculum persone. Sed si per accidens ex ea aliquod periculum personale accidat, potest aliter subveniri, scilicet per abstinentiam, vel alia corporalia remedia.

Ad quartum dicendum, quod religiosus qui fit Episcopus, sicut non absoluitur a voto continentie, ita nec a voto paupertatis: quia nihil debet habere tamquam proprium, sed sicut dispensator communium bonorum Ecclesie: similiter etiam non absoluitur a voto obedientie: sed per accidens obedire non tenetur, si superiorem non habeat: sicut nec Abbas monasterii, qui tamen non est ab obedientie voto absoluitus.

Auctoritas veto Ecclesiastica, que in contrarium obijciuntur, intelligenda est quantum ad hoc quod nec secundas carnis, nec aliquod corporale bonum est comparandum bono continentie, que inter bona anime computatur, ut Augustinus dicit in Lib. de sanct. virg. (cap. vii. & viii. & Lib. de bono conjug. cap. xxi.) Unde signanter dicitur, anima continentis, non carnis continentis.

ARTICULUS XII. 481

Utrum ad communionem, vel dispensationem voti requiratur prelati auctoritas.

Sup. art. 1. ad 2. & 10. dist. xxxviii. quest. 1. art. 1. quest. 1. ad 4. & art. 4. quest. 1. cor. & ad 2. & quest. 4. per tot.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod ad communionem, vel dispensationem voti non requiratur prelati auctoritas. Aliquis enim potest intrare religionem absque auctoritate alicujus superioris prelati. Sed per introitum religiosus absoluitur homo a votis in seculo factis, etiam a voto terre sancte. Ergo voti commutatio, vel dispensatio potest esse absque auctoritate superioris prelati.

Preterea, dispensatio voti in hoc consistere videtur quod determinatur in quo casu votum non sit observandum. Sed si prelati solus determinet, non videtur esse votum absoluitus a voto: quia nullus prelati potest dispensare contra preceptum divinum de implendo voto, ut dictum est (art. 10. hujus quest. ad 2. & art. prac.) Similiter etiam si aliquis propria auctoritate recte determinet, in

quo casu votum non sit implendum, non videtur voti teneri: quia votum non obligat in casu in quo habet pejorem eventum, ut dictum est (art. 2. huj. quest.) Ergo dispensatio voti non requirit auctoritatem alicujus prelati.

Preterea, si dispensare in voto pertinet ad potestatem prelatorum, pari ratione pertinet ad omnes. Sed non pertinet ad omnes dispensare in quolibet voto. Ergo non pertinet ad potestatem prelatorum dispensatio voti.

Sed contra. Sicut lex obligat ad aliquid faciendum, ita & votum. Sed ad dispensandum in precepto legis requiritur superioris auctoritas, ut supra dictum est (1. 2. quest. xcvi. art. 4.) Ergo pari ratione etiam in dispensatione voti.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. & 2. huj. quest.) votum est promissio Deo facta de aliquo quod fit Deo acceptum. Quid fit autem in aliqua promissione acceptum ei cui promittitur, ex eius pendet arbitrio. Prelati autem in Ecclesia gerit vicem Dei. Et ideo in commutatione, vel dispensatione votorum requiritur prelati auctoritas, qui in persona Dei determinat, quid fit Deo acceptum, secundum illud II. Cor. 11. 19. Nam ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi: & signanter dicit, prelati debet fieri ad honorem Christi, in cuius persona dispensat, vel ad utilitatem Ecclesie, que est eius corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia alia vota sunt quorundam particularium operum: sed per religionem homo totam vitam suam Deo obsequio deputat. Particulare autem in universali includitur: & ideo Decretalis dicit (cap. Scripturae, de voto, &c.) quod reus voti fracti non habetur qui temporale obsequium in perpetuum religionis observantiam commutat. Nec tamen religionem ingrediens tenetur implere vota vel jejuniorum, vel orationum, vel aliorum hujusmodi que existens in seculo facit: quia religionem ingrediens moritur prioris vite: & etiam singulares observantie religioni non competunt: & religionis onus satis hominem onerat, ut alia superaddere non oporteat.

Ad secundum dicendum, quod quidam dixerunt, quod ideo prelati possunt in votis pro libito dispensare, quia in quolibet voto includitur conditionaliter voluntas prelati superioris, sicut supra dictum est (art. 8. hujus quest.) quod in votis subditorum (puta servi, vel filii) intelligitur conditio, si placuerit patri, vel domino, vel si non resistatur. Et sic subditus absque omni remorsu conscientie possit votum pretermittere, quandocumque sibi a prelato diceretur.

Sed

Sed predicta positio falso innitur: quia cum potestas prelati spiritualis, qui non est dominus, sed dispensator, in edificationem sit data, & non in destructionem, ut patet II. ad Cor. 8. sicut prelati non potest imperare ea que secundum se Deo displicent, scilicet peccata: ita non potest prohibere ea que secundum se Deo placent, scilicet virtutes opera. Et ideo absolute potest homo vivere ea. Ad prelatum tamen pertinet judicare, quid sit magis virtuosum, & Deo magis acceptum. Et ideo in manifestis dispensatio prelati non excusaret a culpa: puta si prelati dispensaret cum aliquo super voto de ingressu religionis, nulla apparenti causa obtinente. Si autem esset causa apparens, per quam saltem in dubium verteretur, posset stare iudicio prelati 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, & non posset opportune ad superiorem recurrere.

Ad tertium dicendum, quod quia sumus Pontifex gerit plenarie vicem Christi in tota Ecclesia, ipse habet plenitudinem potestatis dispensandi in omnibus dispensabilibus votis. Aliis autem inferioribus prelati committitur dispensatio in votis que communiter sunt, & indigent frequenti dispensatione, ut habeant de facili homines ad quem recurrant: sicut sunt vota peregrinationum, & jejuniorum, & aliorum hujusmodi. Vota vero majora, puta continentie, & peregrinationis terre sancte reservantur summo Pontifici.

QUÆSTIO LXXXIX.

De juramento.

In decem articulis divisa.

Deinde considerandum est de actibus exterioribus patrie, quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur, quod est vel sacramentum aliquid, vel ipsum nomen divinum. Sed de sacramenti assumptione locus erit tractandi in tertia hujus operis parte; de assumptione autem nominis divini nunc agendum est. Assumitur autem divinum nomen ab homine tripliciter: uno modo per modum juramenti ad propria verba confirmanda; alio modo per modum adjurationis ad alios inducendum; tertio modo per modum invocationis ad orandum, vel laudandum. Primo ergo de juramento agendum est: circa quod queruntur decem.

- Primo, quid sit juramentum.
Secundo, utrum sit licitum.
Tertio, qui sint comites juramenti.
S. Th. Op. Theol. III.
(a) Vulgata Superbiam.

- Quarto, cujus virtutis sit actus.
Quinto, utrum sit appetendum, & frequentandum, tamquam utile & bonum.
Sexto, utrum liceat jurare per creaturam.
Septimo, utrum juramentum sit obligatorium.
Octavo, que sit major obligatio, utrum juramenti, vel voti.
Nono, utrum in juramento possit dispensari.
Decimo, quibus, & quando liceat jurare.

ARTICULUS I. 483

Utrum jurare sit esse Deum invocare.

Inf. quest. xcvi. art. 2. cor. & III. dist. xxxix. art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod jurare non sit testem Deum invocare. Quicumque enim inducit auctoritatem sacre Scripture, inducit Deum in testimonium, cuius verba proponuntur in facta Scriptura: si ergo jurare est regem Deum invocare, quicumque inducit auctoritatem sacre Scripture, juraret. Hoc autem est falsum. Ergo & primum.

Preterea, ex hoc quod aliquis inducit alique in testem, nihil ei redditur. Sed ille qui per Deum jurat, aliquid Deo reddit: dicitur enim Math. 5. 34. Redde Domine juramenta tua: & Augustinus dicit (serm. xxviii. de verb. Apost. cap. vi. ante med.) quod jurare est jus veritatis Deo reddere. Ergo jurare non est Deum testem invocare.

Preterea, aliud est officium iudicis, & aliud testis, ut ex supradictis patet (quest. lxxvii. & lxxi.) Sed quandoque jurando inplorat homo divinum iudicium, secundum illud Psalm. vii. 9. Si reddidi testimonium in malis, decidam merito ab inimicis meis inanis. Ergo jurare non est testem Deum invocare.

Sed contra est quod Augustinus dicit in quodam serm. de perjurio (loc. cit.) Quod est jurare per Deum, nisi Testis est Deus?

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Heb. vi. juramentum ad confirmationem ordinatur. Confirmatio autem in scilicet per rationem fit; que procedit ex aliquibus naturaliter notis, que sunt insalubriter vera. Sed particularia facta contingencia hominum non possunt per rationem necessariam confirmari: & ideo ea que de his dicuntur, solent confirmari per testes. Sed quantum testimonium non est sufficiens ad hujusmodi confirmandum, propter duo: primo quidem propter defectum veritatis humane, quia plurimi in mendacium labuntur, secundum illud Psalm. xvi. 10. Os eorum locutum est (a) mendacium.

Ggg

*ita Deum usus fuerit, si in ecclesiastico oratio est, deponatur.*

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod cultus latrice adhibetur ei cuius testimonium jurando invocatur: & ideo precipitur Exod. xxxiii. 13. *Per os enim exterrorum seruum non iurabitur: non autem exhibetur cultus latrice creaturis quæ in juramento assumuntur secundum modos prædictos.*

## ARTICULUS VII. 488

*Utrum juramentum habeat vim obligandi.*

*III. dist. lxxxix. art. 3. quæst. 1. et 2. et II. dist. lxxxix. art. 1. ad 4. et quæst. 111. art. 14. et quæst. 17. et quæst. xlii. art. 22.*

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod juramentum non habeat vim obligandi. Inducitur enim juramentum ad confirmandum veritatem ejus quod dicitur. Sed quando aliquis dicit aliquid de futuro, verum dicit, etiam si non eveniat quod dicit; sicut Paulus, quamvis non fuerit profectus Corinthum, sicut dixerat, non tamen est mentitus, ut patet II. Cor. 1. Ergo videtur quod juramentum non sit obligatorium.

2. Præterea, Veritas non est virtuti contraria, ut dicitur in Prædicamentis (cap. de oppos.) Sed juramentum est actus virtutis, ut dicitur est (art. 4. huj. quæst.) Quandoque autem esset contra virtutem, aut in aliquod ejus impedimentum, si quis servaret id quod juravit; sicut cum aliquis jurat se facere aliquod peccatum, vel cum jurat desistere ab aliquo opere virtutis. Ergo juramentum non est semper obligatorium.

3. Præterea, Quandoque aliquis invitus compellitur ad hoc quod sub juramento aliquid promittat. Sed tales à juramenti nexibus sunt per Romanos Pontifices absoluti, ut habetur extra, de jure jur. cap. Verum in ea quæst. et c. Ergo juramentum non semper est obligatorium.

4. Præterea, Nullus potest obligari ad duo opposita. Sed quandoque oppositum est quod intendit jurans, & quod intendit ille cui juramentum præstat. Ergo juramentum non potest esse semper obligatorium.

Sed contra est, quod dicitur Matth. v. 33. *Reddet Dominus juramenta tua.*

Respondendo dicendum, quod obligatio refertur ad aliquid quod est faciendum, vel dimittendum. Unde non videtur respicere juramentum assertorium (quod est de præsentibus, vel

de præteritis) neque etiam juramentum de his quæ sunt per alias causas scienda, sicut si quis juramento asserat, quod eras pluvia esset futura; sed solum in his quæ sunt scienda per illum qui jurat.

Sicut autem juramentum assertorium, quod est de præteritis, vel de præsentibus, debet habere veritatem; ita etiam & juramentum de his quæ sunt scienda à nobis in futurum. Et ideo utrumque juramentum habet quandam obligationem; diversimode tamen: quia in juramento quod est de præteritis, vel præsentibus, obligatio est non respectu rei quæ jam fuit, vel est, sed respectu ipsius actus jurandi; ut scilicet juret id quod jam verum est, vel fuit; sed in juramento quod præstat de his quæ sunt scienda à nobis, obligatio cadit è contra superior rem quam aliquis juramento firmavit; tenetur enim aliquis ut factum verum esse id quod juravit; alioquin deest veritas juramento.

Si autem est talis res quæ in ejus potestate non fuit, deest juramento discretionis iudicium; nisi forte quod erat ei possibile quando juravit, reddatur ei impossibile per aliquem eventum; puta cum aliquis jurat se pecuniam solviturum, quæ est postmodum vi, vel furto subtrahitur; tunc enim videtur excusatur esse à faciendi quod juravit; licet teneatur f. e. re quod in se est, sicut etiam supra circa obligationem voti diximus (quæst. præc. art. 3. ad 2.) Si vero sit quidem possibile fieri, sed fieri non debeat, vel quia est per se malum, vel quia est boni impedivum, tum juramento deest iustitia; & ideo juramentum non est servandum in eo casu quo est peccatum, vel boni impedivum: (a) secundum enim Augustinum (cap. 1v. Lib. de bono conjug. sed hab. exprel. cap. Si aliquis, & cap. Inter cetera xxxi. quæst. 1v.) utrumque eorum vergit in deteriolem exitum.

Sic ergo dicendum est, quod quicumque jurat aliquid se facturum, obligatur ad faciendum, ad hoc quod veritas impleatur; si tamen alii duo comites adsint, scilicet iudicium, & iustitia.

Ad primum ergo dicendum, quod aliud est de simpliciter verbo, aliud de juramento, in quo divinum testimonium implorat. Sufficit enim ad veritatem verbi, quod aliquis dicat id quod proponit se facturum: quia hoc jam verum est in sua causa, scilicet in proposito facientis. Sed juramento adhiberi non debet nisi in re de qua aliquis firmiter certus est. Et ideo si juramentum adhibetur, propter reverentiam divini testimonii quod invocatur, obligatur homo ut faciat esse verum id

(a) Ita edidi omnes, quos vidimus, libri, Cod. Alex. aliique: secundum enim utrumque horum vergit in detrimentum.

id quod juravit, secundum suam possibilitatem, nisi in deteriolem exitum, vergat, ut dictum est in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod juramentum potest vergere in deteriolem exitum dupliciter. Uno modo quia ab ipso principio habet pejorem exitum: vel quia est secundum se malum (sicut cum aliquis jurat se perpetraturum adulterium) five quia est majoris boni impedivum; puta cum aliquis jurat se non intraturum religionem, vel quod non fiet clericus, aut quod non accipiet pralationem in casu in quo expedit eum accipere, vel si quid aliud est hujusmodi. Hujusmodi enim juramentum à principio est illicitum; differenter tamen: quia si quis juret se facturum aliquod peccatum, & peccavit jurando, & peccat juramento servando; si quis autem jurat se non facturum aliquod melius bonum, quod tamen facere non tenetur, peccat quidem jurando, inquantum ponit obicem Spiritui Sancto, qui est boni propositi inspirator; non tamen peccat juramento servando, sed multo melius facit, si non servet. Alio modo vergit in deteriolem exitum propter aliquid quod de novo emerit, quod fuit impræmeditatum; sicut patet in juramento Herodis, qui juravit puellæ saltem se daturum quod petisset: hoc enim juramentum poterat esse à principio licitum, intellecta debita conditione, scilicet si peteret quod dare deceret; sed impletio juramenti fuit illicita. Unde Ambrosius dicit in l. de officiis (cap. l. vers. fin.) *Est contra officium nonnumquam promissum solvere, sacramentum custodire; (a) sicut Herodes, qui necem Joannis præstitit, ut promissum negaret.*

Ad tertium dicendum, quod in juramento quod quis coactus facit, duplex est obligatio. Una quidem qua obligatur homini, cui aliquid promittit; & 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 ejus promittit; & talis obligatio non tollitur in foro conscientie, quia magis debet damnum temporale sustinere quam juramentum violare. Potest tamen repetere in iudicio quod solvit, vel prælato denuntiare, non obstantibus quod contrarium juravit, quia tale juramentum vergit in deteriolem exitum, esset enim contra iustitiam publicam. Romani autem Pontifices ab hujusmodi juramentis homines absolventur, non quasi decretoentes hujusmodi juramenta non esse obligatoria, sed quasi hu-

iusmodi obligationes ex iusta causa relaxantes.

Ad quartum dicendum, quod quando non est eadem jurantis intentio, & ejus cui jurat, si hoc proveniat ex dolo jurantis, debet juramentum servari secundum sanam intellectum ejus cui juramentum præstat. Unde Isidorus dicit (Lib. II. de sum. bono cap. xxxi. à med.) *Quicumque arte verborum quis juret, Deus tamen, qui conscientia testis est, ita hoc accipit, sicut ille cui juratur, intelligit. Et quod hoc intelligatur de dolo juramento, patet per id quod subijtur; *Dupliciter equi fit qui est nomen Dei in votum assumit, & proximum dolo cont. Si autem jurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem jurantis. Unde Gregorius dicit XXVI. Moral. (cap. vii. cir. med.) *Humane aures talia verba nostra iudicant, qualis foris sonant; divina vero iudicant talia foris audiunt, quæ ex intimis proferruntur.***

## ARTICULUS VIII. 489

*Utrum major sit obligatio juramenti quam*

**A**D octavum sic proceditur. Videtur quod major sit obligatio juramenti quam voti. Votum enim est simplex promissio. Sed juramentum supra promissionem adhibet divinum testimonium. Ergo major est obligatio juramenti quam voti.

2. Præterea, Debitius foret per fortius confirmari. Sed votum interdum confirmatur juramento. Ergo juramentum est fortius quam votum.

3. Præterea, Obligatio voti causatur ex animi deliberatione, ut supra dictum est (quæst. lxxxv. art. 1.) obligatio autem juramenti causatur ex divina veritate, ejus testimonium invocatur. Cum ergo veritas Dei excedat deliberationem humanam, videtur quod obligatio juramenti sit fortior quam obligatio voti.

Sed contra, Per votum obligatur aliquis Deo; per juramentum autem obligatur aliquis interdum homini, Magis autem obligatur homini Deo quam homini. Ergo major est obligatio voti quam juramenti.

Respondendo dicendum, quod utraque obligatio, scilicet voti, & juramenti, causatur ex aliquo divino; alter tamen, & aliter: nam obligatio voti causatur ex fidelitate quam Deo debemus, ut scilicet ei promissum solvamus; obligatio autem juramenti causatur ex reverentia quam debemus ei; ex qua tenemur quod veritatem id quod per nomen

(a) Nicolajus: sicut Herodes necem Joannis &c. Edit. Rom. aliæque versæ: Est contra officium nonnumquam promissum solvere sacramentum, sicut Herodes, qui necem Joannis præstitit, &c.

nitrocinem, cuius testimonium invocatur, tum etiam propter stabilitatem lingue humane, cuius verba iuramentis confirmantur. Et ideo huiusmodi magis requiruntur ad iuramentum quam ad alios hominum actus.

## ARTICULUS IV.

483

*Utrum jurare sit actus religionis, sive latriæ.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iuramentum non sit actus religionis, sive latriæ. Actus enim latriæ sunt circa aliqua sacra, & divina. Sed iuramenta adhibentur circa controversias humanas, ut Apostolus dicit ad Hebr. vi. Ergo jurare non est actus religionis, seu latriæ.

1. Præterea. Ad religionem pertinet cultum Deo asserere, ut Tullius dicit (Lib. II. de Invent. aliquant. ante fin.) Sed ille qui jurat, nihil Deo offert, sed Deum inducit in testem. Ergo jurare non est actus religionis, seu latriæ.

2. Præterea. Finitis religionis, seu latriæ est reverentiam Deo exhibere. Hoc autem non est finis iuramenti, sed potius aliquod verbum confirmare. Ergo jurare non est actus religionis.

Sed contra est quod dicitur Deut. vi. 13. Dominum Deum tuum timebis, & ipsi soli servies, ac per nomen illius iurabis. Loquitur autem ibi de servitute latriæ. Ergo jurare est actus latriæ.

Respondetur dicendum, quod, sicut ex dictis patet (art. 1. huj. quæst.) ille qui jurat, invocatur divinum testimonium ad confirmandum ea quæ dicit. Nihil autem confirmatur nisi per aliquid quod certus est, & potius. Et ideo in hoc ipso quod homo per Deum jurat, proficitur Deum potiora, ut potius cuius veritas est indefectibilis, & cognitio universalis; & sic Deo aliquo modo reverentiam exhibet. Unde & Apostolus dicit ad Hebr. vi. 16. quod homines per majorem se jurant; & Hieronymus dicit (super Matth. v. super illud, Ego autem dico non jurare) quod qui jurat, aut veneratur, aut diligit eum per quem jurat. Sed venerari, aut diligere Deum, est appetendum tamquam per se bonum. Ergo & iuramentum.

3. Præterea. Iuramentum ordinatur ad confirmationem, seu certificationem. Sed quod homo confirmet suum dictum, bonum est. Ergo iuramentum est appetendum tamquam bonum.

Sed contra est quod dicitur Eccli. xxxi. 11. Vir multum jurans respicitur iniquitate; & Augustinus dicit in Lib. de mendacio (cap. xv. à med.) quod præceptum Domini de prohibitione iuramenti ad hoc positum est, ut quantum in se est, non afflatur, non quasi pro bono cum aliqua delectatione appetat iuramentum.

Respondetur dicendum, quod id quod non queritur nisi ad subveniendum infirmitati, vel defectui, non numeratur inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt necessaria, sicut patet de medicina, quæ queritur ad subveniendum infirmitati. Iuramentum

Ad secundum dicendum, quod in hoc ipso quod aliquis assumit Deum in testem per modum iuramenti, proficitur eum majorem; quod pertinet ad Dei reverentiam, & honorem; & sic aliquid offert Deo, scilicet reverentiam, & honorem.

Ad tertium dicendum, quod omnia quæ facimus, debemus in Dei reverentiam facere; & 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 proximi proveniat: quia estiam Deus operatur ad suam gloriam, & nostram utilitatem.

## ARTICULUS V.

486

*Utrum iuramentum sit appetendum & frequentandum, tanquam utile & bonum.*

Sup. quæst. lxxxix. art. 3. cor. & 1. 2. quæst. cviii. art. 2. cor. & ad 2. & III. dist. xxxix. quæst. 1. art. 2. quæst. 1. & Psalm. xiv. fin. & Rom. 1. lect. 5.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod iuramentum sit appetendum, & frequentandum, tamquam utile & bonum. Sicut enim verum est actus latriæ, ita & iuramentum. Sed facere aliquid ex voto est laudabilis, & magis meritorium: quia votum est actus latriæ, ut supra dictum est (q. lxxxvi. art. 5.) Ergo pari ratione facere, vel dicere aliquid cum iuramento, est laudabilis; & sic iuramentum est appetendum tamquam per se bonum.

2. Præterea. Hieronymus dicit super Mar. (loc. cit. art. præc.) quod qui jurat, aut veneratur, aut diligit eum per quem jurat. Sed venerari, aut diligere Deum, est appetendum tamquam per se bonum. Ergo & iuramentum.

3. Præterea. Iuramentum ordinatur ad confirmationem, seu certificationem. Sed quod homo confirmet suum dictum, bonum est. Ergo iuramentum est appetendum tamquam bonum.

Sed contra est quod dicitur Eccli. xxxi. 11. Vir multum jurans respicitur iniquitate; & Augustinus dicit in Lib. de mendacio (cap. xv. à med.) quod præceptum Domini de prohibitione iuramenti ad hoc positum est, ut quantum in se est, non afflatur, non quasi pro bono cum aliqua delectatione appetat iuramentum.

Respondetur dicendum, quod id quod non queritur nisi ad subveniendum infirmitati, vel defectui, non numeratur inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt necessaria, sicut patet de medicina, quæ queritur ad subveniendum infirmitati. Iuramentum

48

autem queritur ad subveniendum alicui defectui, quo scilicet unus homo alteri discedit. Et ideo iuramentum non est habendum inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt huic vitæ necessaria, quibus indubite utitur quicumque eis utitur ultra terminos necessitatis.

Unde Augustinus dicit in Lib. I. de fermi. Dom. in monte (cap. xvii. cir. med.) *Qui intelligit non in bonis, id est per se appetendis, sed in necessariis iuramentum habendam, refracit se, quantum potest, ut non ea ulatur, nisi necessitas cogat.*

Ad primum ergo dicendum, quod alia ratio est de voto, & iuramento. Nam per votum aliquid in Dei reverentiam ordinamus: unde ex hoc ipso sit religionis actus. Sed in iuramento & converso reverentia divini nominis assumitur ad promissi confirmationem. Et ideo illud quod iuramento confirmatur, non propter hoc sit religionis actus: quia secundum finem morales actus, speciem fortuntur.

Ad secundum dicendum, quod ille qui jurat, utitur quidem veneratione, aut dilectione ejus per quem jurat; non autem ordinat iuramentum ad venerandum, ac diligendum eum per quem jurat, sed ad aliquid aliud quod est necessarium præsentis vitæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut medicina est utilis ad sanandum, & tamen quantum est virtuosior, tanto majus nocuum mentum inducit, si non debite sanatur; ita etiam iuramentum utile quidem est ad confirmationem; tamen quanto est magis venerandum, tanto est magis periculolum, nisi debite indutatus: quia, ut dicitur Eccli. xxxi. 13. *si frustraverit, id est, deperit fratrem, delictum ipsius supra ipsum est: & si dissimulaverit, quasi per simulationem jurando falsum, delinquit dupliciter, quia scilicet simulata aequitas, id est duplex iniquitas: & si in vacuum juraverit, id est sine debita causa, & necessitate, non iustificabitur.*

## ARTICULUS VI.

487

*Utrum liceat per creaturas jurare.*

III. dist. xxxix. art. 1. & in expos. lit. & Heb. vi. lect. 4.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non liceat per creaturas jurare. Dicitur enim Matth. v. 34. *Ego dico vobis, non jurare omnino, neque per calum, neque per terram, neque per Hierosolymam, neque per caput tuum quod exponens Hieronymus dicit: „Confite, dera, quod hic Salvator non per Deum, sed jurare prohibuit, sed per calum, & terram, &c.*

2. Præterea. Pœna non debetur nisi culpa. Sed juranti per creaturas adhibetur pœna: dicitur enim xxxix. quæst. 1. (cap. 1x.) *Clericum per creaturam iuramentum accerrime objurandum; si perseveret in vitio, excommunicandum placuit.* Ergo illicitum est per creaturas jurare.

3. Præterea. Iuramentum est actus latriæ, sicut dictum est (art. 4. huj. quæst.) Sed cultus latriæ non debetur alicui creature, ut patet Rom. 1. Ergo non licet jurare per aliquam creaturam.

Sed contra est, quod Joseph juravit per salutem Pharaonis, ut legitur Gen. xl. 11. Ex consuetudine etiam juratur per Evangelium, & per reliquias, & per Sanctos.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. huj. quæst. ad 3.) duplex est iuramentum. Unum quidem quod fit per simplicem constatationem; inquantum scilicet testimonium Dei invocatur: & hoc iuramentum imitatur divini veritatis, sicut & fides. Fides autem est per se quidem, & principaliter de Deo, qui est ipsa veritas; secundario autem de creaturis, quibus veritas Dei relucet, ut supra dictum est (quæst. 12. art. 1.) Et similiter iuramentum principaliter refertur ad ipsum Deum, cuius testimonium invocatur; secundario autem assumitur ad iuramentum aliqua creature, non secundum se, sed inquantum in eis divina veritas manifestatur: sicut juramus per Evangelium, id est per Deum, cuius veritas in Evangelio manifestatur; & per Sanctos, qui hanc veritatem crediderunt, & observaverunt.

Alius autem modus jurandi est per execrationem: & in hoc iuramento inducitur creatura aliqua, ut in qua divinum iudicium exerceatur: & sic solet homo jurare per caput suum, aut per filium suum, aut per aliquam aliam rem, quam diligit, sicut & Apostolus juravit II. ad Cor. 1. 23. dicens: *Ego testem Deum invoco in animam meam.*

Quod autem Joseph per salutem Pharaonis juravit, utroque modo intelligi potest: vel per modum execrationis, quasi salutem Pharaonis obligaverit Deo; vel per modum constatationis, quasi contestando veritatem divine iustitiæ, ad cuius executionem principes terra constituuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus prohibuit jurare per creaturas, ita quod eis exhibeatur reverentia divina. Unde Hieronymus ibidem subdit, quod *Juda per Angelos, & cetera huiusmodi jurantes, creaturas venerabantur Dei boues.* Et eadem ratione puniuntur secundum Canones (loc. cit. in arg. 2.) clericus per creaturam jurans; quod ad blasphemiam infidelitatis pertinet. Unde in sequenti cap. dicitur: *Si quis per capillum Dei, vel caput juraverit, vel alio modo blasphemia con-*

174

secundo propter defectum cognitionis, quia homines non possunt cognoscere neque futura, neque cordium occulta, vel etiam absque illis de quibus tamen homines loquuntur: & 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 latere.

Assumere autem Deum in testem dicitur jurare: quia quasi pro jure introductum est ut quod sub invocatione divini testimonii dicitur, pro vero habeatur.

Divinum autem testimonium quandoque inducitur ad asserendum presentia, vel præterita: & hoc dicitur *juramentum asseritorium*: quandoque autem inducitur divinum testimonium ad confirmandum aliquid futurum: & hoc dicitur *juramentum promissivum*. Ad ea vero que sunt necessaria, & per rationem investiganda, non inducitur juramentum: de his enim videtur, si quis in disputatione alicujus scientia vellet propositum per juramentum proferre.

Ad primam ergo dicens, quod aliud est testimonium Dei uti jam dicto: quod sit, cum aliquis auctoritatem facit. Scriptura inducit: & aliud est testimonium Dei imploratum ut exhibendum: quod sit in juramento.

Ad secundum dicendum, quod dicitur aliquis reddere juramenta Deo ex hoc quod implet illud quod jurat: vel quia in hoc ipso quod invocatur Deum in testem, recognoscit cum habere omnium cognitionem, & infallibilem veritatem.

Ad tertium dicendum, quod alicujus testimonium invocatur ad hoc quod testis invocatus veritatem manifestet circa ea que dicuntur. Deus autem manifestat, an verum sit quod dicitur, dupliciter: uno modo simpliciter revelando veritatem, vel per interam inspirationem, vel etiam per facti denudationem, dum scilicet producit in publicum ea que erant occulta: alio modo per penam mentientis; & tunc simul est iudex, & testis, dum puniendo mendacem manifestat mendacium. Et ideo duplex est modus jurandi. Unus quidem per simplicem Dei contestationem: sicut cum aliquis dicit, *Est mihi Deus testis*: vel *Corum. Div. Insur.*: vel *Per Deum*, quod ibidem est, ut dicit Augustinus (Lib. I. de serm. Dom. in monte cap. xv. 1. a princ. & loc. cit.) Alius modus jurandi est per execrationem: dum scilicet aliquis se, vel aliquid ad se pertinetis ad penam obligat, nisi sit verum quod dicitur.

ARTICULUS II. 483

Utrum sit licitum jurare.

*Inf. art. 3. cor. & III. dist. xxxix. quest. 1. art. 2. quest. 2. & Rom. 1. lect. 5. & Hebr. vi. lect. 4.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit licitum jurare. Nihil enim quod prohibetur in lege divina, est licitum. Sed juramentum prohibetur Matth. v. 34. *Ego dico vobis, non jurare omnino* &c. & Jac. v. 12. dicitur: *date omnia, fratres mei, nolite jurare.* Ergo juramentum est illicitum.

2. Præterea. Id quod est malo, videtur esse illicitum: quia, ut dicitur Matth. vi. 18. *non prestetis iuramentum fructibus boni facere.* Sed juramentum est a malo: dicitur enim Matth. v. 37. *Si autem sermo vester, Est, est; Non, non. Quod autem his abundantius est, a malo est.* Ergo juramentum videtur esse illicitum.

3. Præterea. Exquiret signum divine providentiæ est tentare Deum: quod est omnino illicitum, secundum illud Deuter. vi. 16. *Non tentabis Dominum Deum tuum.* Sed ille qui jurat, videtur exquirere signum divine providentiæ, dum petit divinum testimonium, quod est per aliquem evidentem effectum. Ergo videtur quod juramentum sit omnino illicitum.

Sed contra est quod dicitur Deuter. vi. 13. *Dominum Deum tuum timebis, & per nomen ejus jurabis.*

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet, aliquid esse secundum se bonum, quod tamen cedit in malum ejus qui non utitur eo convenienter; sicut sanare Eucharistiam est bonum; & tamen qui indigne sumit, iudicium sibi manducat, & bibit, ut dicitur I. ad Corinth. xi. 29.

Sic ergo in proposito, dicendum est, quod juramentum secundum se est licitum, & honestum. Quod patet ex origine, & ex fine: ex origine quidem, quia juramentum est introductum ex fide, qua homines credunt Deum habere infallibilem veritatem, & universalem omnium cognitionem, & provisionem; ex fine autem, quia juramentum inducitur ad justificandum homines, & ad finiendum controversias, ut dicitur ad Hebr. vi.

Sed juramentum cedit in malum alicui ex eo quod male utitur eo, id est sine necessitate, & cautela debita. Videtur enim parvam reverentiam habere ad Deum, qui cum ex levi causa testem inducit; quod non præsumeret etiam de aliquo viro honesto. Imminer etiam periculum perjurii, quia de facili homo in verbo delinquit, secundum illud Jac. i. 11. 2. *Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir.* Unde

& Eccl. xxiii. 9. dicitur: *juramenti non assequat os tuum: multi enim casus in illa.*

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus super Matth. v. (sup. illud, *Ego autem dico vobis, non jurare*) dicit: *Confiteor, quod Saluator non per Deum jurare prohibuit, sed per calum, & terram.* Hanc enim per elementa jurandi pessimam consuetudinem habere Judæi nesciunt. Sed ista responsio non sufficit: quia Jacobus addidit, *Neque aliud quodcumque juramentum.* Et ideo dicendum est, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de mendacio (cap. v. cit. med.) *Appellat in epistolis suis jurans, ostendit quomodo accipiendum esset quod dictum est: Dico vobis, non jurare omnino: ne scilicet jurando ad facilitatem jurandi perveniatur, & ex facilitate jurandi ad consuetudinem, & ad consuetudinem in perjurium degredatur. Et ideo non invenitur jurasse nisi scribas, ubi consideratio cautior non habet linguam precipitem.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. I. de serm. Dom. in monte (cap. xvi. ante med.) *si jurare cogeri, scias de necessitate venire infirmitas eorum quibus aliquid iudas, que utique infirmitas malum est. Itaque non dicit, Quod amplius est, malum est, sed, a malo est. Tu enim non malum facis, qui bene uteris juratione, ut alteri persuideas quod niliter persuades: sed a malo est illius cuius infirmitate jurare cogeri.*

Ad tertium dicendum, quod ille qui jurat, non tentat Deum, quia non implorat divinum auxilium absque utilitate, & necessitate: & præterea non exponit se alicui periculo, si Deus testimonium adhibere noluerit in presenti: adhibebit autem pro certo testimonium in futuro, quando illuminabit abscondita secretarum, & manifebabit consilia cordium, ut dicitur I. ad Corinth. xv. 1. Et illud testimonium nulli juranti deficiet: vel pro eo, vel contra eum.

ARTICULUS III. 484

Utrum convenienter ponantur tres comites juramenti, videlicet justitia, iudicium, & veritas.

*Inf. art. 7. cor. & quest. xcvi. art. 1. ad 1. & III. dist. xxxix. quest. 111. & quest. v. art. 7.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur tres comites juramenti, videlicet justitia, iudicium, & veritas. Ea enim quorum unum includitur in altero, non sunt connumeranda tamquam diversa. Sed horum trium unum includitur in

*S. Thom. Op. Tom. III.*

(a) *Voluntas*; ut hæc custodias sine præiudicio, nihil faciens, in alteram partem declinando.

altero: quia veritas est pars justitiæ secundum Tullium (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) *Judicium autem est actus justitiæ, ut supra habitum est (quest. ix. art. 1.)* Ergo inconvenienter ponuntur tres comites juramenti.

2. Præterea. Multa alia requiruntur ad juramentum, scilicet devotio, & fides, per quam credamus Deum omnia scire, & mentiri non posse. Ergo videtur quod insufficienter tres comites juramenti enumerantur.

3. Præterea. Hæc tria in quolibet opere humano requirenda sunt: nihil enim debet fieri contra justitiam, aut veritatem, aut sine iudicio, secundum illud I. ad Timoth. v. 21. (a) *Nihil facias sine præiudicio*, id est sine præcedenti iudicio. Ergo hæc tria non magis debent associari juramento quam aliis humanis actibus.

Sed contra est quod dicitur Hierem. iv. 2. *Jurabis, Vivit Dominus, in veritate, in iudicio, & in justitia*: quod exponens Hieronymus dicit (& hab. cap. 11. xxii. quest. 111.) *Animadvertendum est, quod iurandum, non habet comites, scilicet veritatem, iudicium, & justitiam.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) juramentum non est bonum nisi ei qui bene utitur juramento. Ad bonum autem usum juramenti duo requiruntur. Primo quidem quod aliquis non ledit, sed ex necessaria causa, & discretè jurat: & quantum ad hoc requiritur iudicium, scilicet discretionis ex parte jurantis. Secundo quantum ad id quod per juramentum confirmatur, ut scilicet neque sit falsum, neque sit aliquid illicitum: & quantum ad hoc requiritur veritas, per quam aliquis juramento confirmat quod verum est, & justitia, per quam confirmat quod licitum est.

Iudicio autem caret juramentum incautum; veritate autem juramentum mendax; justitia autem juramentum iniuriam, & illicitum.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicium non sumitur hic pro executione justitiæ, sed pro iudicio discretionis, ut dictum est (in corp.) Neque etiam veritas hic accipitur, secundum quod est pars justitiæ, sed secundum quod est quedam conditio locutionis.

Ad secundum dicendum, quod devotio, & fides, & omnia hujusmodi que exiguntur ad debitum modum jurandi, intelliguntur in iudicio: alia enim duo pertinent ad rem de qua juratur, ut dictum est (in corp. art.) Quamvis postea dici, quod justitia pertinet ad causam pro qua juratur.

Ad tertium dicendum, quod in juramento est periculum magnum, tum propter Dei mag-

Ggg 2

ni-



eius promittimus. Omnis autem infidelitas irreverentiam continet; sed non coarctatur: videtur enim infidelitas subiecti ad dominum esse maxima irreverentia.

Et ideo votum ex ratione sua magis est obligatorium quam juramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod votum est promissio, non quæcumque, sed Deo facta; cui infideliter esse gravissimum est.

Ad secundum dicendum, quod juramentum non adhibetur voto quasi aliquid firmitus, sed ut per duas res immobiles major firmitas habeatur.

Ad tertium dicendum, quod deliberatio animi dat firmitatem voto, quantum ex parte voluntatis est; habet tamen majorem firmitatis causam ex parte Dei, cui votum offeritur.

## ARTICULUS IX. 490

*Utrum aliquis possit in juramento dispensare.*

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod nullus possit dispensare in juramento. Sicut enim veritas requiritur ad juramentum assertorium, quod est de præterito, vel præfenti; ita etiam ad juramentum promissorium, quod est de futuro. Sed nullus potest cum aliquo dispensare quod de presentibus, vel præteritis juret contra veritatem. Ergo etiam nullus potest dispensare, quod non faciat aliquis esse verum id quod cum juramento in futurum promissit.

1. Præterea. Juramentum promissorium inducitur ad utilitatem ejus cui fit promissio. Sed ille, ut videtur, non potest relaxare, quia est contra reverentiam divinam. Ergo multo minus per aliquem alium potest super hoc dispensari.

2. Præterea. In voto quilibet Episcopus potest dispensare, exceptis quibusdam votis que soli Pape reservantur, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 12. ad 3.). Ergo pari ratione in juramento, si esset dispensabile, quilibet Episcopus posset dispensare: quod tamen videtur esse contra jura (scap. *Auctoritatem*, & seq. xv. quæst. vi. & cap. *Si vero*, de jurejurando). Non ergo videtur quod in juramento possit dispensari.

Sed contra est quod votum est majoris obligationis quam juramentum, ut supra dictum est (art. præc.). Sed in voto potest dispensari. Ergo & in juramento.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 10. quæst. præc.) necessitas dispensationis tam in lege, quam in voto est propter hoc quod id quod in se vel universaliter consideratum, est utile, & honestum;

secundum aliquem particularem eventum potest esse inhonestum, & nocivum, quod non potest cadere nec sub lege, nec sub voto. Quod autem aliquid sit inhonestum, vel nocivum, repugnat his que debent attendi in juramento; nam si sit inhonestum, repugnat justitiæ; si sit nocivum, repugnat judicio.

Et ideo pari ratione etiam in juramento dispensari potest.

Ad primum ergo dicendum, quod dispensatio que fit in juramento, non se extendit ad hoc quod aliquid contra juramentum fiat: hoc enim est impossibile, cum observatio juramenti cadat sub præcepto divino, quod est indispensabile. Sed ad hoc se extendit dispensatio juramenti, ut id quod sub juramento cadebat, sub juramento non cadat, quali non existens debita materia juramenti, sicut & de voto supra diximus (quæst. præc. art. 10. ad 2.). Materiam autem juramenti asserit, quod est de præterito, vel præfenti, in quantum necessitatem sui transit, & immutabilis facta est: & ideo dispensatio non referretur ad materiam, sed referretur ad ipsum actum juramenti: unde talis dispensatio directe est contra præceptum divinum. Sed materia juramenti promissorii est aliquid futurum, quod variari potest; ita scilicet quod in aliquo eventu potest esse illicitum, vel nocivum, & per consequens non esse debita materia juramenti: & ideo dispensari potest in juramento promissorio, quia talis dispensatio respicit materiam juramenti, & non contrariatur præcepto divino de juramenti observantia.

Ad secundum dicendum, quod homo potest alteri promittere aliquid sub juramento dupliciter. Uno modo, quando promittit aliquid pertinens ad utilitatem ipsius; puta si sub juramento promittat se servitutum ei, vel pecuniam daturum: & à tali promissione potest absolvere ille cui promissio facta est: intelligitur enim jam ei solvite promissum quando facit de eo secundum ejus (a) voluntatem. Alio modo promittit aliquis alteri quod pertinet ad honorem Dei, vel utilitatem aliorum; puta si aliquis sub juramento promittat altui, se intraturum religionem, vel aliquid opus pietatis facturum: & tunc ille cui promittitur, non potest absolvere promittentem: quia promissio non est facta ei principaliter, sed Deo; nisi forte fit interposita conditio, ratione cuius possit, scilicet si illi videbitur cui promittitur, vel aliquid aliud tale.

Ad tertium dicendum, quod quandoque illud quod cadit sub juramento promissorio, est manifeste repugnans justitiæ: vel quia est peccatum, sicut cum aliquis jurat se facturum

(a) Ita possit emendationem Garcia editi passim. Vetusta exemplum cum mss. utilitatem.

rum homicidium; vel quia est majoris boni impedivum, sicut cum aliquis jurat se non intraturum religionem: & tale juramentum dispensatione non indiget. Sed in primo casu tenetur aliquis tale juramentum non servare; in secundo autem casu licitum est & servare, & non servare, ut supra dictum est (art. 7. huj. q. ad 2.). Quandoque vero aliquid sub juramento promittitur de quo dubium est, utrum sit licitum vel illicitum, proficuum vel nocivum, aut simpliciter, aut in aliquo casu: & in hoc potest quilibet Episcopus dispensare. Quandoque vero sub juramento promittitur aliquid quod est manifeste licitum, & utile: & in tali juramento non videtur habere locum dispensatio, vel commutatio, nisi aliquid melius occurrat ad communem utilitatem faciendum, quod maxime videtur pertinere ad potestatem Papæ, qui habet curam universalis Ecclesie, vel etiam absoluta relaxatio, quod etiam ad Papam pertinet in omnibus generaliter que ad dispensationem rerum ecclesiasticarum pertinent, super quas habet plenitudinem potestatis; sicut & ad unumquemque pertinet irritare juramentum quod à sibi subditis factum est, circa ea que epus potestati subduntur; sicut pater potest irritare juramentum puella, & vir uxoris, ut dicitur Num. xxx. sicut & supra de voto dictum est (quæst. præc. art. 8. & 9.).

## ARTICULUS X. 490

*Utrum juramentum impediatur per aliquam conditionem persone, vel temporis.*

III. dist. xxxix. in expo. lit.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod juramentum non impediatur per aliquam conditionem persone, vel temporis. Juramentum enim ad confirmationem inducitur, ut patet per Apost. ad Hebr. vi. Sed quilibet convenit confirmare dictum suum, & quolibet tempore. Ergo videtur quod juramentum non impediatur per aliquam conditionem persone, vel temporis.

2. Præterea. Majus est jurare per Deum quam per Evangelia: unde Chrysostronus (allus Auctor) dicit (hom. xi. iv. in op. imperf. à mod.) *Si aliqua causa fuerit, medicum videtur facere qui jurat per Deum; sed qui jurat per Evangelia, majus aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est: Stulti, Scripturæ propter Deum factæ sunt, non Deus propter Scripturas.* Sed cum quilibet conditionis persone, & quolibet tempore in communi locutione consueverunt

jurare per Deum. Ergo multo magis licitum est eis jurare per Evangelia.

3. Præterea. Idem non cavetur ex contrariis causis: quia contrarie causæ sunt contrariorum. Sed aliqui excluduntur à juramento propter defectum persone, sicut pueri ante quatuordecim annos, & etiam illi qui semel fuerunt perjuri. Non ergo videtur quod aliqui prohibeantur jurare vel propter dignitatem, sicut clerici, aut etiam propter temporis solemnitatem.

4. Præterea. Nullus homo vivens in hoc mundo est tantæ dignitatis, sicut Angelus: dicitur enim Matth. xii. xii. *quod qui in nubes est in regno cælorum, major est illo*, scilicet Joanne Baptista adhuc in mundo vivente. Sed Angelus convenit jurare: dicitur enim Apoc. x. 6. *quod Angelus juravit per viventes in seculo seculorum*. Ergo nullus homo propter dignitatem debet excusari à juramento.

Sed contra est quod habetur 11. quæst. v. (cap. iv.) *Prebyter vice juramenti per sanctam confessionem interrogatur*; & 4. 11. quæst. v. (cap. xxii.) dicitur: *Nullus ex ecclesiasticis ordine cuiquam laico quicquam super sancta Evangelia jurare presumat.*

Respondeo dicendum, quod in juramento duo sunt consideranda. Unum quidem ex parte Dei, cuius testimonium inducitur, & quantum ad hoc debetur juramento maxima reverentia. Et propter hoc à juramento excluduntur pueri ante annos pubertatis, qui non coguntur ad jurandum, quia nondum habeat perfectum usum rationis, quo possint cum reverentia debita juramentum præstare: & iterum perjuri, qui ad juramentum non admittuntur quia ex retroactis presumitur quod debitam reverentiam in juramento non exhibebunt. Et propter hoc etiam ut juramento debita reverentia exhibeatur, dicitur xxii. quæst. v. (cap. xvi.) *Utilem est ut qui in sanctis audet jurare, hoc seponat faciat cum omni honestate, & timore Dei.*

Allud autem est considerandum ex parte hominis, cuius dictum juramento confirmatur. Non enim indiget dictum hominis confirmatione, nisi quia de eo dubitatur. Hoc autem derogat dignitati persone, ut dicitur de veritate eorum que dicunt: & ideo personis magnæ dignitatis non convenit jurare. Propter quod dicitur 11. quæst. v. cap. *Si quis presbyter, quod sacerdos ex levi causa jurare non debent*: tamen pro aliqua necessitate, vel magna utilitate licitum est eis jurare, & præcipue pro spiritualibus negotiis; pro quibus etiam juramenta competite præstare in solemnibus diebus, quibus est spiritualibus rebus vacandum. Non autem tunc sunt juramenta præstanda pro rebus temporalibus, nisi forte ex magna necessitate.

Hhh Ad

Ad primum ergo dicendum, quod quidam sunt qui dictum suum confirmare non possunt propter defectum eorum; & quidam sunt quorum dictum adeo debet esse certum quod confirmatione non eget.

Ad secundum dicendum, quod juramentum secundum se consideratum tanto fortius est, & magis obligat, quanto majus est id per quod juratur, ut Augustinus dicit ad Publicolam (epist. XLV. c. 15. al. 66. 18. aliquid. à princ.) & secundum hoc majus est jurare per Deum quam per Evangelia. Sed potest esse è converso propter modum jurandi; utpote si juramentum, quod fit per Evangelia, fiat cum quadam deliberatione, & sollemnitate; juramentum autem quod fit per Deum, fiat leviter, & absque deliberatione.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid tolli ex contrariis causis per modum superabundantiæ, & defectus; & hoc modo aliqui impediuntur à juramento, quia sunt majoris auctoritatis quam quod eos jurare deceat; alique vero, quia sunt minoris auctoritatis quam quod eorum juramento stetur.

Ad quartum dicendum, quod juramentum Angeli inducitur, non propter defectum ipsius, quia non fit ejus simpliciter dicto credendum, sed ad ostendendum id quod dicitur, ex infallibili Dei dispositione procedere; sicut etiam & Deus aliquando in Scripturis jurans inducitur, ad ostendendum immobilitatem ejus quod dicitur, sicut Apostolus dicit ad Hebr. vi.

### QUÆSTIO XC.

*De assumptione divini nominis per modum adjurationis.*

*In tres articulos divisa.*

Postea considerandum est de assumptione divini nominis per modum adjurationis; & circa hoc quaeruntur tria.

Primo, utrum liceat adjurare homines. Secundo, utrum liceat adjurare demones.

Tercio, utrum liceat adjurare irracionales creaturas.

### ARTICULUS I.

*Utrum liceat adjurare hominem.*

*Sup. quæst. LXXXIII. art. 17. ad 1.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non liceat hominem adjurare. Dicit enim Origenes super Matth. (tract. LV. ante med.) *Assumo, quoniam non oportet ut vir qui*

*vult secundum Evangelium vivere, adjuret alterum. Si enim jurare non licet, quantum ad evangelicum Christi mandatum, natum est quia nec adjurare alterum licet. Et propterea manifestum est quod Princeps sacerdotum Jesum illicite adjuravit per Deum vivum.*

1. Præterea. Quicumque adjurat aliquem, quodammodo ipsum compellit. Sed non licet alium invitum cogere. Ergo videtur quod nec liceat aliquem adjurare.

2. Præterea. Adjurare est aliquem ad jurandum inducere. Sed inducere aliquem ad jurandum est superiorum, qui inferioribus juramenta imponunt. Ergo inferiores superiores suos non possunt adjurare.

Sed contra est quod etiam Deum per aliqua sacra obsecramus, cum obsecrantes. Apostolus etiam fideles obsecrat per misericordiam Dei, ut patet Rom. XI. quod videtur ad quamdam adjurationem pertinere. Ergo licitum est alios adjurare.

Respondeo dicendum, quod ille qui jurat juramento 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 & alios, superiores quidem deprecando, inferiores autem imperando, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXXIII. art. 7.)

Cum ergo utraque ordinatio per aliquid divinum confirmatur, est adjuratio. In hoc tamen differunt, quod homo est suorum actuum dominus, non autem est dominus eorum quæ sunt ab alio agenda; & ideo sibiipsum potest necessitatem imponere per divini nominis invocationem; non autem hanc necessitatem potest aliis imponere, nisi subditis, quos potest ex debito præstiti juramenti compellere.

Si ergo aliquis per invocationem divini nominis, vel ejusdemque rei sacre, alicui sibi subdito adjurando, necessitatem agendi aliquid imponere intendat, sicut imponit sibiipsum jurando, talis adjuratio illicita est, quia usurpat potestatem in alium, quam non habet; tamen propter aliquam necessitatem superiores inferiores suos tali genere adjurationis constingere possunt.

Si vero intendat solummodo per reverentiam divini nominis, vel alicujus rei sacre, aliquid ab alio obtinere absque necessitate impositione; talis adjuratio licita est respectu quorumlibet.

Ad primum ergo dicendum, quod Origenes loquitur de adjuratione qua aliquis alicui necessitatem imponere intendit, sicut imponit sibiipsum jurando. Sic enim Princeps sacerdotum præsumpsit Dominum Jesum Christum adjurare.

Ad

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de adjuratione qua necessitate imponit.

Ad tertium dicendum, quod adjurare non est aliquem ad jurandum inducere, sed per quamdam similitudinem juramenti à se inducitur, alium ad aliquid agendum provocare. Aliter tamen adjuratione utimur ad hominem, & aliter ad Deum: nam adjurando hominem, ejus voluntatem per reverentiam rei sacre immutare intendimus; quod quidem non intendimus circa Deum, cujus voluntas est immutabilis. Sed quod à Deo per æternam ejus voluntatem aliquid obtineamus, non est ex meritis nostris, sed ex ejus bonitate.

### ARTICULUS II.

*Utrum liceat demones adjurare.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat demones adjurare. Dicit enim Origenes super Matth. (tract. LV. ante med.) *Non est secundum potestatem datam à Salvatore adjurare demonia; Judaicum enim est hoc. Non autem debemus Judæorum ritus imitari, sed potius uti potestate à Christo data. Ergo non est licitum demones adjurare.*

1. Præterea. Multi necromantici incantationibus demones invocant per aliquid divinum; quod est adjurare. Si ergo licitum est demones adjurare, licitum est necromantici incantationibus uti, quod patet esse falsum. Ergo & primum.

2. Præterea. Quicumque adjurat aliquem, ex hoc ipso aliquam societatem cum ipso facit. Sed non licet cum demonibus societatem facere, secundum illud I. Cor. x. 20. *Nolo vos sociari fieri demoniorum.* Ergo non licet demones adjurare.

Sed contra est quod dicitur Marc. ult. 17. *In nomine meo quæcumque essentent.* Sed inducere alium ad aliquid agendum propter nomen divinum, hoc est adjurare. Ergo licitum est demones adjurare.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) duplex est adjurandi modus: unus quidem per modum deprecationis; vel inductionis ob reverentiam alicujus sacri; alius autem per modum compulsionis. Primo autem modo non licet demones adjurare: quia ille modus adjurandi videtur ad quamdam benevolentiam, vel amicitiam pertinere, qua non licet ad demones uti.

Secundo autem adjurationis modo, qui est per compulsionem, licet nobis ad aliquid uti, & ad aliquid non licet. Demones enim in cursu hujus vite nobis adversarii constituuntur. Non autem eorum adus nostre dispositioni

*S. Thom. Op. Tert. III.*

subduntur; sed dispositioni divinæ, & sanctorum Angelorum: quia, ut Augustinus dicit in III. de Trin. (cap. IV. ante med.) *Spiritus deservit regitur per spiritum judicium.* Possunt ergo demones adjurando per virtutem divini nominis, tanquam inimicos repellere, ne nobis nocent spiritaliter, vel corporaliter, secundum potestatem divinam datam à Christo, secundum illud Luc. x. 19. *Ecce dedit vobis potestatem calcandi supra serpentes, & scorpiones; & supra omnem virtutem inimici; & nihil vobis nocent.*

Non tamen licitum est eos adjurare ad aliquid ab eis addiscendum, vel etiam ad aliquid per eos obtinendum: quia hoc pertinet ad aliquam societatem cum ipsis habendam: nisi forte ex speciali instinctu, vel revelatione divina; alique Sancti ad aliquos effectus demonum operatione utantur; sicut legitur de beato Iacobo, quod per demones scit Hermogenem ad se adducere.

Ad primum ergo dicendum, quod Origenes loquitur de adjuratione que non fit potestative per modum compulsionis, sed magis per modum eujusdam benevole deprecationis.

Ad secundum dicendum, quod necromantici utuntur adjurationibus, & invocationibus demonum ad aliquid ab eis addiscendum; vel ad discendum: & hoc est illicitum; ut dictum est (in cor.) Unde Chrysostomus dicit Mar. i. exponens illud verbum Domini, quod spiritum immundo dicit, *Obmutesce, & exi ab homine;* (conc. 11. de Lazaro; inter princ. & med.) *Salutiferum hic nobis dogma datur, ne credamus demones, quantumcumque denuntiant veritatem.*

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de adjuratione qua imploratur auxilium demonum ad aliquid agendum, vel cognoscendum: hoc enim videtur ad quamdam societatem pertinere. Sed quod aliquis adjurando demones repellat, hoc est ab eorum societate recedere.

### ARTICULUS III.

*Utrum liceat irracionales creaturas adjurare.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non liceat adjurare irracionales creaturas. Adjuratio enim fit per locutionem. Sed frustra sermo dicitur ad eum qui non intelligit, qualis est irrationalis creatura. Ergo vanum est, & illicitum irracionales creaturas adjurare.

2. Præterea. Ad eum videtur competere adjuratio ad quem pertinet juratio. Sed juratio non pertinet ad creaturam irracionalem.

*Hhh 2*

lem. Ergo videtur quod ad eam non liceat adjuratione uti.

3. Præterea. Duplex est adjurationis modus, ut ex supra dictis patet (art. 1. & 2. præc.) Unus quidem per modum deprecationis; quo non possumus uti ad irrationalem creaturam, quæ non est domina sui actus. Alia autem adjuratione est 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. vii. 1. quia veni, & magis obediunt ei. Ergo nullo modo, ut videtur, licet uti adjuratione ad irrationales creaturas.

Sed contra est quod Simon, & Judas leguntur adjurasse dracones, & eis precepisse ut in desertum locum discederent.

Respondeo dicendum, quod creatura irrationalis ab alio aguntur ad proprias operationes. Eadem autem actio est ejus quod agitur, & movetur, & ejus quod agit & movet; sicut motus sagittæ etiam est quedam operatio figittantis. Et ita operatio irrationalis creaturæ non solum ipsi attribuitur, sed principaliter Deo, cujus dispositione omnia moventur. Pertinet etiam ad diabolum, qui permissione divina operatur irrationalibus creaturis ad nocendum hominibus.

Sic ergo adjuratio, qua quis utitur ad irrationalem creaturam, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut adjuratio referatur ad ipsam irrationalem creaturam secundum se: & sic vanum est: irrationalem creaturam adjurare.

Alio modo ut referatur ad eum, a quo irrationalis creatura agitur, & movetur: & sic dupliciter adjuratur 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 nocentium nostrum utitur irrationalibus creaturis. Et talis est modus adjurandi in Ecclesie exorcismis, per quos demonum potestas excluditur ab irrationabilibus creaturis. Adjurare autem demones ab eis auxilium implorando, non licet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

#### QUÆSTIO XCI.

De assumptione divini nominis ad invocandum per orationem, vel laudem.

in duos articulos divisa.

**D**einde considerandum est de assumptione divini nominis ad invocandum per orationem, vel laudem. Et de oratione quidem

(a) Vulgata glorificat. (b) Ita communiter. Codices Alean. & Casan. quem non potest cognoscere, verbis nostris ei exprimamus.

jam dictum est (quæst. lxxxix.) Unde nunc de laude restat dicendum.

Circa quam queruntur duo.

Primo, utrum Deus sit ore laudandus.

Secundo, utrum in laudibus Dei sint cantus adhibendi.

#### ARTICULUS I. 495

Utrum Deus sit ore laudandus.

III. dist. ix. quæst. 1. art. 3. quæst. 3. cor. & ad 2. & IV. dist. xv. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. cor. & Ps. lxi. con. 1. & 2. & Ep. v. lect. 7.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit ore laudandus. Dicit enim Philosophus in I. Eth. (cap. ult.) *Optimum non est laus, sed majus aliquid, & melius*. Sed Deus est super omnia optima. Ergo Deo non debetur laus, sed aliquid majus laude: unde & Eccli. xlii. 33. dicitur, quod Deus major est omni laude.

2. Præterea. Laus Dei ad cultum ipsius pertinet, est enim religionis actus. Sed Deus mente colitur magis quam ore: unde Dominus Matth. xv. contra quosdam inducit illud Is. xlix. 13. *Populus hic labiis me (a) honorat, cor autem eorum longe est à 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 Proverb. xxvii. 21. *Quomodo probatur in castro argenti, sic probatur homo ore laudantium*. Sed Deus per verba hominum non provocatur ad meliora, tum quia immutabilis est, tum quia summe bonus est, & non habet quo crescat. Ergo Deus non est laudandus ore.

Sed contra est quod in Psal. lxxi. 6. dicitur: *Labiis exultationis laudabit os meum*.

Respondeo dicendum, quod verbis alla ratione utimur ad Deum, & alia ratione ad hominem. Ad hominem enim utimur verbis, ut conceptum nostri cordis, (b) quem non potest cognoscere nisi 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 & ipsum qui laudatur, ad meliora provocemus, & alios apud quos laudatur, in bonam opinionem, & reverentiam, & imitationem ipsius inducamus. Sed ad Deum verbis utimur, non quidem ut ei qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nosipsums,

fos, & alios audientes ad ejus reverentiam inducamus.

Et ideo necessaria est laus oris, non quidem propter Deum, sed propter ipsum laudantem: cujus affectus excitatur in Deum ex laude ipsius, secundum illud Psalm. xl. 1. 23. *Sacrificium laudi honorificabit me, & illic iter, quo ostendam illi salutarem Dei*. Et inquantum homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum, intantum per hoc retrahitur ab his quæ sunt contra Deum, secundum illud Isai. xlviii. 9. *Lauda mea infrenabo te, ne intereat*. Prodest etiam laus oris ad hoc quod aliorum affectus provocetur in Deum: unde dicitur in Psalm. xxxiii. 1. *Semper laus ejus in ore meo: & postea subditur: Audiant manus, & intuentur: Magnificite Dominum mecum*.

Ad primum ergo dicendum, quod de Deo dupliciter possumus loqui. Uno modo quantum ad ejus essentiam: & sic, cum sit incomprehensibilis, & ineffabilis, major est omni laude. Debetur autem ei secundum hanc comparationem reverentia, & latriæ honor: unde & in Psalm. lxxiv. secundum translationem Hieronymi (in suo Psalter. Hebraico, & in Vers. Chald.) dicitur: *Tibi fiet laus, Deus, quantum ad primum; & tibi reddetur votum, quantum ad secundum*. Alio modo secundum effectum ipsius, qui in nostram utilitatem ordinatur: & secundum hoc debetur laus Deo: unde dicitur Isai. lxxiii. 7. *Asseritorem Domini recordabor: laudem Domini super omnibus qua reddidit nobis Dominus: & Dionysius dicit 1. cap. de div. Nomin. (a med. lect. 11.) Omnem sanctorum Theologorum hymnum, id est divinam laudem, invenies ad beatos Thearchias, id est Divinitatis, processus manifestative, & laudative Dei nominationes dividentes*.

Ad secundum dicendum, quod laus oris inutilis est laudanti, si sit sine laude cordis. Tunc enim loquitur Deo laudem, dum magna operum ejus recognoscit cum affectu. Vallet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorum affectum laudantis, & ad provocandum alios ad Dei laudem, sicut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod Deum non laudamus propter utilitatem suam, sed propter utilitatem nostram, ut dictum est (in corp. art.)

#### ARTICULUS II. 496

Utrum in divinis laudibus sine cantu assumendi.

Locis art. 1. inductis.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod cantus non sine assumendi in laudem divinum. Dicit enim Apostolus ad Coloss. 1. 1.

16. *Dicentes, & cinnamoni omnesque in psalmis, & hymnis, & canticis spiritualibus*. Sed nihil debemus assumere 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, & psallentes in cordibus vestris Domino*: (& hab. cap. *Cantantes*, dist. xcii.) dicit: „Audiant hæc adolescentuli, „audiant hi quibus in Ecclesia est psallendi „officium: Deo non voce, sed corde can- „tandum: nec in tragodorum modum gut- „tur, & fauces medicamine liniende sunt; „ut in Ecclesia, theatralis moduli audian- „tur, & cantica. “ Non ergo in laudes Dei sunt cantus assumendi.

3. Præterea. Laudare Deum convenit parvis, & magnis, secundum illud Apoc. xix. 5. *Laudem dicite Deo nostro omnes sancti ejus, & qui timetis Deum, pusilli, & magni*. Sed majores, qui sunt in Ecclesia, non decet cantare: dicit enim Gregorius (in Regill. Lib. IV. epist. xl. v. ad princ.) & habetur in Decretis dist. xcii. cap. *In sancta Romana Ecclesia: Presenti decreto constituto ut in sede hæc sacerdoti altaris missæ cantare non debeant*. Ergo cantus non conveniunt divinis laudibus.

4. Præterea. In veteri lege laudabatur Deus in musicis instrumentis, & humanis cantibus, secundum illud Psal. xxxiii. 2. *Confitemini Domino in cythara, in psalterio decem chordarum psallite illi: cantate ei canticum novum*. Sed instrumenta musica, sicut citharas, & psalteria, non assumit Ecclesia in divinas laudes, ne videatur judaizare. Ergo pari ratione nec cantus in divinas laudes funt assumendi.

5. Præterea. Principalior est laus mentis quam laus oris. Sed laus mentis impeditur per cantus: tum quia cantantium intentio abstrahitur à consideratione eorum quæ cantant, dum circa cantum student: tum etiam quia ea quæ cantantur, minus ab illis intelligi possunt, quam si sine cantu proferrentur. Ergo cantus non sunt in divinis laudibus assumendi.

Sed contra est quod beatus Ambrosius in Ecclesia Mediolanensi cantus instituit, ut Augustinus refert Lib. IX. Confess. (cap. vii.)

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) laus vocalis ad hoc necessaria est ut affectus hominis provocetur in Deum. Et ideo quæcumque ad hoc utilis 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. (cap. vi. 6. & vii.) & per Boetium in prologo musica (scu Lib. I. c. l. ad med.)

Et

Et ideo sabubriter fuit institutum ut in divinis laudes cantus assumerentur, ut animi infirmiorum magis provocarentur ad devotionem. Unde Augustinus dicit in X. Confels. (cap. xxxi. 11. à med.) *Ad vocem cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis affurgat: & de seipso dicit in IX. Confels. (cap. vi. in fin.) Flevis in hymnis, & canticis suis, suavisonantis Ecclesia tua vocibus commotus acriter.*

Ad primum ergo dicendum, quod cantica spiritalia possunt dici non solum ea quae interioriter canuntur in spiritu, sed etiam ea quae exterioriter ote cantantur, in quantum per huiusmodi cantica spiritalis devotio provocatur.

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus non simpliciter vituperat cantum, sed reprehendit eos qui in Ecclesia cantant more theatro, non propter devotionem excitandam, sed propter ostentationem, vel delectationem provocandam. Unde Augustinus dicit in X. Confels. (cap. xxxi. 1. cir. fin.) *Cum mihi accidit ut me amplius cantus quam res quae canitur, moveat, penatiter me peccare confiteor; & tunc mallem non audire cantum.*

Ad tertium dicendum, quod nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam, & predicationem quam per cantum. Et ideo diaconi, & prelati, quibus competit per predicationem, & doctrinam animos hominum provocare in Deum, non debent cantibus insistere, ne per hoc à majoribus retrahantur. Unde ibidem Gregorius dicit, *Consuetudo est vane reprehensibilis ut in diaconatus ordine constituitur modulationi vocis interserent, quae ad predicationis officium, & alecrosynarum studium vacare congruat.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VIII. Polit. (cap. v. cir. med.) neque fistulas ad disciplinam est adducendum, neque aliquid aliud artificiale organum, puta citharam, & si quid tale alterum est; sed quaecumque faciant auditores bonos. Huiusmodi enim musica instrumenta magis animum movent ad delectationem, quam per ea formetur interior bona dispositio. In veteri autem testamento usus erat talium instrumentorum: tum quia populus erat magis durus, & carnalis, unde erat per huiusmodi instrumenta provocandus, sicut & per promissiones terrenas: tum etiam quia huiusmodi instrumenta corporalia aliquid figurabant.

Ad quintum dicendum, quod per cantum quo quis studiose ad delectandum utitur, abstrahit animum à consideratione eorum quae cantantur. Sed si aliquis canit propter devotionem, attentius considerat quae dicuntur:

(a) Al. aliquando.

tum quia diutius moratur super eodem: tum quia, ut Augustinus dicit in X. Confels. (cap. xxxi. 11. à princ.) *omnes affectus spiritus nostri pro suavi diversitate habent proprios modos in voce, atque cantu, quorum secunda familiaritate excitantur.* Et eadem etiam est ratio de audientibus, in quibus etsi (a) aliqui non intelligant quae cantantur, intelligunt tamen propter quod cantantur, scilicet ad laudem Dei: & hoc sufficit ad devotionem excitandam.

QUÆSTIO XCII.

De vitio religioni opposito, & primo de superstitione,

in duo articulos divisa.

Postea considerandum est de vitio religioni opposito: & primo de illis quae cum religione conveniunt in hoc quod exhibent cultum divinum; secundo de vitio manifestam contrarietatem ad religionem habentibus, per contemptum eorum quae pertinent ad divinum cultum. Primum autem horum pertinet ad superstitionem; secundo ad irreligiositatem. Unde primo considerandum est de ipsa superstitione, & de partibus eius: deinde de irreligiositate, & partibus eius.

Circa primum quaeruntur duo.

Primo, utrum superstitio sit vitium religioni contrarium.

Secundo, utrum habeat plures partes, seu species.

ARTICULUS I. 497

Utrum superstitio sit vitium religioni contrarium.

Inf. quæst. xciv. art. 1. cor. & quæst. xcvi. art. 1. cor. & quæst. cxxi. art. 3. cor. & I. dist. ix. quæst. 11. art. 1. quæst. 2. ad 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod superstitio non sit vitium religioni contrarium. Unum enim contrarium 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. (interl.) 11. super illud, *Qua sunt rationem habentia sapientis in superstitione.* Ergo superstitio non est vitium religioni contrarium.

2. Præterea. Idolorum dicit in Lib. X. Erym. (ad lit. S.) *Superstitiosus ait Cicero appellatur, qui totos dies deprecabatur, & immolabant, ut sui sibi liberi superstites fierent.* Sed hoc etiam potest fieri secundum veram religionis cultum. Ergo

Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

2. Præterea. Superstitio quemdam excessum importare videtur. Sed religio non potest habere excessum: quia, sicut supra dictum est (quæst. lxxxii. art. 5. ad 3.) secundum eam non contingit rationale Deo reddere ejus quod debemus. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de decem chordis (cap. ix. à med.) *Tangit primam chordam, qua colitur unus Deus, & cecidit bestia superstitioni.* Sed cultus unius Dei pertinet ad religionem. Ergo superstitio religioni opponitur.

Respondendo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxxii. art. 5. ad 3.) religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lxxv. art. 1.) Et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur: unum quidem secundum excessum; aliud autem secundum defectum. Contingit autem excedere medium virtutis non solum secundum circumstantiam quae dicitur quantum, sed etiam secundum alias circumstantias: unde & in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate, & magnificentia, vitium exedit virtutis medium: non quia ad majus aliquid tendat quam virtus, sed forte ad minus; transcendit tamen virtutis medium, in quantum facit aliquid cui non debet, vel quando non debet, & similiter secundum alia huiusmodi, ut patet per Philosophum in IV. Ethic. (cap. 11. & v.)

Sic ergo superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum: non quia plus exhibet in cultum divinum quam vera religio; sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut bonum metaphoricè 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. 8. *Filius huius seculi prudentiores filiis lucis sunt:* & per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

Ad secundum dicendum, quod aliud est etymologia nominis, & aliud est significatio nominis. Etymologia attenditur secundum id à quo imponitur nomen ad significandum; nominis vero significatio attenditur secundum id ad quod significandum nomen imponitur: quae quandoque diversa sunt: nomen enim lapidis imponitur à lesione pedis; non tamen hoc significat; alioquin ferrum, cum pedem laedat, lapis esset. Similiter etiam nomen superstitionis non oportet quod significet illud à quo nomen est impositum.

Ad tertium dicendum, quod religio non potest habere excessum secundum quantitatem absolutam; potest tamen habere excessum secundum quantitatem proportionalem, prout scilicet in cultu divino fit aliquid quod fieri non debet.

ARTICULUS II. 498

Utrum sint diversa superstitionis species.

Inf. quæst. xciv. art. 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint diversae superstitionis species. Quia secundum Philosophum in I. Topic. (cap. xlii. ante med.) *si unum oppositorum dicitur multipliciter, & reliquum.* Sed religio, cui opponitur superstitio, non habet diversas species, sed omnes ejus 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 ordinatur in Deum, ut supra habitum est (quæst. lxxxii. art. 1.) Non ergo species superstitionis, quae opponitur religioni, possunt attendi secundum aliquas divisiones humanorum eventuum, vel secundum aliquas observationes humanorum actuum.

3. Præterea. Ad Coloss. 11. super illud, *Quae sunt rationem habentia sapientis in superstitione,* dicit Glossa (ord. Ambrosii in fi. cap.) *id est in simulata religione.* Ergo etiam simulatio debet poni species superstitionis.

Sed contra est quod Augustinus in II. de doct. christ. (cap. xx. xxi. xxxi. xxxii. & xxxiv.) diversas species superstitionis assignat.

Respondendo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) vitium superstitionis consistit in hoc quod transcendit virtutis medium secundum aliquas circumstantias, ut supra dictum est (ibid. & 1. 2. quæst. lxxii. art. 9.) Non enim qualibet circumstantiarum corruptarum diversitas variat peccati speciem, sed solum quando referuntur ad diversa objecta, vel diversos fines: secundum hoc enim morales actus speciem sortiuntur, ut supra habitum est (1. 2. quæst. 1. art. 3. & quæst. xviii. art. 4. 6. 10. & 11.)

Diversificantur ergo superstitionis species primo quidem ex parte modi; secundo ex parte objecti. Potest enim divinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito; & hæc est prima superstitionis species: vel cui non debet exhiberi, scilicet cuiuscumque creaturae; & hæc est aliud superstitionis genus, quod in multis species dividitur secundum diversos fines divini cultus.

Et ideo sabubriter fuit institutum ut in divinis laudes cantus assumerentur, ut animi infirmiorum magis provocarentur ad devotionem. Unde Augustinus dicit in X. Confels. (cap. xxxi. 11. à med.) *Ad vocem cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis affurgat: & de seipso dicit in IX. Confels. (cap. vi. in fin.) Flevis in hymnis, & canticis suis, suavissimam Ecclesia tua vocibus communit acriter.*

Ad primum ergo dicendum, quod cantica spiritalia possunt dici non solum ea quae interioriter canuntur in spiritu, sed etiam ea quae exterioriter ote cantantur, in quantum per huiusmodi cantica spiritalis devotio provocatur.

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus non simpliciter vituperat cantum, sed reprehendit eos qui in Ecclesia cantant more theatro, non propter devotionem excitandam, sed propter ostentationem, vel delectationem provocandam. Unde Augustinus dicit in X. Confels. (cap. xxxi. 1. cir. fin.) *Cum mihi accidit ut me amplius cantus quam res que canitur, moveat, penatiter me peccare confiteor, & tunc mallem non audire cantum.*

Ad tertium dicendum, quod nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam & predicationem quam per cantum. Et ideo diaconi, & prelati, quibus competit per predicationem, & doctrinam animos hominum provocare in Deum, non debent cantibus insistere, ne per hoc à majoribus retrahantur. Unde ibidem Gregorius dicit, *Consuetudo est vane reprehensibilis ut in diaconatus ordine constituit modulationi vocis interserent, quos ad predicationis officium, & aleum synagogarum studium vacare congruat.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VIII. Polit. (cap. v. cir. med.) neque fistulas ad disciplinam est adducendum, neque aliquid aliud artificiale organum, puta citharam, & si quid tale alterum est; sed quaecumque faciant auditores bonos. Huiusmodi enim musica instrumenta magis animum movent ad delectationem, quam per ea formetur interior bona dispositio. In veteri autem testamento usus erat talium instrumentorum: tum quia populus erat magis durus, & carnalis, unde erat per huiusmodi instrumenta provocandus, sicut & per promissiones terrenas: tum etiam quia huiusmodi instrumenta corporalia aliquid figurabant.

Ad quintum dicendum, quod per cantum quo quis studiose ad delectandum utitur, abstrahit animus à consideratione eorum quae cantantur. Sed si aliquis canit propter devotionem, attentius considerat quae dicuntur:

(a) Al. aliquando.

tum quia diutius moratur super eodem: tum quia, ut Augustinus dicit in X. Confels. (cap. xxxi. 11. à princ.) omnes affectus spiritus nostri pro suavi diversitate habent proprios modos in voce, atque cantu, quorum secunda familiaritate excitantur. Et eadem etiam est ratio de audientibus, in quibus etsi (a) aliqui non intelligant quae cantantur, intelligunt tamen propter quod cantantur, scilicet ad laudem Dei: & hoc sufficit ad devotionem excitandam.

QUÆSTIO XCII.

De vitio religioni opposito, & primo de superstitione,

in duo articulos divisa.

Postea considerandum est de vitio religioni opposito: & primo de illis quae cum religione conveniunt in hoc quod exhibent cultum divinum; secundo de vitio manifestam contrarietatem ad religionem habentibus, per contemptum eorum quae pertinent ad divinum cultum. Primum autem horum pertinet ad superstitionem; secundo ad irreligiositatem. Unde primo considerandum est de ipsa superstitione, & de partibus eius: deinde de irreligiositate, & partibus eius.

Circa primum quaeruntur duo.

Primo, utrum superstitio sit vitium religioni contrarium.

Secundo, utrum habeat plures partes, seu species.

ARTICULUS I. 497

Utrum superstitio sit vitium religioni contrarium.

Inf. quæst. xciv. art. 1. cor. & quæst. xcvi. art. 1. cor. & quæst. cxxi. art. 3. cor. & I. dist. ix. quæst. 11. art. 1. quæst. 2. ad 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod superstitio non sit vitium religioni contrarium. Unum enim contrarium 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. (interl.) 11. super illud, *Qua sunt rationem habentia sapientis in superstitione.* Ergo superstitio non est vitium religioni contrarium.

2. Præterea. Idolorum dicit in Lib. X. Erym. (ad lit. S.) *Superstitiosus ait Cicero appellatur, qui totos dies deprecabatur, & immolabant, ut sui sibi liberi superstitios fierent.* Sed hoc etiam potest fieri secundum veram religionis cultum. Ergo

Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

2. Præterea. Superstitio quemdam excessum importare videtur. Sed religio non potest habere excessum: quia, sicut supra dictum est (quæst. lxxxv. art. 5. ad 3.) secundum eam non contingit rationale Deo reddere ejus quod debemus. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de decem chordis (cap. ix. à med.) *Tangit primam chordam, qua colitur unus Deus, & cecidit bestia superstitioni.* Sed cultus unius Dei pertinet ad religionem. Ergo superstitio religioni opponitur.

Respondendo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxxv. art. 5. ad 3.) religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lxxv. art. 1.) Et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur: unum quidem secundum excessum; aliud autem secundum defectum. Contingit autem excedere medium virtutis non solum secundum circumstantiam quae dicitur quantum, sed etiam secundum alias circumstantias: unde & in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate, & magnificentia, vitium exedit virtutis medium: non quia ad majus aliquid tendat quam virtus, sed forte ad minus; transcendit tamen virtutis medium, in quantum facit aliquid cui non debet, vel quando non debet, & similiter secundum alia huiusmodi, ut patet per Philosophum in IV. Ethic. (cap. 11. & v.)

Sic ergo superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum: non quia plus exhibet in cultum divinum quam vera religio; sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut bonum metaphoricè 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. 8. *Filius huius seculi prudentiores filiis lucis sunt:* & per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

Ad secundum dicendum, quod aliud est etymologia nominis, & aliud est significatio nominis. Etymologia attenditur secundum id à quo imponitur nomen ad significandum; nominis vero significatio attenditur secundum id ad quod significandum nomen imponitur: quae quandoque diversa sunt: nomen enim lapidis imponitur à lesione pedis; non tamen hoc significat; alioquin ferrum, cum pedem laedat, lapis esset. Similiter etiam nomen superstitios non oportet quod significet illud à quo nomen est impositum.

Ad tertium dicendum, quod religio non potest habere excessum secundum quantitatem absolutam; potest tamen habere excessum secundum quantitatem proportionalem, prout scilicet in cultu divino fit aliquid quod fieri non debet.

ARTICULUS II. 498

Utrum sint diversa superstitionis species.

Inf. quæst. xciv. art. 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint diversa superstitionis species. Quia secundum Philosophum in I. Topic. (cap. xlii. ante med.) si unum oppositorum dicitur multipliciter, & reliquum. Sed religio, cui opponitur superstitio, non habet diversas species, sed omnes ejus 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 ordinatur in Deum, ut supra habitum est (quæst. lxxxv. art. 1.) Non ergo species superstitionis, quae opponitur religioni, possunt attendi secundum aliquas divisiones humanorum eventuum, vel secundum aliquas observationes humanorum actuum.

3. Præterea. Ad Coloss. 11. super illud, *Quae sunt rationem habentia sapientis in superstitione,* dicit Glossa (ord. Ambrosii in fi. cap.) id est in simulata religione. Ergo etiam simulatio debet poni species superstitionis.

Sed contra est quod Augustinus in II. de doct. christ. (cap. xx. xxi. xxxi. xxxii. & xxxiv.) diversas species superstitionis assignat.

Respondendo dicendum, quod sicut supra dictum est (art. præc.) vitium superstitionis consistit in hoc quod transcendit virtutis medium secundum aliquas circumstantias, ut supra dictum est (ibid. & 1. 2. quæst. lxxv. art. 9.) Non enim qualibet circumstantiarum corruptarum diversitas variat peccati speciem, sed solum quando referuntur ad diversa objecta, vel diversos fines: secundum hoc enim morales actus speciem sortiuntur, ut supra habitum est (1. 2. quæst. 1. art. 3. & quæst. xviii. art. 4. 6. 10. & 11.)

Diversificantur ergo superstitionis species primo quidem ex parte modi; secundo ex parte objecti. Potest enim divinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito; & hæc est prima superstitionis species: vel cui non debet exhiberi, scilicet cuiuscumque creaturae; & hæc est aliud superstitionis genus, quod in multis species dividitur secundum diversos fines divini cultus.

exhibetur reverentia per aliquem cultum vel sacrificiorum, vel aliquorum hujusmodi, non erit peccatum.

3. Præterea. Summus Deus interiori cultu mentis est colendus secundum illud Joann. iv. 24. *Deum oportet adorare in spiritu, & veritate*: & Augustinus dicit in Euehit. (cap. 111.) quod *Dei cultus fide, spe, & caritate*. Potest autem contingere quod aliquis exterius idola colat, interius tamen à vera fide non discedat. Ergo videtur quod sine præjudicio divini cultus possit aliquis exterius idola colere.

Sed contra est quod Exod. xx. 5. dicitur: *Non adorabit ea* (scilicet exterius) *neque cultus* (scilicet interius) ut Glossa (ordin.) exponit: & loquitur de sculptilibus, & imaginibus. Ergo peccatum est idolis exteriorum, vel interiorum cultum exhibere.

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui dupliciter erraverunt. Quidam enim putaverunt, quod offerre sacrificium, & alia ad latrariam pertinere, non solum summo Deo, sed etiam aliis supradictis, esset debitum, & per se bonum, eo quod esset superioris nature divinam reverentiam exhibendam putabant, quasi Deo propinquiori. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nam etsi omnes superiores revereri debeamus; non tamen eadem reverentia omnibus debetur; sed aliquid speciale summo Deo debetur, qui singulari ratione omnes excellit: & hoc est latrariæ cultus.

Nec potest dici, sicut quidam putaverunt, hæc visibilia sacrificia diis aliis congruere, illi vero summo Deo, tamquam meliori, meliora, scilicet puræ mentis officia: quia, ut Augustinus dicit in X. de civit. Dei (cap. xix. cir. princ.) *exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca sicut orantes, atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, qui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus; ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse moverimus, quam ei cultus in cordibus nostris invisibile sacrificium esse nosse debemus.*

Alii vero æstimaverunt, latrariæ cultum exteriorum non esse idolis exhibendum tamquam per se bonum, aut optimum, sed tamquam vulgari consuetudini consonum, ut August. in VI.

de civit. Dei (cap. x. ad fin.) introducit Senecam dicentem: *Sic, inquit, adorabimus ut meminerimus, hujusmodi cultum magis ad rem quam ad rem pertinere*: & in Lib. de vera religione (cap. v. in princ.) Augustinus dicit, *non esse religionem à Philosophis querendam, qui eadem sacra recipiebant cum populis*; & de summo deorum natura, ac summo bono diversas, contrariasque sententias in scholis præferebant. Et hunc etiam errorem secuti sunt quidam hæretici asserentes, non esse periculosum, si quis persecutionis tempore deprehensus, exterius idola colat, dum tamen fidem in niente servet.

Sed hoc apparet manifeste falsum. Nam cum exterior cultus sit signum interioris cultus; sicut est periculosum mendacium, si quis verbis assecrat contrarium ejus quod per veram fidem tenet in corde; ita etiam est perniciosa fallitas, si quis exteriorum cultum exhibeat alicui contra id quod sentit in mente. Unde Augustinus dicit contra Senecam in VI. de civit. Dei (cap. x. in fin.) quod *eo damnabilibus colebas idola, quo illa que mendaciter agebat, sit ageret, ut eum populus veraciter agere excusaret.*

Ad primum ergo dicendum, quod neque in veteris legis tabernaculo, seu templo, neque etiam nunc imagines in Ecclesia inhiuntur, ut eis cultus latrariæ exhibeatur, sed ad quamdam significationem; ut per hujusmodi imagines mentibus hominum imprimatur, & confirmetur fides de excellenti Angelorum, & Sanctorum. (a) Secus autem est de imagine Christi, cui ratione divinitatis latrariæ debetur, ut dicitur in Tertio (quæst. xiv. art. 3.)

Ad secundum, & tertium patet responsio per ea que dicta sunt (in corp.) (b)

AR-

(a) *Nicolajus hoc addit crucis clausa.* Quamvis hoc ipso quod Sanctorum excellentiam significant, inferiori quadam adoratione, seu dulia, sicut ipsimet Sancti, quos representant, non absoluta quidem, quæ prototypis ipsis exhibetur, sed respectiva tantum possunt, & debent adorari. Sed adorari non dicuntur proprie, nec sic dici consueverunt antiquo usu: quia latrariæ, quæ proprie ac simpliciter adoratio dicitur, illis exhiberi non potest; ut in VII. generali Synodo a. 2. & deinceps, ac postissimum a. 7. patet: ubi honorariam tantum adorationem imaginibus exhiberi debere decernitur. Secus est, &c.

(b) *Hucusque S. Thomas. Ille insuper Nicolajus.* Ad argumentum in oppositum dicendum, quod in

## ARTICULUS III. 503

Utrum idololatria sit gravissimum peccatum.

1. 2. quæst. c111. art. 3. ad 11. & magis quæst. 11. art. 10. cor. & 1. Cor. x11. l. 1.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod idololatria non sit gravissimum peccatum. Pelissimum enim opponitur optimo, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. x. cir. princ.) Sed cultus interior, qui consistit in fide, spe, & caritate, est melior quam cultus exterior. Ergo infidelitas, desperatio, & odium Dei, quæ opponuntur cultui interiori, sunt graviora peccata quam idololatria, quæ opponitur cultui exteriori.

2. Præterea. Tanto aliquod peccatum gravius est, quanto magis est contra Deum. Sed directius aliquis videtur 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 majoribus malis puniri videntur. Sed peccatum idololatriæ puniuntur peccata contra naturam, ut dicitur ad Rom. 1. Ergo peccatum contra naturam est gravius peccato idololatriæ.

4. Præterea. Augustinus dicit XX. contra Faust. (cap. 1x. cir. princ.) *Neque vos, scilicet Manicheos, paganos dicimus, aut schismatizantes, sed cum eis habere quamdam similitudinem eo quod multos colatis deos: verum vos in hoc esse eis longe deteriores, quod illi ea colunt que sunt, sed pro diis colenda non sunt: vos autem ea colitis que omnino non sunt.* Ergo vitium hæreticæ gravitatis est gravius quam idololatria.

5. Præterea. Super illud ad Galat. 1v. *Quomodo convertimini iterum ad infirma, & egena elementa?* dicit Glossa Hieronymi (& Petri Lomb. in hunc loc.) *Legis deservantia, cui*

*dedisti tunc erant, erat peccatum pene 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 (ord. Hefich.) *Omne peccatum est immunditia anime, sed idololatria maxime.*

Respondeo dicendum, quod gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter. Uno modo ex parte ipsius peccati; & sic peccatum idololatriæ gravissimum est. Sicut enim in terrena republica gravissimum esse videtur quod aliquis honorem regium alteri impendat quam vero Regi, quia quantum in se est, totum reipublicæ perturbat 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 ipsius peccantis; sicut dicitur gravius esse peccatum ejus qui peccat scienter quam ejus qui peccat ignoranter: & secundum hoc nihil prohibet, gravius peccare hæreticos, qui scienter corrumpunt fidem, quam acceperunt, quam idololatrias ignoranter peccantes: & similiter etiam aliqua alia peccata possunt esse majora propter majorem contemptum peccantis.

Ad primum ergo dicendum, quod idololatria præsupponit interiorum infidelitatem, & adicit exteriori indebitum cultum. Si vero sit exterior tantum idololatria absque interiori infidelitate, additur culpa fallitatis, ut prius dictum est (art. præc.)

Ad secundum dicendum, quod idololatria includit magnam blasphemiam, in quantum Deo subtrahitur domini singularitas, & fidem opere impugnat idololatria.

Ad tertium dicendum, quod quia de ratione peccati est quod sit contra voluntatem, peccatum per quod aliud puniuntur, oportet esse

in loco Exodi supradicto non de imaginibus proprie sumptis intelligitur quod adorari non debeant; sed solummodo de similitudinibus vel simulacris, ut ex verbis ipsius textus patet: ubi dicitur: *Non facies tibi sculptile* (sive grece *idolum*) *neque omnem similitudinem &c.* Differentia enim inter *idolum*, *simulacrum*, & *imaginem* proprie dictam hæc est, quod nullam rem representat *idolum*, sed figuratum dumtaxat: *simulacrum* est quidem alicujus rei physicam entitatem habentis effigies, vel representatio, sed non moralem dignitatem habentis quæ sit adorationis fundamentum, ut simulacrum Solis &c. *imago* autem proprie dicta non entitatem tantum, seu physicam realitatem, sed moralem etiam dignitatem ad adorandum representat, puta imago Christi, vel Sanctorum. Vid dicendum, quod non qualibet similitudo loco prædicto prohibetur sed similitudo eorum tantum quæ in celo, in terra, & in aquis Gentiles adorabant; sicut ibidem indicatur. Et præterea non simpliciter ejusmodi similitudo prohibetur fieri, coli, vel adorari, sed honore vel cultu qui soli Deo exhibendus est, quasi aliquam in se divinitatem contineret sicut dictum est in corpore articuli.

## QUÆSTIO XCIV.

De idololatria,

in quatuor articulis divisâ.

**D**Einde considerandum est de idololatria: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum idololatria sit species superstitionis.

Secundo, utrum sit peccatum.

Tercio, utrum sit gravissimum peccatum.

Quarto, de causa hujus peccati.

Utrum autem cum idololatria sit communiandum, dictum est supra, cum de infidelitate ageretur (quæst. x. art. 7. & 10.)

## ARTICULUS I.

501

Utrum idololatria recte dicatur species superstitionis.

III. dist. ix. quæst. 1. art. 1. quæst. 3. ad 3. & III. contra cap. cxx.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod idololatria non ponatur recte species superstitionis. Sicut enim hæretici sunt infideles, ita & idololatra. Sed hæresis est species infidelitatis, ut supra habitum est (quæst. x. art. 1.) Ergo & idololatria, non autem superstitionis.

3. Præterea. Latra pertinet ad virtutem religionis, cui opponitur supersticitio. Sed idololatria videtur univoce dici latra cum ea que ad veram religionem pertinet: sicut enim appetitus falsæ beatitudinis cum appetitu veræ beatitudinis univoce dicitur: ita cultus falsorum deorum, qui dicitur idololatria, univoce videtur dici cum cultu veri Dei, qui est latra vere religionis. Ergo idololatria non est species superstitionis.

3. Præterea. Illud quod nihil est, non potest esse alicujus generis. Sed idololatria nihil esse videtur: dicit enim Apostolus I ad Corinth. vi. 11. 4. *Scimus quia nihil est idolum in mundo*: & infra cap. x. 19. *Quid ergo? Deus, quod idoli immolationem sit aliquid, aut quid idolum*.

(a) Hanc velle nem esse ead. Aicm. veltitum: quam leon cum varietate habent nonnulli alii potest, & ed'itiner antiqua cum Pat. xv. anno 1698, videlicet pro creaturæ a sensibilibus, id est, hinc hinc ea nãibus, levatei creaturæ insensibilibus. Nicolajus ex insi. Sicut autem per aliqua sensibilia signa sensibilibus creaturis exhibebatur cultus divinus, puta per sacrificia &c. *Edite. Dig. l. 1677.* Sicut autem per aliqua sensibilia signa cultus exhibetur Deo, puta per sacrificia, oblationes, & alia hujusmodi: ita etiam exhibebatur creaturæ representatæ dicit.

lum sit aliquid? quasi dicitur, 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 Roman. 1. 23. quidam vituperantur de hoc quod colunt, & servierunt potius creatura quam Creatori. Ergo inconvenienter hujusmodi superstitionis species idololatria nominatur, sed deberet potius nominari latra creaturæ.

Sed contra est quod Act. xvii. 16. dicitur, quod cum Paulus Silam, & Timotheum Athenis expellet, incitatur spiritus ejus in ipso, videns idololatria deditam civitatem: & postea 22. dixit: *Viri Athenienses, per omnia quasi superstitiosus vos video.* Ergo idololatria ad superstitionem pertinet.

Respondet dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xciii. art. 1.) 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, sicut supra habitum est (quæst. lxxxv. art. 1.) cum de religione ageretur. Et ideo cuiuscunque creaturæ divinus cultus exhibebatur, supersticiosum est. (a) Hujusmodi autem divinus cultus sicut creaturæ a sensibilibus exhibebatur per aliqua sensibilia signa, puta sacrificia, ludos, & alia hujusmodi: ita etiam exhibebatur creaturæ representatæ per aliquam formam sensibilem, vel figuram, quæ idolum nuncupatur.

Diversimode tamen cultus divinus idolis exhibebatur. Quidam enim per quamdam necessariam artem imagines quasdam construebant, quæ virtute dæmonum aliquos certos effectus habebant: unde putabant, in ipsâ imaginibus esse aliquid divinitatis, & per consequens quod divinus cultus eis deberetur. Et hæc fuit opinio Hermetis Trismegisti, ut Augustinus dicit in VIII. de civit. Dei (cap. xxii. 1.) Alii vero non exhibebant cultum Divinitatis ipsâ imaginibus, sed creaturis, quarum erant imagines, et utrumque horum tangit Apostolus ad Rom. 1. 23. Nam quantum ad primum, dicit: *Maisorant gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis.* &

voluntatem, & quædam pedum, & serpentium: quantum autem ad secundum subdit: *Colunt & servierunt potius creatura quam Creatori.*

Horum tamen fuit triplex opinio. Quidam enim estimabant, quosdam homines deos fuisse, quos per eorum imagines colebant, sicut Jovem, Mercurium, & alios hujusmodi. Quidam vero estimabant, totum mundum esse unum Deum, non propter corporalem substantiam, sed propter animam, quam Deum esse credebant, dicentes Deum nihil aliud esse quam animam mota, & ratione mundum gubernantem, sicut & homo dicitur sapiens propter animam, non propter corpus. Unde putabant, toti mundo, & omnibus partibus ejus esse cultum Divinitatis exhibendum, celo, aeri, aquæ, & omnibus hujusmodi partibus: & ad hæc referentur nomina, & imagines suorum deorum, sicut Varro dicitur, & narrat Augustinus in VII. de civit. Dei (cap. 11. & xxii. 1.)

Alii vero, scilicet Platonici, posuerunt unum esse summum Deum causam omnium; post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales à summo Deo creatas, quas deo nominabant; participatione scilicet Divinitatis, nos autem eos Angelos dicimus; post quos ponebant animas cælestium corporum, & sub his dæmones, quos dicebant esse aerea quadam animalia; & sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad deorum, vel dæmonum societatem assumi credebant: & his omnibus cultum Divinitatis exhibebant, ut Augustinus narrat in VIII. de civit. Dei (cap. xiv.)

Has autem duas ultimas opiniones dicebant pertinere ad physicam Theologiam, quam Philosophi considerabant in mundo, & dicebant in scholis: aliam vero de cultu hominum dicebant pertinere ad Theologiam fabularem, quæ secundum fragmenta poetarum representabatur 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 doctr. christ. (cap. xx. in princ.) *Superstitiosum est quicquid institutum ab hominibus est ad faciendâ, & colendâ idola pertinenti, vel ad colendâ sicut Deum creaturam, partemve ullam creature, vel Deo.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa, ita supersticitio est quadam 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.

in S. Thom. Op. Tom. III.

Ad secundum dicendum, quod nomen latra dupliciter potest accipi. Uno enim modo potest significare humanum actum ad cultum Dei pertinentem: & secundum hoc non variatur significatio hujus nominis latra, cuiuscunque exhibebatur: quia illud cui exhibetur, non cadit secundum hoc in ejus definitione: & secundum hoc latra univoce dicitur, secundum quod pertinet ad veram religionem, & secundum quod pertinet ad idololatriam; sicut solutio tributi univoce dicitur, sive exhibetur vero Regi, sive falso. Alio modo accipitur latra, prout est idem religio: & sic, cum sit virtus, de ratione ejus est, quod cultus divinus exhibebatur ei cui debet exhiberi: & secundum hoc latra acquiret dicitur de latra vere religionis, & de idololatria; sicut prudentia acquiret dicitur de prudentia quæ est virtus, & de prudentia quæ est carnis.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus intelligit, idolum nihil esse in mundo: quia imagines ille quæ idola dicebantur, non erant animate, aut aliquam virtutem Divinitatis habentes, sicut Hermetes ponebat, quasi esset aliquid compositum ex spiritu, & corpore: & similiter intelligendum est, quod idoli immolationem non est aliquid: quia per hujusmodi immolationem carnes immolabantur neque aliquam sanctificationem consequentur, ut Gentiles putabant, neque aliquam immundiciam, ut putabant Judæi.

Ad quartum dicendum, quod ex communi consuetudine, quæ creaturas quascunque colebant Gentiles sub quibusdam imaginibus, impositum est hoc nomen idololatria, ad significandum quemcumque cultum creaturæ, etiam si sine imaginibus ferret.

## ARTICULUS II.

502

Utrum idololatria sit peccatum.

III. cont. cap. cxx.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod idololatria non sit peccatum. Nihil enim est peccatum quod vera fides in cultum Dei assumit. Sed vera fides imagines quasdam assumit ad divinum cultum: nam & in tabernaculo erant imagines Cherubim, ut legitur Exod. xxv. & in Ecclesia quadam imagines ponuntur, quas fideles adorant, Ergo idololatria, secundum quam idola adorantur, non est peccatum.

3. Præterea. Cuiuslibet superiori est reverentia exhibenda. Sed Angeli, & anime Sanctorum sunt nobis superiores. Ergo si eis

III 2

Ordinatur enim primo divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam: & secundum hoc prima species hujus generis est idololatría, que divinam reverentiam indebitè exhibet creature. Secundo ordinatur ad hoc quod homo instruatúr à Deo, quem colit: & ad hoc pertinet superstitio divinatoria, quæ demones consulit per aliqua pacta cum eis inira vel tacta, vel expressa. Tertio ordinatur divinus cultus ad quandam directionem humanorum actuum secundum instituta Dei, qui colitur: & ad hoc pertinet superstitio quarundam observationum.

Et hæc tria tangit Augustinus in II. de doct. christ. (cap. xx. in princ.) dicens, *superstitiosum esse quicquid institutum est ad hominibus ad faciendam, & colendam ipsius pertinet: & hoc pertinet ad primum. Et postea subdit (ibid.) vel ad consulationes, & pacta quaedam significationem cum demonibus placita, atque federata: quod pertinet ad secundum. Et post pauca subdit: *Ad hoc genus pertinent omnes litigantes, & cetera injurabili: quod pertinet ad tertium.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit xv. cap. de div. Nom. (par. xv. lect. 26.) *bonum contingit ex una & integra causa, malum autem ex singularibus defectibus.* Et ideo uni virtuti plura vicia opponuntur, ut supra habitum est (art. præc. & quæst. x. art. 5.) Verbum autem Philosophi veritatem habet in oppositis in quibus est eadem ratio multiplicationis.

Ad secundum dicendum, quod divinationes, & observationes aliquæ pertinent ad superstitutionem, inquantum dependent ex aliquibus operationibus demonum, & sic pertinent ad quandam pacta cum eis inira.

Ad tertium dicendum, quod simulata religio ibi dicitur, quando traditioni humane nomen religionis applicatur, prout in Glossa sequitur. Unde ista simulata religio nihil est aliud quam cultus Deo vero exhibitus modo indebiti; sicut si aliquis tempore gratiæ vellet colere Deum secundum veteris legis ritum: & de hac ad litteram loquitur Glossa.

### QUÆSTIO XCIII.

De speciebus superstitutionis,

in duos articulos divisa.

**D**einde considerandum est de speciebus superstitutionis: & primo de superstitio indebiti cultus veri Dei; secundo de superstitioe idololatricæ; tertio de superstitioe divinatoriæ; quarto de superstitioe observationum.

Circa primum queruntur duo,

Primo, utrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum.

Secundo, utrum possit ibi esse aliquid superfluum.

### ARTICULUS I. 499

Utrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum.

**A**d primum sic proceditur. Videtur quod in cultu veri Dei non possit esse aliquid perniciosum. Dicitur enim Joel, 11. 32. *Omnis quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit.* Sed quicumque colit Deum quocumque modo, invocat nomen ejus. Ergo omnis cultus Dei confert ad salutem. Nullus ergo est perniciosus.

2. Præterea. Idem Deus est qui colitur à justis quacumque mundi çtate. Sed ante legem datam justis absque peccato mortali colebant Deum, qualitercumque eis placuit: unde & Jacob proprio voto se obligavit ad specialem cultum, ut habetur Genesis xxv. 11. 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 (Lib. XII. Regist. epist. xxxi. ad interrogat. 3.) proponenti quod sunt diversæ Ecclesiarum consuetudines in Missarum celebratione: *quibus inquit placet, ut sit in Romanis, sicut in Gallicanis partibus, seu 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 epist. ad Hieronymum (lxxxii. al. xix. ante med.) & habetur in Glossa ad Galat. 11. (in tecl. & ord. sup. illud, *Ut nos in servitutem &c.*) quod *legalia observata post veritatem Evangelii divulgata sunt morifera: & tamen legalia ad cultum Dei pertinent.* Ergo in cultu Dei potest esse aliquid moriferum.

Respondet dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de mendacio (cap. xiv. in princ.) *mendacium maxime perniciosum est quod fit in his que ad christianam religionem pertinent.* Est autem mendacium, cum aliquis exterius significat contrarium veritati. Sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam significatur aliquid factis: & in tali significatione facti consistit exterior religionis cultus, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxxii. art. 7.) (Et ideo si per cultum exteriorum aliquid falsum significetur, erit cultus perniciosus.

Hoc autem contingit dupliciter. Uno quidem modo ex parte rei significatæ, à qua discordat significatio cultus: & hoc modo tempo-

re novæ legis peractis jam Christi mysteriis, perniciosum est uti caeremoniis veteris legis, quibus Christi mysteria figurabantur futura; sicut etiam perniciosum esset, si quis verbo confiteretur Christum esse passurum.

Alio modo potest contingere falsitas in exteriori cultu ex parte colentis: & hoc præcipue in cultu communi, qui per ministros exhibetur in persona totius Ecclesie. Sicut enim falsarius esset qui aliqua proponeret ex parte alienius, que non essent ei commissæ; ita vitium falsitatis incurrit qui ex parte Ecclesie cultum exhibet Deo contra modum divina auctoritate ab Ecclesia constitutum, & in Ecclesia consuetum. Unde Ambrosius dicit (sup. illud I. Corinth. xi. *Quicumque edit panem:*) *Indignus est qui aliter celebrat mysterium quam Christus tradidit.* Et propter hoc etiam Glossa (ord. Ambrosii super illud, *Quæ sunt rationem habentia*) dicit ad Coloss. 11. quod *superstitio est quando traditioni humane religionis nomen applicatur.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum Deus sit veritas, illi invocant Deum qui in spiritu, & veritate eum colunt, ut dicitur Joann. 17. Et ideo cultus continens falsitatem, non pertinet proprie ad Dei invocationem, que salvat.

Ad secundum dicendum, quod ante tempus legis julli per interiorum instinctum instruebantur de modo colendi Deum, quos aut sequebantur; postmodum vero exterioribus præceptis circa hoc homines sunt instructi, que præterito peccatum est.

Ad tertium dicendum, quod diversæ consuetudines Ecclesie in cultu divino, in nullo veritati repugnant: & ideo sunt servandæ, & eas præterire illicitum est.

### ARTICULUS II. 500

Utium in cultu Dei possit esse aliquid superfluum.

Sup. quæst. lxxxii. art. 5. ad 1. & quæst. xciii. art. 1. cor. & ad 3. & infra quæst. cix. art. 2. ad 2.

**A**d secundum sic proceditur. Videtur quod in cultu Dei non possit esse aliquid superfluum. Dicitur enim Eccli. xl. 11. 32. *Glossificantes Deum quantumcumque poteritis, supererogabit vobis.* Sed cultus divinus ordinatur ad Deum glorificandum. Ergo nihil superfluum in eo potest esse.

Præterea. Exterior cultus est profusio quædam cultus interioris, quo Deus colitur, sicut, & caritate, ut Augustinus dicit in Enchirid. (cap. 111.) Sed in fide, spe, & caritate non potest esse aliquid superfluum. Ergo neque in divino cultu.

S. Th. Op. Tom. III.

3. Præterea. Ad divinum cultum pertinet ut ea Deo exhibeamus que à Deo accepimus. Sed omnia bona nostra à Deo accepimus. Ergo si totum quicquid possumus, facimus ad Dei reverentiam, nihil superfluum erit in divino cultu.

Sed contra est quod Augustinus dicit in II. de doct. christ. (cap. xviii. 1.) quod *hominis, veritasque christiana etiam in litteris sacris superstitiosa signentur respicitur.* Sed per sacras litteras Deus colendus ostenditur. Ergo etiam in cultu divino potest esse superstitio, & aliqua superfluitate.

Respondet dicendum, quod aliquid dicitur superfluum dupliciter. Uno modo secundum absolutam quantitatem; & secundum hoc non potest esse aliquid 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: homo Deo det gloriam, & ei se subiciat mente, & corpore. Et ideo quicquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, & ad hoc quod mens hominis Deo subiciatur, & etiam corpus per moderatam reformationem concupiscentiarum, secundum Dei, & Ecclesie ordinationem, & 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 setetur in Deum, aut quod carnis concupiscentiæ inordinatè reformationem, aut etiam si sit præter Dei, & Ecclesie institutionem, vel contra consuetudinem communem, que secundum Augustinum (ep. xxxvi. al. lxxxvi. ad Casulanum parum à princ.) pro lege habenda est; totum hoc reputandum est superfluum, & superstitiosum: quia in exterioribus solum consistens, ad interiorum Dei cultum non pertinet. Unde Augustinus in Lib. de vera religione (cap. 111. à med.) inducit quod dicitur Luc. xvi. 17. *Regnum Dei intra vos est, contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod in ipsa Dei glorificatione implicatur quod id quod fit, pertinet ad Dei gloriam: per quod excluditur superfluitatis superfluitas.

Ad secundum dicendum, quod per fidem, spem, & caritatem anima subicitur Deo: unde in eis non potest esse aliquid superfluum. Aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad hæc non pertinent.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de superfluo quantum ad quantitatem absolutam.

II. QUÆST.



esse magis manifestum, ut hoc homo sibi ipsi, & aliis detestabilis reddatur; non autem oportet quod sit gravior; & secundum hoc peccatum quod est contra naturam, minus est peccatum quam idololatria. Sed, quia est manifestius, ponitur quasi convenientis poena peccati idololatriæ; ut scilicet sicut homo per idololatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriæ naturæ confusibilem perversitatem patiatur.

Ad quartum dicendum, quod hæresis Manicheorum etiam quantum ad genus peccati gravior est quam peccatum aliorum idololatriarum: quia magis derogans divini honoris, ponentes duos deos contrarios, & multa vana, & fabulosa de Deo fingentes. Secus autem est de aliis hæresibus, qui unum Deum confitentur, & eum solum colunt.

Ad quintum dicendum, quod observatio legis tempore gratiæ non est omnino æqualis idololatriæ secundum genus peccati, sed pene æqualis; quia utrumque est species peccati superfluitatis.

ARTICULUS IV. 504

Utrum causa idololatriæ fuerit ex parte hominis.

II. dist. xv. quæst. 1. art. 2. cor. & III. contr. cap. cxx. & pot. quæst. 111. art. 4. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod causa idololatriæ non fuerit ex parte hominis. 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 dicitur quod sit unus Deus, quod non sit mortuus cultus divinus exhibendus, neque rebus inanimatis. Similiter etiam nec idololatria habet causam in homine ex parte virtutis: quia non potest arbor bona mali fructus facere, ut dicitur Math. vii. 18. Neque etiam ex parte culpæ: quia, ut dicitur Sap. xiv. 27. infandorum idolorum cultura omni mali causa est, & initium, & 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 à Nembroth, qui (ut dicitur) coegit homines ignem adorare; vel à Nino, qui imaginem patris sui Bels adorari fecit: apud Græcos autem, ut Ilicorus refert (Lib. VIII. Etymol. cap. 23. aliquid, à princ. Prometheus primum simulacra hominum de luto finxit: Ju-

dæi vero dicitur, quod Ismael primus simulacrum de luto fecit: cessavit etiam in tertia ætate idololatria ex magna parte. Ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

3. Præterea. Augustinus dicit XXI. de civit. Dei (cap. vi. à medi.) Neque potuit primum, nisi illis (scilicet dæmonibus) decemibus, disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invocetur nomine, vel cogatur: unde magice artes, earumque artifices existerunt. Eadem autem ratio videtur esse de idololatria. Ergo idololatriæ causa non est ex parte hominum.

Sed contra est quod dicitur Sap. xiv. 14. Supervacuitas hominum hæc, scilicet idola, adinventi in orbis terrarum.

Respondeo dicendum, quod idololatriæ est duplex causa. Una quidem dispositiva: & hæc fuit ex parte hominum; & 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. 13. Acribo lactu dolens patet cito sibi capiti sibi fecit imaginem, & illum qui tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tamquam deum colere cepit: & ibidem etiam subditur, quod homines ut afflicti, aut Regibus deservientes, incommunicabile nomen, scilicet Divinitatis, ligni, & lapidibus imponerunt. Secundo propter hoc quod homo naturaliter de representatione delectatur, ut Philosophus dicit in Poetica sua (cap. 11. in princ.) & ideo homines rudes à principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressive factas, Divinitatis cultum eis impenderunt: unde dicitur Sap. xiiii. 11. Si quis artifex faber de sivo lignum rectum fecerit, & per scientiam suam artis figuret illud, & assimilati imagini hominis, de substantia sua, & stitit, & nuptiis votum faciens inquirat. Tertio propter ignorantiam veri Dei cultus excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem, seu virtutem, Divinitatis cultum exhibuerunt: unde dicitur Sap. xiiii. 1. Neque operibus attendentes, agnovimus qui artifex esset; sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aërem, aut gyrum stellarum, aut nimbiam aquam, aut Solem, aut Lunam, rectores orbis terrarum, deos putaverunt.

Alia autem causa idololatriæ consummativa fuit ex parte dæmonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa, & aliqua que videbantur hominibus mirabilia, faciendo: unde & in Plal. xcvi. 3. dicitur: Omnes dii gentium dæmonia.

Ad primum ergo dicendum, quod causa dispositiva idololatriæ fuit ex parte hominis naturæ defectus vel per ignorantiam intel-

lectus, vel per inordinationem affectus, ut didicimus est (in cor. art.) & hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatriæ esse causa, initium, & finis omnis peccati: quia non est aliquid genus peccati quod interdum idololatria non producat, vel expresse inducendo per modum cause, vel occasionem præbendo per modum finis, vel per modum finis, in quantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum; sicut occisiones hominum, & mutilationes membrorum, & alia huiusmodi: & tamen aliqua peccata possunt idololatriam præcedere, quæ ad ipsam hominem disponunt.

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 virtutem, & doctrinam Christi, qui de diabolo triumphavit.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de causa consummativa idololatriæ.

QUÆSTIO XCV.

De superstitione divinatoria, in octo articulis divisa.

Postea considerandum est de superstitione divinatoria: & circa hoc quaeruntur 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 astræ.
- Sexto, de divinatione quæ fit per somnia.
- Septimo, de divinatione quæ fit per auguria, & alias huiusmodi observationes.
- Octavo, de divinatione quæ fit per sortem.

ARTICULUS I. 505

Utrum divinatio sit peccatum.

II. dist. xv. quæst. 1. art. 3. ad 4. & III. contr. cap. cliv. & II. 111. sect. 4. princ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod divinatio non sit peccatum. Divinatio enim ab aliquo divino nominatur. Sed ea quæ sunt divina, magis ad sanctitatem pertinent quam ad peccatum. Ergo videtur quod divinatio non sit peccatum.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. 1. de lib. arbit. (cap. 1. ante med.) Quis audeat dicere, disciplinam esse malum? & iterum: Nullo modo dixerim, aliquam intelligentiam malam esse posse. Sed aliquæ artes sunt divinatoriæ, ut patet per Philosophum in Lib. de memoria (cap. 1. parum à princ.) 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 præposcere futuros eventus; quod pertinet ad divinationem. Ergo divinatio non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Deut. xviii. 11. Non sit qui pythones consulat, neque divinos: & in Deut. xxvi. quæst. v. (cap. 11.) dicitur: Qui divinationes expesunt, sibi regula quintumini jaceant, secundum gradus penitentia deservit.

Respondeo dicendum, quod nomine divinationis intelligitur quedam prædictio futurorum. Futura autem dupliciter prænoosci possunt: uno quidem modo in suis causis, alio modo in seipsis. Causæ autem futurorum tripliciter se habent. Quædam enim producunt ex necessitate & semper suos effectus; & huiusmodi effectus futuri per certitudinem prænoosci: & præsumptari possunt ex consideratione causarum; sicut astrologi præsumunt eclipses futuras; Quædam vero causæ producunt suos effectus, non ex necessitate, & semper, sed ut in pluribus, raro tamen desunt: & per huiusmodi causas possunt prænoosci effectus futuri, non quidem per certitudinem, sed per quandam conjecturam: sicut astrologi per considerationem stellarum quedam prænosere, & præsumptari possunt de pluvii, & siccitatibus; & medicis de sanitate, vel morte. Quædam vero causæ sunt quæ si secundum se considerentur, se habent ad utrumlibet; quod præcipue videtur de potentia rationalibus, quæ se habent ad opposita, secundum Philosophum (Lib. IX. Metaph. text. 3. & 13.) & tales effectus, vel etiam si qui effectus ut in paucioribus casu accidunt ex naturalibus causis, per considerationem causarum prænoosci non possunt: quia eorum causæ non habent inclinationem determinatam ad huiusmodi effectus. Et ideo effectus huiusmodi prænoosci non possunt, nisi in seipsis considerentur. Homines autem in seipsis huiusmodi effectus considerare possunt, solum dum sunt præsentes, sicut cum homo videt Sacratorem currere, vel ambulare; sed considerare huiusmodi in seipsis, antequam fiant, est Dei proprium, qui solus in sua eternitate videt.

esse magis manifestum, ut hoc homo sibi ipsi, & aliis detestabilis reddatur; non autem oportet quod sit gravior; & secundum hoc peccatum quod est contra naturam, minus est peccatum quam idololatria. Sed, quia est manifestius, ponitur quasi convenientis poena peccati idololatriæ; ut scilicet sicut homo per idololatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriæ naturæ confusibilem perversitatem patiatur.

Ad quartum dicendum, quod hæresis Manicheorum etiam quantum ad genus peccati gravior est quam peccatum aliorum idololatriarum: quia magis derogans divini honoris, ponentes duos deos contrarios, & multa vana, & fabulosa de Deo fingentes. Secus autem est de aliis hæresibus, qui unum Deum confitentur, & eum solum colunt.

Ad quintum dicendum, quod observatio legis tempore gratiæ non est omnino æqualis idololatriæ secundum genus peccati, sed pene æqualis; quia utrumque est species peccati superfluitatis.

ARTICULUS IV. 504

Utrum causa idololatriæ fuerit ex parte hominis.

II. dist. xv. quæst. 1. art. 2. cor. & III. contr. cap. cxx. & pot. quæst. 111. art. 4. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod causa idololatriæ non fuerit ex parte hominis. 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 dicitur quod sit unus Deus, quod non sit mortuus cultus divinus exhibendus, neque rebus inanimatis. Similiter etiam nec idololatria habet causam in homine ex parte virtutis: quia non potest arbor bona malis fructibus fieri, ut dicitur Math. vii. 18. Neque etiam ex parte culpæ: quia, ut dicitur Sap. xiv. 27. infandorum idolorum cultura omni mali causa est, & initium, & 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 à Nembroth, qui (ut dicitur) coegit homines ignem adorare; vel à Nino, qui imaginem patris sui Bels adorari fecit: apud Græcos autem, ut Ilicorus refert (Lib. VIII. Etymol. cap. 23. aliquid, à princ. Prometheus primum simulacra hominum de luto finxit: Ju-

dæi vero dicitur, quod Ismael primus simulacrum de luto fecit: cessavit etiam in tertia ætate idololatria ex magna parte. Ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

3. Præterea. Augustinus dicit XXI. de civit. Dei (cap. vi. à medi.) Neque potuit primum, nisi illi (scilicet dæmonibus) dicerentur, disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invocetur nomine, vel cogatur: unde magice artes, earumque artifices existerent. Eadem autem ratio videtur esse de idololatria. Ergo idololatria causa non est ex parte hominum.

Sed contra est quod dicitur Sap. xiv. 14. Supervacuitas hominum hæc, scilicet idola, adinventi in orbis terrarum.

Respondeo dicendum, quod idololatria est duplex causa. Una quidem dispositiva: & hæc fuit ex parte hominum; & 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. 13. Acerbo lactu dolens pater cito sibi capiti suum fecit imaginem, & illum quæ tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tamquam deum colere cepit: & ibidem etiam subditur, quod homines ut afflicti, aut Regibus deservientes, incommunicabile nomen, scilicet Divinitatis, ligni, & lapidibus imponerunt. Secundo propter hoc quod homo naturaliter de representatione delectatur, ut Philosophus dicit in Poetica sua (cap. 11. in princ.) & ideo homines rudes à principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressive factas, Divinitatis cultum eis impenderunt: unde dicitur Sap. xiiii. 11. Si quis artifex sabet de siva lignum rectum fecerit, & per scientiam suam artis figuret illud, & assimilati imagini hominis, de substantia sua, & stitit, & nuptiis votum faciens inquirat. Tertio propter ignorantiam veri Dei cultus excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem, seu virtutem, Divinitatis cultum exhibuerunt: unde dicitur Sap. xiiii. 1. Neque operibus attendentes, agnovimus qui artifex esset: sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aërem, aut gyrum stellarum, aut nimbiam aquam, aut Solem, aut Lunam, rectores orbis terrarum, deos putaverunt.

Alia autem causa idololatriæ consummativa fuit ex parte dæmonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa, & aliqua que videbantur hominibus mirabilia, faciendo: unde & in Plal. xcvi. 3. dicitur: Omnes dii gentium dæmonia.

Ad primum ergo dicendum, quod causa dispositiva idololatriæ fuit ex parte hominis naturæ defectus vel per ignorantiam intel-

lectus, vel per inordinationem affectus, ut didicimus est (in cor. art.) & hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium, & finis omnis peccati: quia non est aliquid genus peccati quod interdum idololatria non producat, vel expresse inducendo per modum cause, vel occasionem præbendo per modum finis, vel per modum finis, in quantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum; sicut occisiones hominum, & mutilationes membrorum, & alia huiusmodi: & tamen aliqua peccata possunt idololatriam præcedere, quæ ad ipsam hominem disponunt.

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 virtutem, & doctrinam Christi, qui de diabolo triumphavit.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de causa consummativa idololatriæ.

QUÆSTIO XCV.

De superstitione divinatoria, in octo articulis divisæ.

Postea considerandum est de superstitione divinatoria: & circa hoc quaeruntur 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, & alias huiusmodi observationes.
- Octavo, de divinatione quæ fit per sortem.

ARTICULUS I. 505

Utrum divinatio sit peccatum.

II. dist. xv. quæst. 1. art. 3. ad 4. & III. contr. cap. cliv. & Ila. 111. lect. 4. princ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod divinatio non sit peccatum. Divinatio enim ab aliquo divino nominatur. Sed ea quæ sunt divina, magis ad sanctitatem pertinent quam ad peccatum. Ergo videtur quod divinatio non sit peccatum.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. 1. de lib. arbit. (cap. 1. ante med.) Quis audeat dicere, disciplinam esse malum? & iterum: Nullo modo discerni, aliquam intelligentiam malam esse posse. Sed aliquæ artes sunt divinatoriæ, ut patet per Philosophum in Lib. de memoria (cap. 1. parum à princ.) videtur etiam ipsa divinatio ad aliquam intelligentiam veritatis pertinere. Ergo videtur quod divinatio non sit peccatum.

3. Præterea. Naturalis inclinatio non est ad aliquid malum, quia natura non inclinatur nisi ad simile sibi. Sed ex naturali inclinatione homines sollicitantur præposcere futuros eventus; quod pertinet ad divinationem. Ergo divinatio non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Deut. xvi. 11. Non sit qui optinet consilios, neque divinos: & in Deut. xxvi. quæst. v. (cap. 11.) dicitur: Qui divinationes expesunt, sub regula quintumini jaceant, secundum gradus penitentia deservunt.

Respondeo dicendum, quod nomine divinationis intelligitur quedam prævaticio futurorum. Futura autem dupliciter prænovosci possunt: uno quidem modo in suis causis, alio modo in seipsis. Causæ autem futurorum tripliciter se habent. Quædam enim producunt ex necessitate & semper suos effectus; & huiusmodi effectus futuri per certitudinem prænovosci: & prævaticari possunt ex consideratione causarum; sicut astrologi prævaticant eclipses futuras; Quædam vero causæ producunt suos effectus, non ex necessitate, & semper, sed ut in pluribus, raro tamen desunt: & per huiusmodi causas possunt prænovosci effectus futuri, non quidem per certitudinem, sed per quandam conjecturam: sicut astrologi per considerationem stellarum quedam prænovocere, & prævaticari possunt de pluvia, & siccitatibus; & medicis de sanitate, vel morte. Quædam vero causæ sunt quæ si secundum se considerentur, se habent ad utrumlibet; quod præcipue videtur de potentia rationalibus, quæ se habent ad opposita, secundum Philosophum (Lib. IX. Metaph. text. 3. & 13.) & tales effectus, vel etiam si qui effectus ut in paucioribus casu accidunt ex naturalibus causis, per considerationem causarum prænovosci non possunt: quia eorum causæ non habent inclinationem determinatam ad huiusmodi effectus. Et ideo effectus huiusmodi prænovosci non possunt, nisi in seipsis considerentur. Homines autem in seipsis huiusmodi effectus considerare possunt, solum dum sunt præsentes, sicut cum homo videt Sacratorem currere, vel ambulare; sed considerare huiusmodi in seipsis, antequam fiant, est Dei proprium, qui solus in sua eternitate videt.

autem secundum rationem contingentie, 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 caelestium corporum. Primo quidem omnes effectus per accidens contingentes sive in rebus humanis, sive in rebus naturalibus quia, ut probatur in VI. Metaph. (text. 4. 5. & 6.) ens per accidens non habet causam, & præcipue naturalem, cuiusmodi est virtus caelestium corporum: quia quod per accidens fit, neque est ens proprie, neque unum; sicut quod lapide cadente fiat terramotus, vel quod homine fodiente sepulchrum, invenitur thesaurus: hæc enim, & huiusmodi non sunt simpliciter unum, sed simpliciter multa. Operatio autem naturæ semper terminatur ad aliquid unum, sicut & procedit ab uno principio, quod est forma rei naturalis. Secundo autem subtrahuntur causalitati caelestium corporum actus liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis, & rationis. Intellectus enim, sive ratio non est corpus, nec actus organi corporalis; & per consequens nec voluntas, quæ est in ratione, ut patet per Philosophum in III. de Anima (text. 42.) Nullum autem corpus potest imprimere in rem incorpoream. Unde impossibile est quod corpora caelestia directe imprimant in intellectum, & voluntatem: hoc enim esset ponere intellectum non differre a sensu: quod Aristoteles in Lib. II. de Anima (text. 150. & 151.) imponit his qui dicebant, quod *ratio voluntatis est in hominibus, qualem in diebus inducit pater vicinum, & diciturque*, scilicet Sol, vel cælum. Unde corpora caelestia non possunt esse per se causa operationum liberi arbitrii; possunt tamen ad hoc dispositive inclinare, in quantum imprimunt in corpus humanum, & per consequens in vires sensitivas, quæ sunt actus corporaliū organorum, quæ inclinant ad humanos actus. Quia tamen vires sensitive obediunt rationi, ut patet per Philosophum in III. de Anima (text. 42. & 47.) & I. Ethic. (cap. ult. à med.) nulla necessitas ex hoc libero arbitrio imponitur; sed contra inclinationem caelestium 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; procedit hoc ex falsa, & vana opinione: & sic operatio demonis se immiscet: unde erit divinarium superstitiosa, & illicita. Si vero aliquis utatur consideratione astrorum ad præcognoscendum futura quæ ex caelestibus causantur corporibus, puta siccitates, & pluvias, & alia

huiusmodi, non erit illicita divinatio, nec superstitiosa.

Et secundum hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod astrologi ex consideratione astrorum frequenter vera prænantiant, contingit dupliciter. Uno quidem modo quia plures hominum passionibus corporales sequuntur; & ideo actus eorum disponuntur ut in pluribus secundum inclinationem caelestium corporum: pauci autem sunt, id est soli sapientes, qui ratione huiusmodi inclinationes moderentur: & ideo astrologi in multis vera prænantiant, & præcipue in communibus eventibus, qui dependent ex multitudine. Alio modo propter demones se immiscetes. Unde Augustinus in II. super Gen. ad litt. (cap. xviii. ad fin.) dicit: *Fatum est, quando à Mathematicis vera dicuntur, influentia quodam occulissimo dicit, quem reserantur humanæ mentes patiuntur; quod tunc ad decipiendos homines fit spiritum immundorum, & scelerum operatio, qui quoddam vera de temporalibus rebus misse permittuntur. Unde concludit: Quapropter bono Christiano, sicut Mathematici dicit, sicut quilibet impiè divinatium, & maxime dicentes vera, cavendi sunt; ne consensio demonum animam deceptam patio quodam societatis invitant.*

Et per hoc patet responsio ad tertium.

#### ARTICULUS VI. 510

Utrum divinatio que fit per somnia, sit illicita.

III. cont. cap. cliv. & epist. xxv. cap. 111.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod divinatio que fit per somnia, non sit illicita. Uti enim instructio divina non est illicita. Sed in somniis homines instruuntur à Deo: dicitur enim Job xxxi. 15. *Per somnium in visione nocturna, quando irruo super super homines, & dormiunt in lectulo, tunc aperit, scilicet Deus, aures vicinorum, & erudit eos in secretis disciplinae.* Ergo ut divinatione que fit per somnia, non est illicitum.

2. Præterea. Illi qui interpretantur somnia, proprie utuntur divinatione somniorum. Sed sancti viri leguntur somnia interpretari; sicut Joseph est interpretatus somnia pharaonis, & magistri pistorum, ut legitur Genes. xl. & Daniel interpretatus est somnium Regis Babylonis, ut habetur Dan. i. & iv. Ergo divinatio somniorum non est illicita.

3. Præterea. Illud quod communiter homines experiuntur, irrationabile est negare. Sed omnes experiuntur somnia habere aliquam

fig-

significationem futurorum. Ergo vanum est negare somnia habere vim divinationis. Ergo licitum est eis intendere.

Sed contra est quod dicitur Deut. xviii. 10. *Non inveniaris in te qui obsecret somnia.*

Respondetur dicendum, quod, sicut dictum est (art. 2. & 6. huj. quæst.) divinatio que immititur falsæ opinioni, est superstitiosa, & illicita. Ideo considerari oportet, quid sit verum circa præcognitionem futurorum de somniis. Sunt autem somnia futurorum eventuum quandoque quidem causa; puta cum mens aliquis sollicita ex his quæ videt in somniis, inducitur ad aliquid faciendum, vel vitandum: quandoque vero somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, in quantum reducuntur ad aliquam causam communem somniis, & futuris eventibus; & secundum hoc plurimæ præcognitiones futurorum in somniis sunt. Est ergo considerandum, quæ sit causa somniorum, & an possit esse causa futurorum eventuum, vel ea possit cognoscere.

Sciendum est ergo, quod somniorum causa quandoque quidem est interior, quandoque autem exterior. Interior autem somniorum causa est duplex. Una quidem animalis, in quantum scilicet ea occurrunt hominis phantasia in dormiendo circa quæ ejus cogitatio, & affectio fuit immorata in vigilando: & talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum: unde huiusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus; & 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, occurrunt insomnia, quod fit in aqua, vel nive: & propter hoc medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones.

Causa autem somniorum exterior similiter est duplex, scilicet corporalis, & spiritualis. Corporalis quidem, in quantum imaginatio dormientis immutatur vel ab aere continentis, vel ex impressione caelestis corporis; ut sic dormienti aliqua phantasia apparet conformes caelestium dispositioni. Spiritualis autem causa est quandoque quidem à Deo, qui minister Angelorum aliqua hominibus revelat in somniis, secundum illud Num. xxi. 6. *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* Quandoque vero operatione demonum aliqua phantasia dormientibus apparet, ex quibus quandoque aliqua futura revelant 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 potest se virtus talis causa extendere; non erit illicita divinatio. Si autem huiusmodi divinatio causetur ex revelatione demonum, cum quibus pacta habentur expressa, quia ad hoc invocantur, vel tacita, quia huiusmodi divinatio extenditur ad quod se non potest extendere; erit divinatio illicita, & superstitiosa.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

#### ARTICULUS VII. 511

Utrum divinatio que fit per auguria, & omina, & alia huiusmodi observationes exteriorum rerum, sit illicita.

III. cont. cap. cliv. & epist. xxv. cap. 111. & v. & II. 11. lect. 2. princ.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod divinatio que fit per auguria, & omina, & alia huiusmodi observationes exteriorum rerum, non sit illicita. Si enim sunt illicite, sancti viri ea non uterentur. Sed de Joseph legitur quod augurium intendebat: legitur enim Gen. xli. quod dispensator Joseph dixit: *Scipius quem furati estis, ipse est in quo bibit dominus meus, & in quo augurari solet: & ipse postea dixit augurium: An ignoratis quod non sit similis mihi in augurandi scientia? Ergo ut tali divinatione non est illicitum.*

2. Præterea. Aves aliqua circa futuros eventus temporum naturaliter cognoscunt, secundum illud Hierem. vii. 7. *Mivus in celo cognovit tempus suum; turtur, & hirundo, & cicogna cognoverunt tempus adventus sui.* Sed naturalis cognitio est infallibilis, & à Deo. Ergo uti cognitione avium ad præcognoscendum futura, quod est augurari, non videtur esse illicitum.

3. Præterea. Gedeon in numero Sanctorum ponitur, ut patet ad Heb. xi. Sed Gedeon usus fuit omnia, ex hoc quod audivit recitationem, & interpretationem cuiusdam somni, ut Judic. vii. dicitur: similiter Eliezer servus Abrahamæ, ut legitur Genes. xxii. Ergo videtur quod talis divinatio non sit illicita.

Sed contra est quod dicitur Deut. xviii. 10. *Non inveniaris in te qui obsecret auguria.*

Respondetur dicendum, quod motus, vel garrulus avium, vel quæcumque dispositiones in huiusmodi rebus considerate 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, in quantum

secum migrarent, forte eo tempore centurio quidam exclamaret: Signifer, statue signum, hic optime manebimus: quam vocem audientem pro domine acciperent, transfundens evulsionem omittentes. Si autem considerentur aliqua dispositiones figurarum in aliquibus corporibus vitali occurrentibus, citè alia divinationis species: nam ex lineamentis manus consideratis divinatio sumpta, *chironomantia* vocatur, quasi divinatio manus (*Chiron* enim græce dicitur manus) divinatio vero ex quibusdam signis in spatula alicuius animalis apparatus, *spatulanantia* vocatur.

Ad secundum autem divinationis genus, quod est sine expressa demonum invocatione, pertinet divinatio quæ fit ex consideratione eorum quæ eveniunt ex quibusdam quæ ab hominibus scribitur aut aliquid occultum inquirendum, sive per protractionem punctorum, quod pertinet ad artem *geomantia*; sive per considerationem figurarum, quæ proveniunt ex plumbo liquefacto in aqua projecto; sive ex quibusdam schematicis scriptis, vel non scriptis in occulto repositis, dum consideratur quæ quis accipiat; vel etiam ex festuæ inæqualibus nepositis, quæ majorem, vel minorem recipiat; vel taxillorum projectio, quæ, quæ plura puncta projecta; vel etiam cum consideratur, quod apertenti librum occurrat: quæ omnia *fortium* nomen habent.

Sic ergo patet, triplex esse divinationis genus: quorum primum est per manifestam demonum invocationem; quod pertinet ad *neromantiam*; 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 (in corp. art.).

Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus predictis est eadem generalis ratio peccandi, sed non eadem specialis: multo enim gravius est demones invocare, quam aliqua facere quibus dignum sit ut se demones ingerant.

Ad secundum dicendum, quod cognitio futurorum, vel occultorum est ultimus finis, ex quo sumitur generalis ratio divinationis. Distinguantur autem diversæ species secundum propria objecta, sive materias, prout scilicet in diversis rebus occultorum cognitio consideratur.

Ad tertium dicendum, quod res quas divinant attendunt, considerantur ab eis non sicut signa quibus exprimentur quod jam sciunt, sicut accidit (a) in detractone; sed sicut principia cognoscendi. Manifestum est autem quod

(a) Ita cod. Alcan. alique. Editi posunt demonstratione.

diversitas principiorum diversificat speciem, etiam in scientiis demonstrativis.

ARTICULUS IV. 508

Utrum divinatio quæ fit per invocationem demonum, sit illicita.

Inf. quæst. xcv. art. 1. corp. & III. con. cap. cliv.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod divinatio quæ fit per invocationes demonum, non sit illicita. Christus enim nihil illicitum commisit, secundum illud I. Petr. 11. 22. *Qui peccatum non fecit*. Sed Dominus à dæmone interrogavit, *Quid tibi nomen est?* qui respondit, *Ego, multi enim sumus*, ut habetur Mar. v. 9. Ergo videtur quod licet à demonibus aliquid occultum interrogare.

2. Præterea. Sanctorum animæ non favent illicitè interrogantibus. Sed Saul interroganti de eventu futuri belli à muliere habente spiritum pythois apparuit Samuel, & ei futurum eventum prædixit, ut legitur I. Regum xxv. Ergo divinatio quæ fit per interrogationem à demonibus, non est illicita.

3. Præterea. Licetum esse videtur veritatem ab aliquo scire inquirere, quam utile est scire. Sed quandoque utile est scire aliqua occulta, quæ per demones scribi possunt; sicut apparet in inventione furtorum. Ergo divinatio quæ fit per invocationem demonum, non est illicita.

Sed contra est quod dicitur Deut. xviii. 10. *Non inveniantur in te qui aribus sciscitentur, neque pythones consulat.*

Respondeo dicendum, quod omnis divinatio quæ fit per invocationes demonum, est illicita, duplici ratione. Quarum prima sumitur ex parte principii divinationis, quod scilicet est pactum expresse cum dæmone initum per ipsam dæmonis invocationem: & hoc est omnino illicitum: unde contra quosdam dicitur Hai. xviii. 15. *Dixisti: Percussio facta cum morte, & cum inferno fecimus pactum: & adhuc gravius esset, si sacrificium, vel reverentia dæmoni invocato exhiberetur.*

Secunda vero ratio sumitur ex parte futuri eventus. Dæmon enim, qui intendit perditionem hominum, ex huiusmodi suis responsis, etiam aliquando vera dicat, intendit homines assuefacere ad hoc quod ei creditur; & sic intendit perducere in aliquid quod sit saluti humanæ nocivum. Unde Athanasius exponens illud quod habetur Lucæ 11. *Incepit illam, dicens, Obmutescite, dicit* (hab. implic.

plie, orat. 7. cont. Arrian. aliquant. à princ. & in Cat. aur. D. Th.) *Quatinus vera sacerdos dæmon, conspiciat tamen Chelibus sua formam, ne solum cum veritate etiam suam indignitatem promittet; ut non etiam assuefaciat, ut creemus de talibus, est vera loqui videtur. Nefas enim est ut, cum adhi nobis Scriptura divina, à diabolo infirmamur.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Beda dicit Lucæ viii. (sup. illud, *Quod tibi nomen est?* Lib. III. comment. cap. viii.) *Non videtur inscius Dominus inquiri; sed ut confessus posse, quam tolerabat, virtus curantis gratior curaverit. Aliud autem est inquirere aliquid à dæmone sponte occurrente; quod quandoque licet propter utilitatem aliorum, maxime quando divina virtute potest compelli ad vera dicenda: & aliud est dæmone invocare ad cognitionem occultorum acquirendam ab ipso.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ad Simplicianum (Lib. II. quæst. 111. ante med.) *non est absurdum credere, aliqua dispensatione permittitur fuisse ut non dominante arte magica, vel potentia, sed dispensatione: occulta, quæ pythoisem, & Saulum latebat, se ostenderet spiritus iusti aspectibus Regis, divina cum sententia percussurus.*

Vel non vere spiritus Samuelis à reque sua excitatus est, sed aliquid phantasma; vel illuso imaginaria diaboli machinationibus facta, quam Scriptura Samuelis appellat; sicut solent imagines rerum suarum nominibus appellari.

Ad tertium dicendum, quod nulla utilitas temporalis potest comparari detrimento spiritali salutis, quod imminet ex inquisitione occultorum per dæmonum invocationem.

ARTICULUS V. 509

Utrum divinatio quæ fit per astra, sit illicita.

I. dist. xv. quæst. 1. art. 3. ad 4. & III. con. cap. cliv. & Gal. 19. lict. 4.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod divinatio quæ fit per astra, non sit illicita. Licetum est enim ex consideratione causarum prænantiarum effectus; sicut medicus ex dispositione ægritudinis prænantiarum mortem. Sed corpora cælestia sunt causa eorum quæ fiunt in hoc mundo, ut etiam Dionysius dicit IV. cap. de div. Nomin. (pat. 1. lect. 2. & 3.) Ergo divinatio quæ fit per astra, non est illicita.

2. Præterea. Scientia humana ex experi-

mentis originem sumit, ut patet per Philosophum in I. Meteor. (cap. 1. non longe à princ.) Sed per multa experimenta aliqui compererunt, ex consideratione siderum aliqua futura posse prænotari. Ergo non videtur esse illicitum tali divinatione uti.

3. Præterea. Divinatio dicitur esse illicita, inquantum hincit pacto cum demonibus 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 dicit Augustinus in IV. Confess. (cap. 111. in princ.) *Libri planetariorum, quos Mathematicos vocant, consilere non desistebam, quod quasi nullum eis esset sacrificium, & nulla preces ad aliquem spiritum, ab divinationem dirigerent: quod tamen christians, & vera pietas repellit, & damnat.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. & 11. hu. quæst.) divinationi, quæ ex opinione fallæ, vel vana procedit, ingerit se operatio demonis, ut hominum animos impelleret vanitati, aut falsitati. Vana autem, aut falsæ opinio utitur, si quis ex consideratione siderum futura velite præcognoscere, quæ per ea præcognosci non possunt. Est ergo considerandum, quid per cælestium corporum inspectionem de futuris possit præcognosci. Et de his quidem quæ ex necessitate eveniunt, manifestum est quod per considerationem stellarum possunt præcognosci; sicut astrologi prænantiarum eclipses futuras.

Circa præcognitionem vero futurorum eventuum ex consideratione stellarum, diversi diversi dixerunt. Fuerunt enim qui dicebant, quod stelle potius significant quam faciant ea quæ ex earum consideratione prænantiantur. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Omne enim corporale signum vel est effectus ejus, cujus est signum (sicut fumus significat ignem, à quo causatur) vel procedit ab eadem causa; & sic dum designat causam, per consequens significat effectum; sicut Iris quandoque significat serenitatem, inquantum causa ejus est causa serenitatis. Non potest autem dici, quod dispositiones cælestium corporum, & 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 à divina providentia motus, & situs cælestium corporum: & alia ratione eventus continguntur futurorum: quia illa disponuntur secundum rationem necessitatis, ut semper, & eodem modo proveniant; hæc

dei ea que futura sunt, quasi presentia, ut in I. habitum est (quest. xiv. art. 13. & quest. lvi. art. 3. & quest. lxxxvi. art. 4.) Unde dicitur Isa. xl. 11. 23. *Annuntiate que ventura sunt in futurum* & *sciemus quia dicitur vobis*. Si quis ergo huiusmodi futura pronuntiare, aut pronosticare quocumque modo presumpserit, nisi Deo revelante, manifeste usurpat sibi quod Dei est: & ex hoc aliqui divini dicuntur. Unde dicit Isidorus in Lib. VIII. Etymolog. (cap. ix. ch. med. & hab. cap. ligitur, xxxv. quast. 19.) *Divini dicitur, quod Deo pleni: Divinitate enim se pleni simulant, & astituta quadam fraudulencia, hominibus futura con- fessantur.*

Divinatio ergo non dicitur, si quis pronuntiet ea que ex necessitate eveniunt, vel ut in pluribus; que humana ratione pronostici possunt: neque etiam, si quis futura alia contingentia, Deo revelante, cognoscatur: tunc enim non ipse divinat, id est quod divinum est, facit: sed magis quod divinum est suscipit. Tunc autem solum dicitur divinare, quando sibi indebito modo usurpat pronuntiationem futurorum eventuum. Hoc autem consistat esse peccatum. Unde divinatio semper est peccatum. Et propter hoc Hieronymus dicit super Micham (a med. comment. in cap. 11.) *quod divinatio semper in malum partem accipitur.*

Ad primum ergo dicendum, quod divinatio non abicitur ab ordinata participatione altissimi divini, sed ab indebita usurpatione, ut dictum est. (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod artes quedam sunt ad pronosticandum futuros eventus qui ex necessitate, vel frequenter proveniunt, que ad divinacionem non pertinent. Sed ad alios futuros eventus cognoscendos non sunt aliquae verae artes, seu disciplinae, sed fallaces, & vanae, ex deceptione demonum introducuntur, ut dicit Augustinus in XXI. de civit. Dei (cap. vi. & vii.)

Ad tertium dicendum, quod homo habet naturalem inclinationem ad cognoscendum futura secundum modum humanum, non autem secundum indebitum divinacionis modum.

ARTICULUS II.

Utrum divinatio sit species superstitionis

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod divinatio non sit species superstitionis. Item enim non potest esse species divertorum generum. Sed divinatio videtur esse species

curiositatis, ut Augustinus dicit in Lib. de vera religione (cap. xxxviii.) Ergo videtur quod non sit species superstitionis.

2. Præterea. Sicut religio est cultus debitus, ita superstitio cuius indebitus. Sed divinatio non videtur ad aliquem cultum indebitum pertinere. Ergo divinatio non pertinet ad superstitionem.

3. Præterea. Superstitio religioni opponitur. Sed in vera religione non invenitur aliquid divinacioni per contrarium respondens. Ergo divinatio non est species superstitionis.

Sed contra est quod Origenes dicit (a) in Periarchon: (ubi non occurrit, sed hab. expref. hom. xv. in Num. a med.) *Est quedam operatio demonum in ministerio profetiarum, qua artibus quibusdam ab his qui se demumum mancipaverunt, non per futo, nunc per auguria, nunc ex contemplatione umbrarum comprehendi videtur. Hac autem omnia operatione demumum genit non dubit.* Sed, ut Augustinus dicit in II. de doct. clauit. (cap. xviii. a med.) *quicquid procedit ex ficitate demumum, & hominum, superstitiosum est.* Ergo divinatio est species superstitionis.

Respondendo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. quast. xcii. & xciv.) superstitio importat indebitum cultum Divinitatis. Ad cultum autem Dei pertinet aliquid duplitcher: uno modo, cum aliquis Deo odicitur, vel sacrificium, vel oblatio, vel aliquid huiusmodi; alio modo, cum aliquid divinum assumitur, sicut supra dictum est de juramento (quest. lxxxix. in prefat. & art. 5. ad 2.) Et ideo ad superstitionem pertinet, non solum cum sacrificium demumum offertur per idololatriam, sed etiam cum aliquis assumit auxilium demumum ad aliquid faciendum, vel cognoscendum. Omnis autem divinatio ex operatione demumum provenit, vel quia expresse demones invocantur ad futura manifestanda, vel quia demones ingerunt se vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implent vanitate: de qua vanitate dicitur in Pf. xxxix. 5. *Non respicit in vanitate, & insanas falsas.* Vana autem inquisitio futurorum est, quando aliquis futurum pronosticetentat, unde pronostici non potest.

Manifestum est ergo quod divinatio species superstitionis est.

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.

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi divinatio pertinet ad quod demumum,

In quantum aliquis utitur quodam pacto tacito, vel expresse cum demumibus.

Ad tertium dicendum, quod in nova lege mens hominis attingit ad temporalium sollicitudine. Et ideo non est in nova lege aliquid institutum ad præcognitionem futurorum eventuum de temporalibus rebus. In veteri autem lege, que promittebat terrena, erant consultationes de futuris ad religionem pertinentibus. Unde dicitur Isa. vi. 11. 19. *Et cum dixerint ad vos: Quæsit a pythonibus, & a divinis, qui strident in incantationibus suis, subdit quali responsonem? Numquid non populus Dei suo requirit visionem pro viciis, & moribus? Fecerunt tamen in novo testamento etiam aliqui prophetia spiritum habentes, qui multa de futuris eventibus prædixerunt.*

ARTICULUS III.

Utrum sit decernitur plures divinacionis species

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit determinare plures divinacionis species. Ubi enim est una ratio peccandi, non videntur plures esse peccati species. Sed in omni divinacione est una ratio peccandi, quia scilicet utitur aliquis pacto demumum ad cognoscendum futura. Ergo divinacionis non sunt plures species.

2. Præterea. Actus humanus speciem sortitur ex fine, ut supra habitum est (1. 2. quast. 13. art. 3. & quest. xviii. art. 6.) Sed omnis divinatio ordinatur ad unum finem, scilicet ad pronuntiationem futurorum. Ergo omnis divinatio est unius speciei.

Præterea. Signa non diversificant speciem peccati: si enim aliquis detrahit verbis, vel scripto, vel num, est eadem species peccati. Sed divinaciones non videntur differre nisi secundum diversa signa, ex quibus accipitur præcognitio futurorum. Ergo non sunt diversæ divinacionis species.

Sed contra est quod Isidorus in Lib. VIII. Etymol. (cap. ix.) enumerat diversas species divinacionis.

Respondendo dicendum, quod, sicut dictum est (art. pæc.) omnis divinatio utitur ad præcognitionem futuri eventus aliquo demumum consilio, vel auxilio: quod quidem vel expresse imploatur, vel præter intentionem hominis se occulte demumum ingerit ad pronuntianandum futura, quædam que hominibus sunt ignota, et autem cognita per modos de quibus S. Th. Op. Tert. III.

bus in primo dictum est (quest. lvi. art. 3.) Demones autem expresse invocati, solent futura pronuntiare multipliciter. Quandoque quidem prestigiosis quibusdam apparitionibus se aspectu, & auditu hominum ingentes ad pronuntianandum futura: & hæc species vocatur prestigium: ex eo quod oculi hominum perstringuntur. Quandoque autem per fonniam: & hæc vocatur divinatio fonniorum. Quandoque vero per mortuorum aliquorum apparitionem, vel locutionem: & hæc species vocatur necromantia: quia, ut dicit Isidorus Lib. VIII. Etymol. (cap. ix. ante med.) *necron* græce mortuum, manente vero divinatio nuncupatur: quia quibusdam præsentationibus, adhibito sanguine, videntur resuscitati mortui divinare, & ad interrogata respondere. Quandoque vero futura pronuntiat per homines vivos, sicut in atrepticis patet: & hæc est divinatio per pythones: & ut Isidorus dicit (loc. citat.) pythones à Pythia dicitur sunt dicti, qui dicebantur esse auctor divinationis. Quandoque vero futura pronuntiat per aliquas figuras, vel signa, que in rebus inanimatis apparent: que quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, puta in ligno, vel ferro, vel lapide polito, vocatur gemantia; si autem in aqua, hydro-mantia; si autem in aere, aeromantia; si autem in igne, pyromantia; si autem in vicibus animalium immolatorum in aris demumum, vocatur aruspitium.

Divinatio autem que fit absque expressa demumum invocatione, in duo genera dividitur. Quorum primum est, quando ad pronoscendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum. Et si quidem aliquis conetur futura pronosticare ex consideratione situs, & motus siderum, hoc pertinet ad astrologos, qui & gemantiaci dicuntur, propter naturalium considerationes dierum. Si vero per motus, vel voces avium, seu quorumcumque animalium, siue per sternutationes hominum, vel membrorum saltus, hoc pertinet generaliter ad augurium; quod dicitur à gauris avium, sicut aruspitium ab inspectione avium: quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos: in avibus enim huiusmodi præcipue considerari solent. Si vero huiusmodi consideratio fiat circa verba hominum absque intentione dicta, que quis retorquet ad futurum, quod vult pronosticare, hoc vocatur omen: & sicut Valerius Maximus dicit (Lib. I. cap. v. in princ.) *omnium observatio aliquo (a) contactu religionis innoxia est; quoniam non fortuito motu, sed divina providentia confabulatur utrum ad alium*

(a) Ita cum Nicolaus editi recensisset. Antiqui cum eod. Alcan. aliisque contractu religioni.

tum sunt effectus aliquid causatum, quæ etiam sunt causantes, vel præcognoscens futurorum eventus. Causa autem operationum beatorum animalium est instinctus quidam, quo moventur motu naturali: non enim habent dominium sui actus.

Hic autem instinctus potest ex duplici causa procedere. Uno quidem modo ex causa corporali. Cum enim bruta animalia non habeant nisi animam sensitivam, cujus omnes potentie sunt actus corporum organorum, subjacet eorum anima dispositioni continentium corporum, & primordiales celestium. Et ideo nihil prohibet aliquas eorum operationes esse futurorum signa, in quantum conformantur dispositionibus corporum celestium, & aeris continentis, ex quibusveniunt aliqui futuri eventus. In hoc tamen duo considerari oportet. Primum quidem, ut operationes hujusmodi non extendantur nisi ad præcognoscenda futura que causantur per motus celestium corporum, ut supra dictum est (art. 5. & 6. præ.) Secundo, ut non extendantur nisi ad ea que æqualiter possunt ad hujusmodi animalia pertinere: consequuntur enim per electa corpora cognitionem quandam naturalem, & instinctum ad ea que eorum vite sunt necessaria: sicut sunt immutationes quæ sunt per pluvias, & ventos, & alia hujusmodi.

Alio modo instinctus hujusmodi causantur ex causa spiritali; scilicet vel ex Deo, ut patet in columba super Christum descendente, & in corvo qui pavit Heliã, & in cete qui absorbit, & eiecit Jonã; vel etiam ex demonibus, qui utuntur hujusmodi operationibus beatorum animalium ad inspicandos animos hominum variis opinionibus. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis hujusmodi, præterquam de omnibus: quia verba humana, que accipiuntur pro omine, non subduntur dispositioni stellarum; disponuntur tamen secundum divinam providentiam; & quandoque secundum demonum operationem.

Sic ergo dicendum, quod omnis hujusmodi divinatio, si extendatur ultra illud ad quod potest pertinere secundum ordinem naturæ, vel divinæ providentiæ, est superstitiosa, & illicita.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Joseph dixit, non esse aliquem sibi similem in scientia augurandi, secundum Augustinum, ioco dixit, non serio, referens forte hoc ad illud quod vulgus de eo opinabatur: & sic etiam dispensator ejus locutus est.

Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas loquitur de cognitione avium respectu

eorum quæ ad eas pertinent: & ad hæc præcognoscenda, considerare eorum voces, & motus non est illicitum; puta si quis ex hoc quod cornicula frequenter crocitat, prædicat pluviam cito esse futuram.

Ad tertium dicendum, quod Gedeon observavit recitationem, & expositionem somnii, accipiens ea pro omine, quasi ordinata ad sui instructionem ad divina providentia: & similiter Eliezer attendit verba puellæ, oratione præmissa ad Deum.

## ARTICULUS VIII. 512

Utrum divinatio sortium sit illicita.

III. cont. cap. CLV. & opusc. xxv. cap. IV. & v. & Ept. 1. l. 4. & 5. fin.

**A**D octavum sic proceditur. Videtur quod divinatio sortium non sit illicita. Quia super illud Psalm. xxx. *In manibus tuis sortea mea*, dicit Glossa Augustini (ord.) „Sortea non est aliquid mali, sed res in humana duratione divinam indicans voluntatem.“

2. Præterea. Ea quæ à Sanctis in Scripturis observata leguntur, non videntur esse illicita. Sed sancti viri tam in veteri, quam in novo Testamento invenitur sortibus usi esse: legitur enim Jos. vii. quod Josue ex præcepto Domini, iudicio sortium punivit Acham, qui de anathemate furripuerat: Saul etiam sorte deprehendit, filium suum Jonatham mel comedisse, ut habetur I. Regum xiv. Jonas etiam à facie Domini fugiens, sorte deprehensus est, & in mare dejectus, ut legitur Jonæ i. Zacharias etiam sorte exiit ut incensum poneret, ut legitur Luc. i. Mathias etiam est sorte ab Apostolis ad Apostolatam electus, ut legitur Act. i. Ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

3. Præterea. Pugna pugilum, quæ *monachia* dicitur (id est singularis concentratio) & iudicia ignis, & aquæ, quæ dicuntur *vulgaria*, videntur ad sortes pertinere: quia per hujusmodi aliqua exquiruntur occulti. Sed hujusmodi non videntur esse illicita: quia & David cum Philisthæo singulari inisse certamen legitur, ut habetur I. Reg. xvii. Ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

Sed contra est quod in Decret. xxv. i. quæst. vi. (cap. vii.) dicitur: *Sortes, quibus causa*

Ref-

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 3. huj. quæst.) sortes proprie dicuntur cum aliquid sit, ut ejus eventus considerato aliquid occultum innoscatur. Et quidem si quaratur iudicio sortium quid cum sit exhibendum, sive illud sit res possessa, sive sit honor, sive dignitas, seu pæna, aut actio aliqua, vocatur *sorti divinatoria*: si autem inquiritur quid agere oporteat, vocatur *sorti consultiva*: si vero quaratur quid sit futurum, vocatur *sorti divinatoria*. Actus autem hominum, qui requiruntur ad sortes, non subduntur dispositioni stellarum, nec etiam eventus ipsorum. Unde si quis ea intentione sortibus utatur, quasi hujusmodi actus humani qui requiruntur ad sortes, secundum dispositionem stellarum spiritantur effectum, vana, & falsa est opinio, & per consequens non caretur demonum ingitio: ex quo talis divinatio erit superstitiosa, & illicita.

Hac autem causa remota, necesse est quod fortialium actuum expectetur eventus vel ex fortuna, vel ex aliqua spiritali causa dirigente. Et si quidem ex fortuna, quod locum habere potest solum in divinatoria sorte, non videtur habere nisi forte vitium vanitatis: sicut si aliqui non valentes aliquid concorditer dividere, velint sortibus ad divisionem uti, quasi fortunæ exponentes quam quis partem accipiat.

Si vero ex spiritali causa expectetur sortium iudicium, quandoque quidem expectatur ex demonibus; sicut legitur Ezech. xxi. 2. quod Rex Babylonis stetit in bivio, in capite Ægypti, divinationem querens, commissis sagittis, interrogavit idola, & extra consuluit: & tales sortes sunt illicitæ, & secundum Canones prohibentur. Quandoque vero expectatur à Deo, secundum illud Proverb. xvi. 33. *Sortea mittuntur in sinum, sed à Domino temperantur*: & talis fors secundum se non est mala, ut Augustinus dicit (loco citato in arg. 1.)

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 (cap. 1. sup. illud, *Radum* autem): *Qui sorte eligitur, humano iudicio non comprehenditur*. Secundo, si quis etiam in necessitate absque reverentia Dei sortibus utatur. Unde super Actus Apostolorum dicit Beda (in fin. comment. cap. 1.) *Sed si quæ necessitate aliqua compulsi, Deum præstant sortibus exemplo Apostolorum esse consulendum, videtur hoc ipso Apostolo non si collecto fratribus cætu, & prelibis ad Deum fuisse esse*. Tertio, si divina oracula ad terrena negotia convertantur. Unde Augustinus dicit ad inquisitiones Januarii (epist. lv. al. cxix. cap. xx. circ. med.)

*Qui de paginis evangelicis sortes legunt, est optandum sit ut id potius faciant quam ad demonia consulenda concurrant; tamen etiam ista mihi displicet confutendo, ad negotia secularia, & ad vita hujus vanitates divina oracula velle convertere. Quarto, si in electionibus ecclesiasticis, que Spiritus Sancti inspiratione fieri debent, aliqui sortibus utantur. Unde, sicut Beda dicit super Act. Apostol. (loc. sup. cit.) *Mathias ante Pentecosten ordinatus sorte quaritur, 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, que ad terrena disponenda ordinantur; in quarum electione plerumque homines sortibus utuntur, sicut & in temporalium rerum divisione.*

Si vero necessitas imminet, licitum est cum debita reverentia sortibus divinum iudicium implorare. Unde Augustinus dicit in epist. ad Honor. (que est ccxxvii. al. clxxx. vers. fin.) *Si inter Dei ministros sit discipulus, qui eorum persecutionis tempore maneat, ne fugat omnia, & qui vitam fugiant, ne morte omnium desiderat Ecclesia; si hoc discipulus aliter non potuerit terminari, quantum tibi videret, qui maneat, & qui fugiant, sorte legendi sunt*. Et in l. de doct. christ. (cap. xxviii.) dicit: *Si tibi abundaret aliquid quod oporteret dari tibi qui non haberet, nec deobis dari posses, si tibi occurrerent duo, quorum neuter alium vel indigeret, vel regere aliqua necessitudine superaret; nihil justius faceret quam ut sorte eligeret, cui dandum esset quod dari utrique non posset*.

Et per hoc patet responsio ad primum, & secundum.

Ad tertium dicendum, quod iudicium ferri candidis, vel aquæ ferventis ordinatur quidem ad aliquos peccati occulti inquisitionem per aliquid quod ab homine fit; & in hoc convenit cum sortibus: in quantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus à Deo, excedit communem sortium rationem. Unde hujusmodi iudicium illicitum redditur: tum quia ordinatur ad iudicanda occulta, quæ divino iudicio reservantur: tum etiam quia hujusmodi iudicium non est auctoritate divina sancitum. Unde 11. quæst. v. decreto Stephani Papæ V. (cap. Consultivis) dicitur: *Ferri candidis, vel aquæ ferventis examinatione confessionem extorqueri à quolibet, sacri non censetur Canonis*: & quod sanctorum Patrum documento sancitum non est, superstitiosa adinventione non est presumendum. Spontanea enim confessio, vel testium approbatione publicata delicta, habito pre oculis Dei timore, concessa sunt nostro regimini iudicare; occulta vero, & incognita illi sunt relinquenda qui solus vocat corda filiorum hominum. Et eadem ratio videtur esse de lege duellorum;

(a) Ita cum Beda. Sic aut. Rom. veteres edit. & Nicolajus. Al. iudicis.

rum; nisi quod plus accedit ad communem rationem sortium; in quantum non expectatur sibi miraculosus effectus; nisi forte quando pugiles sunt valde imparcs virtute, vel arte.

## QUÆSTIO XCVI.

De superstitionibus observatarum,  
in quatuor articulis divisæ.

Postea considerandum est de superstitionibus observatarum; & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo de observantibus ad scientiam acquirendam, quæ traduntur in arte notoria.

Secundo de observantibus quæ ordinantur ad aliqua corpora immutanda.

Tercio de observantibus quæ ordinantur ad conjecturas fumendas fortuniorum, vel infortuniorum.

Quarto de suspensionibus factorum verborum ad collum.

## ARTICULUS I. 513

Utrum uti observantibus artis notoria sit illicitum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod uti observantibus artis notoria non sit illicitum. Dupliciter enim aliquid dicitur illicitum: uno modo secundum genus operis, sicut homicidium, vel furtum; alio modo ex eo quod ordinatur ad malum finem, sicut cum aliquis dat elemosinam propter inanem gloriam. Sed ea quæ observantur in arte notoria, secundum genus operis non sunt illicita, sunt enim quædam jejunia, & orationes ad Deum: ordinantur etiam ad bonum finem, scilicet ad scientiam acquirendam. Ergo uti hujusmodi observationibus non est illicitum.

2. Præterea. Dan. 1. 17. legitur, quod pueris abstinentibus dedit Deus scientiam, & disciplinam in cunctis libris, & sapientiam. Sed observantibus artis notoriae sunt secundum aliqua jejunia, & abstinentias quasdam. Ergo videtur quod divinitus fortitur ars illa effectum. Non ergo illicitum est ea uti.

3. Præterea. Ideo videtur esse inordinatum à demonibus inquirere de futuris, quia ea non cognoscunt, sed hoc est proprium Dei, ut dictum est (quest. præc. art. 1.) Sed veritates scientiarum demones sciunt, quia scientias sunt de his quæ sunt ex necessitate, & semper; quæ subjacent humane cognitioni, & multo magis demonum, qui sunt perficaciores, ut Augustinus dicit (Lib. de divinat.

dam. cap. 111. & 19. & Lib. II. sup. Gen. ad lit. cap. xv. 1. sub fin.). Ergo non videtur esse peccatum uti arte notoria, etiam si per demones fortiantur effectum.

Sed contra est quod dicitur Deut. xviii. 10. Non inquiratur in te, qui quærat à mortuis veritatem: quæ quidem inquisitio instituitur auxilio demonum. Sed per observantibus artis notoriae inquisitio cognitio veritatis, per quam pacta significationum cum demonibus inita. Ergo uti arte notoria non est illicitum.

Respondetur dicendum, quod ars notoria est & illicita, & inefficax. Illicita quidem est, quia utitur quibusdam ad scientiam acquirendam quæ non habent secundum se virtutem causandi scientiam, sicut inspectio quarundam signarum, & prolatioe quarundam ignotorum verborum, & aliis hujusmodi. Et ideo hujusmodi ars non utitur his ut causis, sed ut signis; non autem ut signis divinitus institutis, sicut sunt sacramentalia signa. Unde relinquatur quod sunt supervacua signa, & per consequens pertinet ad pacta quædam significationum cum demonibus pacta atque federata. Et ideo ars notoria penitus est repudianda, & fugienda à Christiano, sicut & alia artes nugatorie, vel noxie superstitionis, ut Augustinus dicit in II. de doctrin. christ. (cap. xxi. 1. circ. med.)

Est etiam hujusmodi ars inefficax ad scientiam acquirendam. Cum enim per hujusmodi artem non incendatur acquisitio scientie per modum homini connaturalem, scilicet adinventendo, vel addiscendo, consequens est quod iste effectus vel expectetur à Deo, vel à demonibus. Certum est autem aliquos à Deo sapientiam, & scientiam per infusionem habuisse; sicut de Salomone legitur III. Reg. 11. & II. Paral. 1. Dominus etiam discipulis suis dicit Luc. xxi. 15. Ego dabo vobis os, & sapientiam; cui non poterunt resistere; & contradicere omnes adversarii vestri. Sed hoc donum non datur quibuscumque, aut cum certa observatione, sed secundum arbitrium Spiritus Sancti, secundum illud I. ad Corinth. xii. 8. Alii quidem datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientie secundum enumerationem Spiritum: & postea subditur: Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult. Ad demones autem non pertinet illuminare intellectum, ut habitum est in prima hujus operis parte (quest. cix. art. 3.) Acquisitio autem scientie, & sapientiæ fit per illuminationem intellectus: & ideo nullus unquam per demones scientiam acquisivit. Unde Augustinus dicit in X. de civitate Dei (cap. 19. circ. med.) Per phrycanos facti theurgici theologi, id est operationibus demonum, anima intellectuali nihil purgationis accedere, quod cap. 19. fa-

faciat identem ad videndum Deum suum, & perspicere ea quæ vera sunt, quæ sunt omnia scientiarum theoremat. Possent tamen demones hominibus colloquentes verbis exprimere aliqua scientiarum documenta; sed hoc non quaeritur per artem notoriam.

Ad primum ergo dicendum, quod acquirere scientiam bonum est; sed acquirere eam modo indebito non est bonum: & ad hunc finem intendit ars notoria.

Ad secundum dicendum, quod pueri illi non abstinabant secundum vanam observantiam artis notoriae, sed secundum auctoritatem legis divine, nolentes inquinari cibis gentiliis: & ideo merito obedientie consecuti sunt à Deo scientiam, secundum illud Psalm. cxviii. 100. Super sensu intellectui, quia mandata tua quaesivi.

Ad tertium dicendum, quod exquirere cognitionem futurorum à demonibus, non solum est peccatum propter hoc quod ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis ininitam, quæ etiam in proposito (a) non habet locum.

## ARTICULUS II. 514

Utrum observationes ad corporum immutationem ordinatae, puta ad sanitatem, vel ad aliquod hujusmodi, sint illicitæ.

III. contra. cap. v. & apoc. xxvi. & Gal. 1v. lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod observationes ordinatæ ad corporum immutationem, puta ad sanitatem, vel ad aliquid hujusmodi, non sint illicitæ. Licet enim est uti naturalibus virtutibus corporum ad proprios effectus inducendos. Res autem naturales habent quasdam virtutes occultas, quarum ratio ad hominem assignari non potest; sicut quod adamas trahit ferrum, & multa alia; quæ Augustinus enumerat XXI. de civ. Dei (cap. v. & v. 1.). Ergo videtur quod uti hujusmodi rebus ad corpora immutanda non sit illicitum.

2. Præterea. Sicut corpora naturalia subduntur corporibus celestibus, ita etiam corpora artificialia. Sed corpora naturalia fortitantur quasdam virtutes occultas speciem consequentes ex impressione celestium corporum. Ergo & corpora artificialia, puta imagines, fortitantur aliquam virtutem occultam à corporibus celestibus ad aliquos effectus causandos. Ergo uti eis, & aliis hujusmodi non est illicitum.

3. Præterea. Demones etiam possunt mul-  
S. Th. Op. Tom. III.  
(a) Ita cum codicibus editi. veteres omnes, & Nicolajus Theologi particulam non intrusam putant: quæ editi. Patavine sequuntur.

tipliciter corpora transmutare, ut dicit Augustinus III. de Trin. (cap. viii. & ix.) Sed eorum virtus à Deo est. Ergo licet uti eorum virtute ad aliquas hujusmodi immutationes faciendas.

Sed contra est quod Augustinus dicit in II. de doct. christ. (cap. xx.) quod ad superstitionem pertinent molimina maxicarum artium, & ligaturæ, & remedia, quæ medicorum quoque disciplina condemnant, sive in presentationibus, sive in quibusdam nois, quæ characteres vocant, sive in quibuscumque rebus suspendendis, atque ligandis.

Respondetur dicendum, quod in his quæ sunt ad aliquos effectus particulares inducendos, considerandum est, utrum naturaliter videantur posse tales effectus causare: sic enim non erit illicitum, licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus.

Unde si naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quod nec adhibeantur ad hos effectus causandos tamquam cause, sed solum quasi signa: & sic pertinent ad pacta significationum cum demonibus inita. Unde Augustinus dicit in XXI. de civ. Dei (cap. vi. circ. med.) Illicitum demones per creaturas, quas non ipsi sed Deus condidit; delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalibus sibi, sed ut spiritibus signis, quæ casuscumque delectationi congrunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum.

Ad primum ergo dicendum, quod si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos, ad quos putantur naturalem habere virtutem, non est superstitiosum, vel illicitum. Si vero adjungantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel alie quæcumque vane observationes, quæ manifestum est naturaliter efficaciam non habere, erit superstitiosum, & illicitum.

Ad secundum dicendum, quod virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas fortitantur ex impressione celestium corporum: & ideo ex eorumdem impressione fortitantur quasdam virtutes activas. Sed corporum artificialium forma procedunt ex conceptione artificis; & cum nihil aliud sint quam compositio, ordo, & figura, ut dicitur in I. Physic. (tex. 46.) non possunt habere naturalem virtutem ad agendum: & inde est quod ex expressione celestium corporum nullam virtutem fortitantur, in quantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem. Fallum est ergo quod Porphyrio videbatur, ut Augustinus dicit in X. de civ. Dei (cap. xi. ad med. & Lib. XXI. cap. vi.) herbi, & lapidibus, & animalibus, & feni certis quibusdam, ac vocibus, & figurantibus, atque

III. fig-

figmentis, quibusdam etiam observatis in tali consuetudine matibus fabricari in terra ab hominibus potestatis ratione variis efficiunt executionibus, quasi effectus magicarum artium ex virtute celestium corporum provenirent. Sed, sicut Augustinus ibidem subdit (cap. xi. à med.), totum hoc ad demones pertinet, ludificatores animarum sibi subditarum. Unde etiam imagines quas astronomicas vocant, ex operatione demonum habent effectum: cujus 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 à necromanticis, quod in necromanticis sunt expresse invocationes, & præstigia quædam, unde pertinent ad expressa pacta cum demonibus iniata; sed in aliis imaginibus sunt quædam tacita pacta per quædam figurarum seu characterum signa.

Ad tertium dicendum, quod ad dominium divinæ majestatis, cui demones subsunt, pertinet ut eis utatur Deus ad quodcumque voluerit. Sed homini non est potestas super demones commissa, nisi licite potestati ad quodcumque voluerit; sed hæc contra demones bellum in seculum. Unde nullo modo licet homini deus, omnium auxilio uti per pacta tacita, vel expressa.

## ARTICULUS III. 515

Utrum observationes que ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortuna, vel infortunia, sint illicitæ.

Opusc. xxvi. & Galat. xv. lect. 4.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod observationes que ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortuna, vel infortunia, non sint illicitæ. Inerit enim infortunia hominum sunt etiam infirmitates. Sed infirmitates in hominibus quædam signa præcedunt, que etiam à medicis observantur. Ergo observare hujusmodi significationes non videtur esse illicitum.

1. Præterea. Irrationabile est negare illud quod quasi communiter omnes experiuntur. Sed quasi omnes experiuntur quod aliqua tempora, vel loca, vel verba audita, vel occursum hominum, sive animalium, sive distortum, aut inordinatum actus, aliquid prælagium habent boni, vel mali futuri. Ergo observare ista non videtur esse illicitum.

3. Præterea. Actus hominum, & eventus ex divina providentia disponuntur secundum ordinem quemdam; ad quem pertinet

videtur quod præcedentia sint subsequentiæ signa: unde ea que antiquis patribus contigerunt, signa sunt eorum que in nobis complentur, ut patet per Apollonium l. ad Corinth. x. Observare autem ordinem ex divina providentia procedentem, non est illicitum. Ergo observare hujusmodi præstigia non videtur esse illicitum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in II. de doctr. christ. (cap. xx.) quod ad pacta cum demonibus iniata pertinent milia inanum observationum; puta si membrum aliquod salivæ; si junctum ambulanti bus amicis lapsi; aut casus aut pure medius intervenit; limen calcare, cum ante demum suam aliqui transiit; redire ad lectum, si quis cum se calcavit, sterni vorit; redire demum, si procedens offenderit; cum vestiti à fornicibus roditur, plus timere suspitionem mali futuri quam presens damnum dolere.

Respondetur dicendum, quod homines hujusmodi observationes attendunt, non ut quædam causas, sed ut signa quædam futurorum eventuum bonorum, vel malorum. Non observantur autem sicut signa à Deo tradita, cum non sint introducta ex auctoritate divina, sed magis ex vanitate humana, cooperante demonum malitia, qui nesciunt animos hominum hujusmodi vanitatibus implicare.

Et ideo manifestum est omnes hujusmodi observationes esse superstitiosas, & illicitas: & videtur esse quædam reliquæ idololatricæ, secundum quam observabantur auguria, & quidam dies fasti, vel infausti: quod quodammodo pertinet ad divinationem que fit per alia, secundum que diversificantur dies: (a) nisi quod hujusmodi observationes sunt sine ratione, & arte: unde sunt magis vanæ, & superstitiosæ.

Ad primum ergo dicendum, quod infirmitatum cause præcedunt in nobis, ex quibus aliqua signa procedunt futurorum morborum, que licite à medicis observantur. Unde & si quis prælagium futurorum eventuum consideret ex sua causa, non erit illicitum; ut si serpens timeat flagella videns iram domini sui, & simile etiam esse posset, si quis timeret nocementum alicui puero ex oculo fascinate, de quo dictum est in I. Lib. (quæst. cxvi. art. 3. ad 2.) Sic autem non est in hujusmodi observationibus.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod à principio in istis observationibus aliquid veri homines experiri sunt, accidit casu; sed postmodum cum homines incipiunt suum animum hujusmodi observantibus implicare, multa secundum hujusmodi observationes eveniunt per deceptionem demonum; ut in his observationibus homines implicati curiosiores fiunt, & se magis inferant malis quibus loquuntur periculis erroris.

(a) Ita cum cod. Acan. edit. possim. Al. Videtur ergo quod hujusmodi, &c.

erroris, ut Augustinus dicit in II. de doctr. christ. (cap. xx. i. paulo à princ.).

Ad tertium dicendum, quod in populo Judæorum ex quo Christus erat nasciturus, non solum dicta, sed etiam facta fuerunt prophetica, ut Augustinus dicit contra Faust. (Lib. IV. cap. vi. & Lib. XXXII. cap. xxiv.) Et ideo licitum est illa facta assumere ad nostram instructionem, sicut signa divinitus data. Non autem omnia que aguntur per divinarum providentiam, sic ordiantur, ut sint futurorum signa. Unde ratio non sequitur.

## ARTICULUS IV. 516

Utrum suspendere divina verba ad collum sit illicitum.

Quæst. xii. cap. xiv. ad ill. 2. d. 1.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod suspendere divina verba ad collum non sit illicitum. Non enim divina verba minoris sunt efficacit, cum scribuntur, quam cum profertur. Sed licet aliqua facta verba dicere ad aliquos effectus (puta ad sanandum infirmos) sicut Pater noster, vel Ave Maria, vel qualitercumque nomen Domini invocetur, secundum illud Marci ult. 17. In nomine meo ejiciuntur demonia, linguis loquentur novis, serpentes tollent. Ergo videtur quod licitum sit aliqua facta scripta collo suspendere in remedium infirmitatis, vel cujuscumque nocementi.

2. Præterea. Verba sacra non minus operantur in corporibus hominum, quam in corporibus serpentum, & aliorum animalium. Sed incantationes quædam efficaciam habent ad reprimendum serpentes, vel ad sanandum quædam alia animalia; unde dicitur in Psalm. lvi. 5. Sicut aspidis furda, & obruantis aures suas, que non exaudit vocem incantantium, & venefici incantantes sapienter. Ergo licet suspendere facta verba ad remedium hominum.

3. Præterea. Verbum Dei non est minoris sanctitatis quam reliquæ Sanctorum; unde Augustinus dicit in Lib. I. hom. xxvi. ante med. 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 sacre Scripturæ ad suam tutelam assumere.

4. Sed contra est quod Chrysothomus (alius Auctor) dicit super Marth. (hom. xl. i. i. in op. imperf. à med.) Quidam aliquam partem Evangelii scriptam circa collum portant. Sed nonne quotidie Evangelium in Ecclesia legitur, &

S. Th. Op. Tom. III.

(a) Ita post. Garziam editi omitt. libri. In mss. editis vetustioribus desit. ecc.

auditur ab omnibus? Cui ergo in caribus postea Evangelia nihil profant, quando possunt eas circa collum suspendi salutare? Deinde ubi est virtus Evangelii? Si in figuris litterarum, an in intellectu sensuum? Si in figuris, bene: circa collum suspenditur; si in intellectu, ergo melius in corde postea profant, quam circa collum suspensa.

Respondetur dicendum, quod in omnibus incantationibus, vel scripturis suspendis duo cavenda videntur. Primum quidem quid sit quod profertur, vel scribitur: quia si est aliquid ad invocationes demonum pertinens, manifeste est superstitiosum, & illicitum. Similiter etiam videtur esse cavendum, si continet ignota nomina, nec subtilis aliquid illicitum lateat. Unde Chrysothomus dicit super Marth. (loc. sup. cit.) quod Pharisæorum maxime nificantium similitudo: suas exemplo nunc multi aliqua nomina Hebræica Anglorum confingunt, & scribunt, & aligant, que non intelligentibus nocenda videntur. Est etiam cavendum ne aliquid falsitatis contineat: quia sic ejus effectus non possit expectari à Deo, qui non est rellis falsitatis.

Deinde cavendum secundo ne cum verbis sacris continetur aliquid que, puta aliqui characteres inscripti, præter signum crucis: aut si spes habeatur in modo scribendi, aut ligandi, aut in quacumque hujusmodi vanitate, que ad divinam reverentiam non pertinet: quia hoc judicatur superstitiosum: alias autem est licitum. Unde in Decretis dicitur xxvi. quæst. v. cap. Non licet Christianis Sc. Nec in collectionibus barbarum, que medicinales sunt, aliquas observationes, aut incantationes licet attendere, nisi tantum cum symbolo divino, aut dominicæ orationis; ut tantum creator, & Deus omnium honoretur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam profere divina verba, aut invocare divinum nomen, si respectus habeatur solum ad reverentiam Dei, à quo expectatur effectus; licitum erit; si vero habeatur respectus ad aliquid aliud vane observatum, illicitum erit.

Ad secundum dicendum, quod etiam in incantationibus serpentum, vel quoruncumque animalium, si respectus habeatur solum ad verba sacra, & ad virtutem divinam, non erit illicitum. Sed plerumque tales incantationes habent illicitas observantias, & per demones sortiuntur effectus; & præcipue in serpentibus, quia serpentes sunt primum demonis instrumentum ad hominem decipiendum. Unde dicit Gloss. (ord. Aug.) ibidem: Notandum, quia non laudatur (a) rei à Scriptura, undecumque datur in Scriptura similitudo, ut patet de iniquo iudice, qui rogantem viduum viri auscultavit.

Ll 2. Ad



Ad tertium dicendum, quod eadem etiam ratio est de portatione reliquiarum: quia si portarentur ex fiducia Dei, & Sanctorum, quorum sunt reliquie, non esset illicitum; si autem circa hoc attenderetur aliquid aliud vanum, puta quod vas esset triangulare, aut aliquid aliud hujusmodi, quod non pertineret ad reverentiam Dei, & Sanctorum, esset superfluum, & illicitum.

Ad quartum dicendum, quod Chrysostomus loquitur, quando respectus habetur magis ad figuram scripturam quam ad verborum intellectum.

### QUÆSTIO XCII.

De tentatione Dei.

In quatuor articulis distincta.

Deinde considerandum est de vitis religionis oppositis per religionis defectum, quæ manifestam habent contrarietatem ad religionem: unde sub irreligiositate continentur. Hujusmodi autem sunt ea quæ pertinent ad contemptum, sive ad irreverentiam Dei, & rerum sacrarum. Primo ergo considerandum est de vitis, quæ pertinent directe ad irreverentiam Dei. Secundo de his quæ pertinent ad irreverentiam sacrarum rerum.

Circa primum considerandum occurrit de tentatione, quia Deus tentatur; & de perjurio, in 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 ejus ad alia vitia.

### ARTICULUS I.

517

Utrum Dei tentatio consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinae potestatis expectatur effectus.

IV. dist. xl. art. 4. ad 2. & II. Cor. xi. su.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod tentatio Dei non consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinae potestatis expectatur effectus. Sicut enim Deus tentatur ab homine, ita etiam homo tentatur & a Deo, & ab homine, & a demone. Sed non quandoquomodo tentatur homo, expectatur aliquis effectus potestatis ipsius. Ergo etiam neque per hoc quod Deus tentatur, expectatur solus effectus potestatis ipsius.

2. Præterea, Omnes illi qui per invocationem divini nominis miracula operantur, expectant aliquem effectum solius divinae potestatis.

Si ergo in factis hujusmodi consisteret divina tentatio, quicumque miracula facerent, Deum tentarent.

3. Præterea, Ad perfectionem hominis pertinere videtur ut prætermittat humanis auxiliis in solo Deo spem ponat. Unde Ambrosius super illud Lucae ix. *Nihil vultis nisi sola &c.* dicit: *Qualis debeat esse qui evangelizat, ut regnum Dei, præceptis evangelicis deus signatur; hoc est subsidium secularis administrationis, cula non requirit, si deique totus poterit sibi, quo minus ista requirit, magis posse superpetere.* Et B. Agatha dixit: *Medicinam corporalem corpori meo hominum exhibui, sed habeo Dominum Jesum Christum, qui solo sermone restaurat universa.* Sed Dei tentatio non consistit in eo quod ad perfectionem pertinet. Ergo Dei tentatio non consistit in hujusmodi factis, in quibus expectatur solum Dei auxilium.

Sed contra est quod Augustinus dicit XXII. contra Faustum (cap. xxv. à med.) quod *Christus, qui palam docendo, & arguendo, & tamen in microm vultu valere in se aliquid non sciendo, Dei dimittit abest. petentem; idem tamen fugiendo, & latendo hominis intrinsecam infirmitatem; ne Deum tentare audeat, quando habet quod faciat, ut quod cavere oportet, evadat.* Ex quo videtur in hoc Dei tentationem consistere, quando prætermittit homo facere quod potest ad pericula evadenda, respiciens solum ad auxilium divinum.

Respondetur dicendum, quod tentare est proprie experimentum fumere de eo qui tentatur. Sumimus autem experimentum de aliquo & verbis, & factis: verbis quidem, ut experiamur an sciat quod quærimus, vel an possit, aut velit illud implere; factis autem, cum per ea que facimus; exploramus alterius prudentiam, vel voluntatem, vel potestatem.

Utrumque autem horum contingit dupliciter. Uno quidem modo aperte; sicut cum quis tentatorem se proferat, sicut Sampson Jud. xiv. proposuit Philistinis problema ad eos tentandum. Alio vero modo insidiosè, & occultè; sicut Pharisei tentaverunt Christum, ut legitur Matth. xx. i. Rursus quandoque quidem expresse, puta cum quis dicit, vel factio intendit experimentum fumere de aliquo; quandoque vero interpretative, quando scilicet est hoc non intendat ut experimentum sumat, id tamen agit, vel dicit, quod ad nihil aliud videtur ordinabile nisi ad experimentum fumendum.

Sic ergo homo tentat Deum quandoque verbis, quandoque factis: verbis quidem Deo colloquimur orando: unde in sua petitione expresse aliquis Deum tentat; quando ea intentione aliquid à Deo postulat, ut exploret Dei scientiam, potestatem, vel voluntatem: factis autem expresse aliquis Deum tentat, quando per ea que facit, intendit experimentum fumere divini potestatis, sive pietatis, aut scientiæ. Sed quasi interpretative Deum tentat qui est non intendit experimentum de Deo fumere, aliquid tamen pete, vel facit quod ad nihil aliud est utile nisi ad probandam Dei potestatem, vel bonitatem, vel cognoscendum; sicut cum quis equum currere facit, ut evadat hostes; hoc non est experimentum de equo fumere; sed si equum currere faciat abique aliqua utilitate, hoc nihil aliud esse videtur quam experimentum fumere 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 in II. Paralip. xx. 12. *Can ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habeamus residui ut oculos nostros dirigamus ad te.* Quando vero hoc agitur abique utilitate, & necessitate, hoc est interpretative tentare Deum. Unde super illud Deut. vi. *Non tentatis Dominum Deum tuum,* dicit Glossa (ordin.) *Deum tentat qui habens quod faciat, sine ratione committit se periculo, experiens utrum possit liberari à Deo.*

Ad primum ergo dicendum, quod homo etiam quandoque factis tentatur, utrum possit, vel sciat, vel velit hujusmodi factis auxilium, vel impedimentum prestare.

Ad secundum dicendum, quod Sancti suis precibus miracula facientes, ex aliqua necessitate, vel utilitate moventur ad petendum divinæ potestatis effectus.

Ad tertium dicendum, quod prædicatores regni Dei ex magna necessitate, & utilitate subsidia temporalia prætermittunt, ut verbo Dei expeditius vacent; & ideo si soli Deo instantur, non ex hoc tentant Deum; sed si abique utilitate, vel necessitate humana subsidia deserent, tentarent Deum. Unde & Augustinus dicit XXII. contra Faustum (cap. xxxvi. à med.) quod *Paulus non fugit quasi non credendo in Deum, sed ne Deum tentaret, si fugere voluisset, 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 divini sanationis effectum.

### ARTICULUS II.

518

Utrum tentare Deum sit peccatum.

I. P. quæst. cx. art. 2. cor.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tentare Deum non sit peccatum. Deus enim non præcepit aliquod peccatum. Præcepit autem ut homines eum probent; quod est eum tentare: dicitur enim Malachi. 1. 11. 10. *Inferte amara decima in horreum meum, ut si cibus in domo mea; & 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 ejus, ita etiam & de bonitate, vel voluntate ipsius. Sed scitum est quod aliquis experimentum sumat divinæ bonitatis, sive etiam voluntatis: dicitur enim in Psalmi. xxxi. 11. 9. *Gustate, & videte, quoniam factus est Dominus: & ad Rom. xii. 2. Ut probetis, que sit voluntas Dei, & beneficii, & perfecta.* Ergo tentare Deum non est peccatum.

3. Præterea, Nullus vituperatur in Scriptura ex eo quod à peccato cessat, sed magis si peccatum committat. Vituperatur autem Achaz, qui Domino dicens, *Fete tibi finem à Domino Deus tuo,* respondit, *Non petam, & non tentabo Dominum:* & dicitur est ei: *Non quid parum est vobis multos esse hominibus, quia multi estis, & Deo meo? ut dicitur II. Reg. xv. 8. De Abraham autem legitur Gen. xv. 8. quod dixit ad Dominum: Unde scire possim, quid possessurus sim tunc? scilicet terram reposituram à Deo. Similiter etiam Gedeon lignum à Deo petit de victoria reposituram, ut legitur Judic. vi. Qui tamen ex hoc non reprehenduntur. Ergo tentare Deum non est peccatum.*

Sed contra est, quod prohibetur in lege Dei: dicitur enim Deut. vi. 16. *Non tentabis Dominum Deum tuum.*

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) tentare est experimentum fumere. Nullus autem experimentum fumit de eo de quo est certus. Et ideo omnis tentatio ex aliqua ignorantia, vel dubitatione procedit vel ejus qui tentat (sicut cum quis experimentum de aliqua re sumit ut ejus 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

Ad tertium dicendum, quod eadem etiam ratio est de portatione reliquiarum: quia si portarentur ex fiducia Dei, & Sanctorum, quorum sunt reliquie, non esset illicitum; si autem circa hoc attenderetur aliquid aliud vanum, puta quod vas esset triangulare, aut aliquid aliud hujusmodi, quod non pertineret ad reverentiam Dei, & Sanctorum, esset superfluum, & illicitum.

Ad quartum dicendum, quod Chrysostomus loquitur, quando respectus habetur magis ad figuram scripturam quam ad verborum intellectum.

### QUÆSTIO XCVII.

*De tentatione Dei.*

*In quatuor articulis distincta.*

Deinde considerandum est de vitis religionis oppositis per religionis defectum, quæ manifestam habent contrarietatem ad religionem: unde sub irreligiositate continentur. Hujusmodi autem sunt ea quæ pertinent ad contemptum, sive ad irreverentiam Dei, & rerum sacrarum. Primo ergo considerandum est de vitis, quæ pertinent directe ad irreverentiam Dei. Secundo de his quæ pertinent ad irreverentiam sacrarum rerum.

Circa primum considerandum occurrit de tentatione, quia Deus tentatur; & de perjurio, in 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 ejus ad alia vitia.

### ARTICULUS I.

517

*Utrum Dei tentatio consistat in aliquibus factis, in quibus solius divina potestatis expectatur effectus.*

*IV. dist. xl. art. 4. ad 2. & II. Cor. xi. su.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod tentatio Dei non consistat in aliquibus factis, in quibus solius divina potestatis expectatur effectus. Sicut enim Deus tentatur ab homine, ita etiam homo tentatur & a Deo, & ab homine, & a demone. Sed non quandoquomodo tentatur homo, expectatur aliquis effectus potestatis ipsius. Ergo etiam neque per hoc quod Deus tentatur, expectatur solus effectus potestatis ipsius.

2. Præterea, Omnes illi qui per invocationem divini nominis miracula operantur, expectant aliquem effectum solius divine potestatis.

Si ergo in factis hujusmodi consisteret divina tentatio, quicumque miracula facerent, Deum tentarent.

3. Præterea, Ad perfectionem hominis pertinere videtur ut prætermittis humanis auxiliis in solo Deo spem ponas. Unde Ambrosius super illud Lucae ix. *Nihil vultis nisi sola &c.* dicit: *Qualis debeat esse qui evangelizat, ut regnum Dei, præceptis evangelicis deus signatur; hoc est subsidium secularis administrationis, cula non requirit, si deique totus poterit sibi, quo minus ista requirit, magis posse superpetere.* Et B. Agatha dixit: *Medicinam corporalem corpori meo hominam exhibui, sed habeo Dominum Jesum Christum, qui solo sermone restaurat universa.* Sed Dei tentatio non consistit in eo quod ad perfectionem pertinet. Ergo Dei tentatio non consistit in hujusmodi factis, in quibus expectatur solum Dei auxilium.

Sed contra est quod Augustinus dicit XXII. contra Faustum (cap. xxv. à med.) quod *Christus, qui palam docendo, & arguendo, & tamen in microm vultu valere in se aliquid non sentiendo, Dei dimittit abest. petentem; idem tamen fugiendo, & latendo hominis intrinsecam infirmitatem; ne Deum tentare audeat, quando habet quod faciat, ut quod cavere oportet, evadat.* Ex quo videtur in hoc Dei tentationem consistere, quando prætermittit homo facere quod potest ad pericula evadenda, respiciens solum ad auxilium divinum.

Respondetur dicendum, quod tentare est proprie experimentum fumere de eo qui tentatur. Sumimus autem experimentum de aliquo & verbis, & factis: verbis quidem, ut experiamur an sciat quod quærimus, vel an possit, aut velit illud implere; factis autem, cum per ea que facimus; exploramus alterius prudentiam, vel voluntatem, vel potestatem.

Utrumque autem horum contingit dupliciter. Uno quidem modo aperte; sicut cum quis tentatorem se profiteretur, sicut Sampson Jud. xiv. proposuit Philistinis problema ad eos tentandum. Alio vero modo insidiosè, & occultè; sicut Pharisei tentaverunt Christum, ut legitur Matth. xx. i. Rursus quandoque quidem expresse, puta cum quis dicit, vel factio intendit experimentum fumere de aliquo; quandoque vero interpretative, quando scilicet est hoc non intendat ut experimentum sumat, id tamen agit, vel dicit, quod ad nihil aliud videtur ordinabile nisi ad experimentum fumendum.

Sic ergo homo tentat Deum quandoque verbis, quandoque factis: verbis quidem Deo colloquimur orando: unde in sua petitione expresse aliquis Deum tentat; quando ea intentione aliquid à Deo postulat, ut exploret Dei scientiam, potestatem, vel voluntatem: factis autem expresse aliquis Deum tentat, quando per ea que facit, vel dicit, vel facit quod ad nihil aliud esse videtur quam experimentum fumere 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 in II. Paralip. xx. 12. *Can ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habeamus residui ut oculos nostros dirigamus ad te.* Quando vero hoc agitur absque utilitate, & necessitate, hoc est interpretative tentare Deum. Unde super illud Deut. vi. *Non tentatis Dominum Deum tuum,* dicit Glossa (ordin.) *Deum tentat qui habens quod faciat, sine ratione committit se periculo, experiens utrum possit liberari à Deo.*

Ad primum ergo dicendum, quod homo etiam quandoque factis tentatur, utrum possit, vel sciat, vel velit hujusmodi factis auxilium, vel impedimentum prestare.

Ad secundum dicendum, quod Sancti suis precibus miracula facientes, ex aliqua necessitate, vel utilitate moventur ad petendum divine potestatis effectus.

Ad tertium dicendum, quod predicatorum regni Dei ex magna necessitate, & utilitate subsidia temporalia prætermittunt, ut verbo Dei expeditius vacent: & ideo si soli Deo instantur, non ex hoc tentant Deum; sed si absque utilitate, vel necessitate humana subsidia deserent, tentarent Deum. Unde & Augustinus dicit XXII. contra Faustum (cap. xxxvi. à med.) quod *Paulus non fugit quasi non credendo in Deum, sed ne Deum tentaret, si fugere voluisset, cum sic fugere potuisset.* Beata vero Agatha experta erat erga se divinam benevolentiam, ut vel infirmitates non patereretur, pro quibus corporali medicina indigeret, vel statim sentiret divine sanationis effectum.

### ARTICULUS II.

518

*Utrum tentare Deum sit peccatum.*

*I. P. quæst. cx. art. 2. cor.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tentare Deum non sit peccatum. Deus enim non præcepit aliquod peccatum. Præcepit autem ut homines eum probent; quod est eum tentare: dicitur enim Malachi. 1. 11. 10. *Inferte amara decima in horreum meum, ut si cibus in domo mea; & probate me super hoc, dicit Dominus, si non aperuero vobis caravallas cæli.* Ergo videtur quod tentare Deum non sit peccatum.

2. Præterea, Sicut aliquis tentatur ad hoc quod experientia sumatur de scientia, vel potentia ejus, ita etiam & de bonitate, vel voluntate ipsius. Sed scitum est quod aliquis experimentum sumat divine bonitatis, sive etiam voluntatis: dicitur enim in Psalmi. xxxi. 11. 9. *Gustate, & videte, quoniam factus est Dominus: & ad Rom. xii. 2. Ut probeati, que sit voluntas Dei, & beneficii, & perfecta.* Ergo tentare Deum non est peccatum.

3. Præterea, Nullus vituperatur in Scriptura ex eo quod à peccato cessat, sed magis si peccatum committat. Vituperatur autem Achaz, qui Domino dicens, *Fete tibi finem à Domino Deus tuo,* respondit, *Non petam, & non tentabo Dominum:* & dicitur est ei: *Non quid parum est vobis multos esse hominibus, quia multi estis, & Deo meo? ut dicitur II. Reg. xv. 8. De Abraham autem legitur Gen. xv. 8. quod dixit ad Dominum: Unde scire possim, quid possessurus sim tunc? scilicet terram repositam à Deo. Similiter etiam Gedeon lignum à Deo petit de victoria repositum, ut legitur Judic. vi. Qui tamen ex hoc non reprehenduntur. Ergo tentare Deum non est peccatum.*

Sed contra est, quod prohibetur in lege Dei: dicitur enim Deut. vi. 16. *Non tentabis Dominum Deum tuum.*

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) tentare est experimentum fumere. Nullus autem experimentum fumit de eo de quo est certus. Est ideo omnis tentatio ex aliqua ignorantia, vel dubitatione procedit vel ejus qui tentat (sicut cum quis experimentum de aliqua re sumit ut ejus qualitatem cognoscat) sive aliorum (sicut cum quis experimentum de aliquo fumit, 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 fumit

mat

per Evangelium jurat, semper erit peccatum mortale.

3. Præterea. Secundum jura propter perjurium aliquis incurrit infamiam, ut habetur vi. quæst. 1. cap. *Infames*. Non autem videtur quod propter quodlibet perjurium aliquis infamiam incurrat; sicut dicitur de assertorio juramento violato per perjurium. Ergo videtur quod non omne perjurium sit peccatum mortale.

Sed contra. Omne peccatum quod contrariatur præcepto divino, est peccatum mortale. Sed perjurium contrariatur præcepto divinos dicitur enim Levit. xxi. 12. *Non perjurabis in nomine meo*. Ergo est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod secundum doctrinam Philoſophi (Lib. I. Poster. text. 5.) propter quod unumquodque tale, illud magis. Videmus autem quod ea que ex se sunt peccata venialia, vel etiam bona ex genere, si in contemptum Dei fiunt, sunt peccata mortalia. Unde multo magis quicquid est quod de sui ratione pertinet ad contemptum Dei, est peccatum mortale. Perjurium autem de sui ratione importat contemptum Dei: ex hoc enim habet rationem culpæ, ut dictum est (art. præc.) quia ad irreverentiam Dei pertinet.

Unde manifestum est quod perjurium ex sui ratione est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxxix. art. 7. ad 3.) coactio non aufert juramento promissorio vim obligandi, respectu ejus quod licite fieri potest. Et ideo si aliquis non implet quod coactus juravit, nihilominus perjurium incurrit, & mortaliter peccat. Potest tamen per auctoritatem Summi Pontificis ab obligatione etiam juramenti absolvi, præsertim si coactus fuerit tali metu qui cadere posset in constantem vitam. Quod autem dicitur, quod tales non sunt puniendi tanquam pro mortali crimine, non hoc ideo dicitur, quia non peccant mortaliter, sed quia poena eis minor infligitur.

Ad secundum dicendum, quod ille qui jocoſe perjurat, non evitat divinam irreverentiam, sed quantum ad aliquid magis arguet: & ideo non excusatur a peccato mortali. Ille autem qui ex lapsu lingue falsum jurat, si quidem advertat se jurare, & falsum esse quod jurat, non excusatur à peccato mortali, sicut nec à Dei contemptu; si autem hoc non advertat, non videtur habere intentionem jurandi, & ideo à crimine perjurii excusatur. Est ergo gravius peccatum, si quis solemniter juret per Evangelium, quam si per Deum in communi sermone juret, tum propter scandalum, tum propter majorem deliberationem. Quibus æqualiter hinc inde pensatis, gravius est,

si quis per Deum jurans perjuret, quam si perjuret jurans per Evangelium.

Ad tertium dicendum, quod non propter quodlibet peccatum mortale aliquis infamiam efficitur ipſo jure. Unde non sequitur, si ille qui jurat falsum juramento assertorio, non est infamis ipſo jure, sed solum per sententiam definitivam latam contra eum in accusatione, propter hoc non peccat mortaliter. Ideo autem magis reputatur infamis ipſo jure qui frangit juramentum promissorium solemniter factum, quia in ejus potestate remanet, postquam juravit, ut det suo juramento veritatem; quod non contingit in juramento assertorio.

## ARTICULUS IV. 524

Utrum peccet qui injungit juramentum ei qui perjurat.

## III. dist. xxxix. art. 5. quæst. 2.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ille peccet qui injungit juramentum ei qui perjurat. Aut enim scit eum verum jurare, aut falsum. Si scit eum verum jurare, pro nihilo est juramentum injungit; si autem credit eum falsum jurare, quantum est de se, inducit eum ad peccandum. Ergo videtur quod nullo modo debeat quis alicui juramentum injungere.

2. Præterea. Minus est accipere juramentum ab aliquo, quam juramentum injungere alicui. Sed recipere juramentum ab aliquo non videtur esselicitum; & præcipue si perjuret, quia in hoc videtur consentire peccato. Ergo videtur quod multo minus liceat exigere juramentum ab eo qui perjurat.

3. Præterea. Dicitur Levit. vi. 1. *Si peccaverit anima, & audierit vocem jurantis falsum, respiciat fuerit quod aut ipse vidit, aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam*. Ex quo videtur quod aliquis sciens aliquem jurare falsum, teneatur eum accusare. Non igitur licet ab eo exigere juramentum.

Sed contra. Sicut peccat ille qui falsum jurat, ita ille qui per falsos deos jurat. Sed licet uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, ut Augustinus dicit ad Publicolam (ep. c. iv. à princ.) Ergo licet juramentum exigere ab eo qui falsum jurat.

Respondeo dicendum, quod circa eum qui exigit ab alio juramentum, distinguendum videtur. Aut enim exigit juramentum pro seipſo, propria sponte; aut exigit juramentum pro alio, ex necessitate officii sibi commissi.

Et si quidem aliquis pro seipſo exigit juramentum tanquam persona privata, distinguendum videtur, ut Augustinus dicit in serm. de perjuris (qui est xxviii. de verb. Apostol. cap.

cap. x.) *Si enim nescit eum juratum falsum, & idem dicit, Jura militi, ut si sic (a) sit, non est peccatum; tamen est humana tentatio, quia scilicet procedit ex quadam infirmitate, qua homo dubitat alium esse verum dicentem. Et hoc est illud (b) juramentum de quo Dominus dicit Matth. v. 37. (c) *Quod voluit est, à malo est. Si autem scit eum fecisse, scilicet contrarium ejus quod jurat, & cogit eum jurare, homicida est: ille enim de suo perjurio se interimis, sed ipse manus inter seipſum immiseris*.*

Si autem aliquis exigit juramentum tanquam persona publica, secundum quod exigit ordo juris, ad petitionem alterius: non videtur esse in culpa, si ipſe juramentum exigit, sive sciat eum falsum jurare, sive verum: quia non videtur ille exigere, sed ille ad cuius d) instantiam exigit.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit, quando pro te aliquis exigit juramentum; & tamen non semper licet eum jurare verum, vel falsum; sed quandoque dubitat de facto, & credit eum verum juraturum; & tunc ad majorem certitudinem exigit juramentum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ad Public. (loc. cit. ante med.) *quoniam dicitur sit, ne juratus, non jurum tamen me in Scripturis sanctis, le ipse memini, ne ab alijs juramentum accipiam*. Unde ille qui juramentum recipit, non peccat; nisi forte quando propria sponte ad jurandum cogit eum quem scit falsum juraturum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (in Lib. Qj. sup. Levit. quæst. 1.) *Moyſes non expressit in prædicta auctoritate, cui sit indicandum perjurium alterius; & ideo intelligitur quod debeat indicari talibus qui magis possunt prodesse quam obesse proprio. Similiter etiam non expressit, quo ordine debeat manifestari: & ideo videtur servandus ordo evangelicus, si sit peccatum perjurii occultum; & præcipue quando non vergit in detrimentum alterius, quia in tali casu non habetur locum ordo evangelicus, ut supra dictum est (quæst. xxxviii. art. 8. & quæst. lxxviii. art. 7.)*

Ad quartum dicendum, quod licet malo uti propter bonum, sicut & Deus utitur; non tamen potest aliquid ad malum inducere. Unde licet ejus qui per falsos deos jurare paratus est, juramentum recipere; non tamen licet eum inducere ad hoc quod per falsos deos juret. Alia tamen ratio videtur esse in eo qui per verum Deum falsum jurat; quia in tali juramento deest bonum fidei, qua utitur aliquis in juramento illius, qui verum per falsos deos jurat; ut Augustinus dicit ad Publicolam (loc.

S. *Epistol. ad Titum, III.*  
(a) Al. sit. (b) Al. illud malum. (c) *Vulgata*: Quod autem his abundantius est &c. (d) *Usus* & editi unius. *Topologi* justitiam.

cit. à princ.) Unde in juramento ejus qui falsum per verum Deum jurat, non videtur esse aliquid bonum, quo uti liceat.

## QUÆSTIO XCIX.

## De sacrilegio,

in quatuor articulis divisa.

Deinde considerandum est de vicis ad irreverentiam pertinentibus, quibus rebus sacris irreverentia exhibetur: & primo de sacrilegio; secundo de simonia.

Circa primum, queruntur quatuor.

Primo, quid sit sacrilegium.

Secundo, utrum sit speciale peccatum.

Tertio de speciebus sacrilegii.

Quarto de pena sacrilegii.

## ARTICULUS I. 525

Utrum sacrilegium sit sacræ rei violatio.

Inf. art. 2. ad 3. & quæst. lxxviii. art. 10. ad 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sacrilegium non sit sacræ rei violatio. Dicitur enim xviii. quæst. 1. (in appendice Grat. ad cap. Si quis suaverit) *Committunt sacrilegium qui de Principis judicio disputant, dubitantes an si digni sit honore quem Principes egerint*. Sed hoc ad nullam rem sacræ pertinere videtur. Ergo sacrilegium non importat sacræ rei violationem.

2. Præterea. Ibidem (cap. *Constitut*) subditur, quod si quis permiserit falsos officii publicæ execute, vel in sacrilegio ex omni auctoritate profatur. Sed officia publicæ non videtur ad aliquid sacræ pertinere, ergo videtur quod sacrilegium non importet violationem alicujus sacræ.

3. Præterea. Major est virtus Dei quam virtus hominis. Sed res sacræ à Deo sanctitatem obtinent. Ergo non possunt per homines violari: & ita sacrilegium non videtur esse sacræ rei violatio.

Sed contra est quod Hieronymus dicit in Lib. X. Erym. (ad lit. S.) quod *sacrilegium dicitur ab eo quod sacræ legit, idem furatur*.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. lxxxix. art. 3. & 1. 2. quæst. c. art. 4.) sacrilegium dicitur aliquid ex eo quod ad divinum cultum ordinatur. Sic 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; & sic ei quædam reverentia debetur, quam refertur in Deum.

Mem. 2. Et

(a) Al. sit. (b) Al. illud malum. (c) *Vulgata*: Quod autem his abundantius est &c. (d) *Usus* & editi unius. *Topologi* justitiam.

## ARTICULUS I.

521

*Utrum falsitas eius quod in iuramento confirmatur, requiratur ad perjurium.*

*Inf. quest. cxxiii. art. 3. & III. dist. xxxix. art. 4.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod falsitas eius quod in iuramento confirmatur, non requiratur ad perjurium. Ut enim supra dictum est (quest. lxxxix. art. 3.) sicut veritas debet concomitari iuramentum, ita etiam iudicium, & iustitia. Sicut ergo incurritur perjurium per defectum veritatis; ita etiam per defectum iudicii, puta cum aliquis indistincte jurat; & per defectum iustitiæ, puta cum aliquis jurat aliquid illicitum.

2. Præterea. Illud per quod aliquid confirmatur, potius esse videtur eo quod confirmatur per illud; sicut in syllogismo principia sunt potiora conclusione. Sed in iuramento confirmatur dictum hominis per assumptionem divini nominis. Ergo magis videtur esse perjurium, cum aliquis jurat per falsos deos, quam si verus deus dicitur hominis quod iuramento confirmatur.

3. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de verbis Apostoli Jacobi (serm. xxviii. cap. 11.) *Homines falsum jurant, vel cum fallunt, vel cum falluntur*; & ponit tria exempla: quorum primum est: (a) *Ecce illum jurare qui verum putat esse pro quo jurat, & tamen falsum est*; secundum est: *Da alium qui scit falsum esse, & jurat tanquam verum sit*; tertium est: *Da alium, qui putat falsum esse, & jurat tanquam verum sit, quod forte verum est*; de quo postea subdit, quod perjurus est. Ergo aliquis veritatem jurans potest esse perjurus. Non ergo falsitas requiritur ad perjurium.

Sed contra est quod perjurium definitur esse violationem iuramenti firmatum.

Respondens dicendum, quod, sicut supra dictum est (quest. xciii. art. 2.) 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 falsum est. Unde falsitas directe evacuat finem iuramenti: & propter hoc à falsitate præcipue specificatur perversitas iuramenti, quæ perjurium dicitur.

(a) Ita post Garicum Theologum, Nicolaus, & edit. omnes. In Cod. Alean. desit in secundo exenolo tanquam verum sit, & initio tertii Fac illum alium, &c. In edit. Rom. alique vetustis. Fac illum jurare qui verum putat esse pro quo jurat: secundum est: Da alium qui scit falsum esse, & jurat: tertium est: Da alium, &c.

Et ideo falsitas est de ratione perjurii.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit Hier. 19. (sup. illud *Jurabis, Visus Domini*) quodcumque illorum rituum defuerit, perjurium est, non tamen eodem ordine. Sed primo quidem & principaliter perjurium est, quando deest veritas, ratione jam dicta (in corp.) Secundario autem, quando deest iustitia: quocumque enim modo quis jurat illicitum, ex hoc ipso falsitatem incurrit, quia obligatus est ad hoc quod contrarium faciat. Tertio vero, quando deest iudicium: quia cum indistincte jurat, ex hoc ipso periculo se committit falsitatem incurrendi.

Ad secundum dicendum, quod principia in syllogismo sunt potiora, tanquam habentia rationem activi principii, ut dicitur in II. Physic. (text. lxxxix.) Sed in moralibus actibus principalior est finis quam principium activum. Et ideo licet sit perversum iuramentum, quando aliquis verum jurat per falsos deos; tamen ab illa perversitate iuramenti perjurium non nominatur, quod tollit iuramenti fidem, falsum jurando.

Ad tertium dicendum, quod actus morales procedunt à voluntate, cujus 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, accipiatur ut falsum, erit falsum & materialiter, & formaliter. Si autem idquod est verum, apprehendatur ut falsum, erit verum materialiter, & falsum formaliter. Et ideo in quolibet istorum casuum salvatur aliquo modo ratio perjurii propter aliquem falsitatis modum. Sed quia in unoquoque potius est id quod est formale, quam id quod est materiale, non ita est perjurus ille qui falsum jurat, quod putat esse falsum: dicit enim ibidem Augustinus: *Interest, quemadmodum verbum procedat ex animo, quia rem linguam non facit nisi rea mens.*

AR-

## ARTICULUS II.

522

*Utrum omne perjurium sit peccatum.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod non omne perjurium sit peccatum. Quicumque enim non implet quod iuramento confirmavit, perjurus esse videtur. Sed quandoque aliquis jurat se facturum aliquid illicitum (puta adulterium, vel homicidium) quod si faciat, peccat. Si ergo etiam non faciendum peccaret peccato perjurii, sequeretur quod esset perplexus.

2. Præterea. Nullus peccat faciendo quod melius est. Sed quandoque aliquis perjuratur quod facit melius est; sicut cum quis juravit se non intraturum religionem, vel quæcumque opera virtuosam non facturum. Ergo non omne perjurium est peccatum.

3. Præterea. Ille qui jurat facere alterius voluntatem, nisi eam faciat, videtur incurere perjurium. Sed quandoque potest contingere quod non peccat, si ejus non implet voluntatem; puta cum præcipit ei aliquid nimis durum, & importabile. Ergo videtur quod non omne perjurium sit peccatum.

4. Præterea. Iuramentum promissorium se extendit ad futura, sicut assertorium ad præterita, & presentia. Sed potest contingere quod tollatur obligatio iuramenti per aliquid quod in futurum emergat; sicut cum aliqua civitas jurat se aliquid servatura, & postea supervenit novi cives, qui illud non juraverunt; vel cum Canonice aliquis jurat statuta Ecclesie alicujus se servaturum, & postmodum aliqua sunt de novo. Ergo videtur quod iste qui transgreditur iuramentum, non peccat.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de verbis Apostoli Jacobi (serm. xxviii. cap. 11.) de perjurio loquens: *Vidui, quam ista detestanda sit bellus, & de rebus humanis exterminanda.*

Respondens dicendum, quod, sicut supra dictum est (quest. lxxxix. art. 1.) jurare 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 perjurium manifeste est peccatum religioni contrarium, cuius est Deo reverentiam exhibere.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui jurat se facturum aliquid illicitum, jurando incurrit perjurium propter defectum iustitiæ; sed si non implet quod juravit, in hoc perjurium non incurrit: quia hoc non erat tale quod sub iuramento cadere posset.

Ad secundum dicendum, quod ille qui

*S. Th. Op. Tom. III.*

jurat se non intraturum religionem, vel non daturum elemosynam, vel aliquid hujusmodi, jurando perjurium incurrit propter defectum iudicii: & ideo quando facit id quod melius est, non est perjurium, sed perjurio contrarium: contrarium enim eius quod facit, sub iuramento cadere non poterat.

Ad tertium dicendum, quod cum aliquis jurat, vel promittit se facturum voluntatem alterius, intelligenda est debita conditio si scilicet id quod ei mandatur, licitum sit, & honestum, & portabile, sive moderatum.

Ad quartum dicendum, quod quia iuramentum est actio personalis, ille qui de novo se civis alicujus civitatis, non obligatur quasi iuramento ad servanda illa quæ civitas se servaturam juravit; tamen tenetur ex quadam fidelitate, ex qua obligatur ut sicut sit socius bonorum civitatis, ita etiam fiat particeps onerum. Canonice vero qui jurat se servaturum statuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex iuramento ad servandum futura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta præterita, & futura; tenetur tamen ea servare ex ipsa vi statutorum, quæ habent coactivam virtutem, ut ex supradictis patet (1. 2. quest. xcvi. art. 4.)

## ARTICULUS III.

523

*Utrum omne perjurium sit peccatum mortale.*

*Sup. quest. lxxx. art. 5. corp. & III. dist. xxxix. art. 5. quest. 1.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod non omne perjurium sit peccatum mortale. Dicitur enim Extra de iurejur. (cap. Verum: ) *In ea quæstione que ponitur, an à sacramento vinculo absolvantur qui illud inviti pro vita, & rebus servandis fecerunt, nihil aliud arbitratur, quam quod antecessores nostri Romani Pontifices arbitrati fuisse noscuntur; qui tales à iuramenti nexibus absolventur. Ceterum, ut agitur consultius, & asseratur materia degerandi, non eis ita expresse dicatur, ut iuramentum non servent; sed si ea non attulerint, non ob hoc sunt tanquam pro mortali crimine puniendi.* Non ergo omne perjurium est peccatum mortale.

2. Præterea. Sicut Chrysostomus (alius Auctor.) dicit (hom. xl. in op. imperf. à med. & hab. cap. Si aliquis xxiii. quest. 1.) *in ius est jurare per Deum quam per Evangelium.* Sed non semper peccat mortaliter qui per Deum jurat aliquid falsum; puta si ex joco, vel lapsu lingue aliquis tali iuramento in communi sermone utatur. Ergo nec etiam si aliquis frangat iuramentum, quod solemniter

Mmm

per

mat eorum quæ ad divinam perfectionem pertinent, non ut ipse cognoscat, sed ut aliis demonstret; hoc non est tentare Deum; cum suble juxta necessitas, seu pietas utilitas, & alia quæ ad hoc concurrere debent. Sic enim Apostoli petiverunt à Domino, ut in nomine Jesu Christi fierent signa, ut dicitur Act. 4. ad hoc scilicet quod virtus Christi infidelibus manifestaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod solutio decimarum erat in lege præcepta, ut supra habitum est (quæst. lxxxvii. art. 1.) unde habebat necessitatem ex obligatione præcepti, & utilitatem quæ ibi dicitur, *ut sit cibum in domo mea*: unde solvendo decimas non tentabant Deum. Quod autem ibidem subditur, *Et probate nos*, non est intelligendum causaliter, quasi ad hoc solvere deberent decimas, ut probarent si Deus aperiret eis cataractas caeli; sed consecutivè, quia scilicet si decimas solverent, experimento probaturi erant beneficia quæ eis Deus conferret.

Ad secundum dicendum, quod duplex est cognitio divinæ voluntatis, scilicet voluntatis. Una quidem speculativa: & quantum ad hanc non licet dubitare, nec probare, utrum Dei voluntas sit hanc, vel utrum Deus sit suavis. Alia autem est cognitio divinæ voluntatis, sive bonitatis effectiva, sive experimentalis; dum quis experitur in seipso gustum divinæ dulcedinis, & complacentiam divinæ voluntatis, sicut de Hierotheo dicit Dionysius 11. cap. de div. Nom. (lect. 4. cir. fin.) quod *didicit divinam ex compositione ad ipsa*. Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem, & gustemus ejus suavitatem.

Ad tertium dicendum, quod Deus volebat signum dare Regi Achaz, non pro ipso solum, sed pro totius populi instructione: & ideo reprehenditur quasi impeditor communis boni, & salutis; quod signum petere volebat. Nec petendo tentasset Deum, tum quia ex mandato Dei petisset, tum quia hoc pertinebat ad utilitatem communem. Abraham autem signum petiit ex instinctu divino: & ideo non peccavit. Gedeon vero ex debilitate fidei signum petiisse videtur, & ideo à peccato non excusatur, sicut ibid. Glossa (Aug. Lib. Qq. sup. Judic. quæst. xl. ix. ante med.) dicit: sicut & Zacharias peccavit, dicens Luc. 1. 18. ad Angelum, *Unde hoc sciam?* unde & propter hanc incredulitatem punitus fuit.

Sciendum tamen, quod dupliciter aliquis signum petit à Deo. Uno modo ad explorandam divinam potestatem, aut veritatem dicti ejus: & hoc de se pertinet ad Dei tentationem. Alio modo ad hoc quod instruat, quid circa aliquod factum sit placitum Deo: & hoc nullo modo pertinet ad Dei tentationem.

## ARTICULUS III. 519

*Utrum tentatio Dei opponatur virtuti religionis.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod tentatio Dei non opponatur virtuti religionis. Tentatio enim Dei habet rationem peccati ex hoc quod homo de Deo dubitat, ut dictum est (art. præc.) Sed dubitare de Deo pertinet ad peccatum infidelitatis, quod opponitur fidei. Ergo tentatio Dei magis opponitur fidei quam religioni.

2. Præterea. Eccl. xviii. 23. dicitur: *Ante orationem prepara animam tuam. Et non esse quasi homo qui tentat Deum*: ubi dicit Glossa (interlinearis), qui (scilicet tentans Deum) orat quod docuit, sed non facit quod jussit. Sed hoc pertinet ad presumptionem, quæ opponitur spei. Ergo videtur quod tentatio Dei sit peccatum oppositum spei.

3. Præterea. Super illud Psalm. lxxxvii. *Et tentaverunt Deum in cordibus suis*, dicit Glossa (interl.) quod, tentare Deum est dolere, se postulare, ut in verbis sit simpliciter, 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 inordinatè postulare*. Sed debito modo postulare est actus religionis, ut supra habitum est (q. lxxxii. art. 3.) Ergo tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

Respondet dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. lxxxi. art. 1. & seq.) 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 ejus pertinet. Nullus enim presumit tentare eum de cujus excellentia certus est. Unde manifestum est quod tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxxii. art. 7.) 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: & ideo est irreligiositatis peccatis.

Ad secundum dicendum, quod ille qui ante orationem animam suam non preparat, dimittendo si quid ad verum aliquem habet, vel alias ad devotionem se non disponendo, non facit quod in se est, ut exaudiatur à Deo: &

& ideo quasi interpretative tentat Deum. Et quamvis hujusmodi interpretativa tentatio videatur ex presumptione, seu indiscretionem provenire; tamen hoc ipsum ad irreverentiam Dei pertinet quod homo presumptuose, & sine debita diligentia se habeat in his quæ ad Deum pertinent. Dicitur enim I. Pet. v. 6. *Humilitati sub potenti manu Dei*: & II. ad Tim. 11. 17. *Solite cura scriptum præbilitum exhibere Deo*. Unde etiam hujusmodi tentatio irreligiositatis species est.

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: & propter hoc non oportet quod tentatio Dei directe opponatur veritati.

## ARTICULUS IV. 520

*Utrum tentatio Dei sit gravius peccatum quam superstitio.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod tentatio Dei sit gravius peccatum quam superstitio. Major enim pena pro majori peccato inferitur. Sed gravius est punitum in Judæis peccatum tentationis Dei, quam peccatum idololatricæ: quod tamen est præcipuum inter superstitiones: quia pro peccato idololatricæ interfecit sunt ex eis (4) viginti tria milia hominum, ut legitur Exod. xxxii. pro peccato autem tentationis omnes universales in deserto perierunt; tertiam promissionis non intrantes, secundum illud Psalm. xciv. 9. *Tentaverunt non pariter vestri*: & postea subditur *Quibus juravi 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, cujus 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. Major peccatum videtur esse irreverenter se habere ad parentes, quam reverentiam parentibus debitam aliis exhibere. Sed Deus est honorandus à nobis sicut omnium pater, ut dicitur Malach. 1. Ergo majus peccatum esse videtur tentatio Dei, per quam irreverenter nos habemus ad Deum, quam idololatricæ, per quam reverentia Deo debita exhibetur creature.

Sed contra est quod super illud Deuteronom. xxxii. *Quis reperit fuerit apud se*, dicit Glossa

(a) Ita mss. & edii omnes, præter Patav. ubi legitur quasi viginti tria, & ibi dicitur superior quæst. lxxiv. art. 4. arg. 1. quo loco item habent adverbium quasi, ut jam notavimus.

(ordin.), Lex errorem, & idololatricam maxime derelictur: maximum enim est scelus, honorem Creatoris impendere creatura.

Respondet dicendum, quod in peccatis quæ religioni adversantur, tanto aliquid gravius est, quanto magis divinæ reverentiam 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 (quæst. xcii.) Ille autem qui tentat Deum verbis, vel factis, protestatur dubitationem de divina excellentia, ut dictum est (art. 1. & 2. huj. quæst.).

Et ideo gravius est peccatum superstitiosum quam peccatum tentationis Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum idololatricæ non est punitum illa pena quasi sufficiens, sed in postquam pro illo peccato gravius pena reservabatur, dicitur enim Exod. xxxii. 34. *Ego autem in ira vestri visitabo hoc peccatum vestrum*.

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 (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod de ratione divinæ excellentie est quod sit singularis, & incommunicabilis. Et ideo idem est contra divinam reverentiam agere aliquid, & divinam reverentiam alteri communicare. Non est autem similis ratio de honore parentum, qui potest sine culpa aliis communicari.

## QUÆSTIO XCIII.

*De perjurio.*  
in quatuor articulis dividitur.

**D**einde considerandum est de perjurio: & circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum falsitas requiratur ad perjurium.

Secundo, utrum perjurium sit semper peccatum.

Tertio, utrum semper sit peccatum mortale.

Quarto, utrum peccet ille qui injungit juramentum perjurum.

AR-

Et ideo omne illud quod ad irreverentiam rerum sacrarum pertinet, ad injuriam Dei pertinet, & habet sacrilegii rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in I. Ethic. (cap. 11. in fi.) bonum commune gentis est quoddam divinum: & ideo antiquitus rectores reipublicæ divini vocabantur, quasi divina providentia ministrari, secundum illud Sap. vi. 5. Cum esset in ministris regni illius, non recte judicabit. Et sic per quamdam nominis extensionem illud quod pertinet ad irreverentiam Principis, scilicet disputare de ejus judicio, an oporteat (a) ipsum sequi, secundum quamdam similitudinem sacrilegium dicitur.

Ad secundum dicendum, quod populus christianus per fidem, & sacramenta Christi sanctificatus est, secundum illud I. ad Cor. vi. 11. Sed ablutus estis, sed sanctificati estis. Et ideo I. Pet. ii. 9. dicitur: Vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis. Et ideo id quod fit in injuriam populi christianiani, scilicet quod infideles ei præstantur, pertinet ad irreverentiam sacre rei. Unde rationabiliter sacrilegium dicitur.

Ad tertium dicendum, quod violatio hic large dicitur quæcumque irreverentia, vel ex honoratio. Sicut autem honor est in honorante, non autem in eo qui honoratur, ut dicitur in I. Ethic. (cap. v.) Ita etiam irreverentia est in eo qui irreverenter se habet; quamvis etiam nihil nocet ei cui irreverentiam exhibet. Quantum ergo est in ipso, rem sacram violat, licet illa in se non violatur.

ARTICULUS II. 526

Utrum sacrilegium sit peccatum speciale.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacrilegium non sit peccatum speciale. Dicitur enim xviii. quæst. 1v. (in append. Grat. ad cap. Si quis suadente.) Committunt sacrilegium qui in divinis legibus sanctitatem aut reverentiam committunt, aut negligenter violant, & offendunt. Sed hoc fit per omne peccatum, nam peccatum est diffinire, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, ut Augustinus dicit XXII. contra Faustum (cap. xxvii. in princ.) Ergo sacrilegium est generale peccatum.

Præterea. Nullam speciem peccatorum continetur sub diversis generibus peccatorum. Sed sacrilegium sub diversis generibus peccatorum continetur; puta sub homicidio, si quis sacerdotem occidat; sub luxuria, si quis virginem sacratam violat, vel quamcumque mulierem in loco sacro; sub furto, si quis rem sa-

(a) Ita ex cod. Cambr. Theologi, Nicolajur, & posteriores edit. Codex Alcan. Edit. Rom. aliique veteres gum, relationem ad Principem. (b) Al. videatur.

eram furatus fuerit. Ergo sacrilegium non est speciale peccatum.

Præterea. Omne speciale peccatum invenitur distinctum ab aliis peccatis, ut de injuria speciali Philosophus dicit in V. Ethicor. (cap. 11.) Sed sacrilegium non videtur inveniri absque aliis peccatis, sed quandoque conjungitur furto, quandoque homicidio, ut dictum est (in arg. præc.) Non ergo est speciale peccatum.

Sed contra est quod opponitur speciali virtuti, scilicet religioni, ad quam pertinet revereri Deum, & divina. Ergo sacrilegium est speciale peccatum.

Respondendo dicendum, quod ubicumque invenitur specialis ratio deformitatis, ibi necesse est quod sit speciale peccatum: quia species cujuslibet rei præcipue attenditur secundum rationem formalem 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, & opponitur religioni.

Sicut enim Damascenus dicit in Lib. IV. (orthod. Fid. cap. 111. cir. med.) purpura regale indumentum felle honoratur, & glorificatur, & si quis hanc perforaverit, morte damnatur, quasi contra Regem agens: ita etiam si quis rem sacram violat, ex hoc ipso contra Dei reverentiam agit; & sic per irreligiositatem peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod illi dicuntur sacrilegium in divinis legibus sanctitatem committere qui legem Dei impugnant, sicut hæretici, & blasphemii: qui ex hoc quod Deo non credunt, incurrunts infidelitatis peccatum; ex hoc vero quod divinæ legis verba pervertunt, sacrilegium incurrunts.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet unam speciem 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.

Ad tertium dicendum, quod sacrilegium interdum invenitur separatim ab aliis peccatis, eo quod actus non habet aliam deformitatem, nisi quia res sacra (b) violatur; puta si quis iudex capiat aliquem de loco sacro, quem in aliis locis licite capere solet.

ARTICULUS III. 527

Utrum species sacrilegii distinguantur secundum res sacratas.

Inf. quæst. CLIV. art. 10. ad 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod species sacrilegii non distinguantur secundum res sacratas. Materialis enim diversitas non diversificat speciem, si sit eadem ratio formalis. Sed in violatione quarumcumque rerum sacratarum videtur esse eadem ratio formalis peccati, & quod non sit diversitas nisi materialis. Ergo per hoc non diversificatur sacrilegii species.

Præterea. Non videtur esse possibile quod aliqua sint ejusdem speciei, & cum hoc differant specie. Sed homicidium, & furtum, & illicitus concubitus, sunt diversæ species peccatorum. Ergo non possunt convenire in una specie sacrilegii; & ita videtur quod sacrilegii species distinguantur secundum diversas species aliorum peccatorum, & non secundum diversitatem rerum sacratarum.

Præterea. Inter res sacratas connumerantur etiam personæ sacre. Si ergo una species sacrilegii esset qua violatur persona sacra, sequeretur quod omne peccatum quod persona sacra committeret, esset sacrilegium, quia per quodlibet peccatum violatur persona peccantis. Non ergo species sacrilegii accipiuntur secundum res sacratas.

Sed contra est quod actus, & habitus distinguuntur secundum objecta. Sed res sacra est objectum sacrilegii, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.) Ergo species sacrilegii distinguuntur secundum differentiam rerum sacratarum.

Respondendo dicendum: quod, sicut dictum est (ibid.) peccatum sacrilegii in hoc consistit quod aliquis irreverenter se habet ad rem sacram. Debetur autem reverentia rei sacre ratione sanctitatis. Et ideo secundum diversam rationem sanctitatis rerum sacratarum, quibus irreverentia exhibetur, necesse est quod sacrilegii species distinguantur. Tanto enim sacrilegium est gravius, quanto res sacra in quam peccatur, majorem obtinet sanctitatem.

Attribuitur autem sanctitas & personis sacris, id est divino cultui dedicatis, & locis sacris, & rebus quibusdam aliis sacris. Sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis, qui in loco sacro cultum Deo exhibet. Dicitur enim II. Machab. v. 19. 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, secun-

dum differentiam personarum, & locorum sacratarum.

Similiter etiam & tertia species sacrilegii, quæ circa alias res sacratas committitur, diversos habet gradus, secundum differentiam rerum sacratarum. Inter quas summum locum obtinent ipsa sacramenta, quibus homo sanctificatur: quorum præcipuum est Eucharistia 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, & ipsæ imagines sacre, & reliquie Sanctorum, in quibus quodammodo ipsæ personæ Sanctorum venerantur, & dehonorentur; deinde ea quæ pertinent ad ornatum Ecclesiæ, & ministrorum; deinde ea quæ sunt deputata ad sustentationem ministrorum, sive sint mobilia, sive immobilia. Quicumque autem contra quodcumque prædictorum peccat, crimen sacrilegii incurrit.

Ad primum ergo dicendum, quod non est in omnibus prædictis eadem ratio sanctitatis. Et ideo differentia sacratarum rerum non solum est differentia materialis, sed etiam formalis.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliqua duo esse secundum aliquam unam speciem, & secundum aliud differantur; sicut Sacrates, & Plato conveniunt in specie animalis; differunt autem in specie colorati, si unus sit albus, & 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 sanctimonialiter violaverit verberando, vel concumbendo.

Ad tertium dicendum, quod omne peccatum quod sacra persona committit, materialiter quidem, & quasi per accidens est sacrilegium. Unde Hieronymus (Bernard. Lib. II. de Considerate. cap. 1.) dicit, quod *ut qui in ore sacerdotis sacrilegium sunt, vel blasphemii.* Formaliter autem, & proprio illud solum peccatum sacre personæ sacrilegium est quod agit directe contra ejus sanctitatem; puta si virgo Deo dicata fornicetur. Et eadem ratio est in aliis.

## ARTICULUS IV. 528

*Utrum pœna sacrilegii debeat esse pecuniaria.*

*Inf. quest. cliv. art. 10. ad 2.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod pœna sacrilegii non debeat esse pecuniaria. 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 1. 9. *Non conserget 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 sacrilegii. Ergo non debet sacrilegium puniri pœna pecuniaria.

3. Præterea. Apostolus dicit I. ad Thess. 11. 5. *Non sumus aliquando in occasione avaritiæ.* Sed hoc videtur in occasione avaritiæ pertinere quod pœna pecuniaria exigatur pro violatione rei sacræ. Ergo non videtur talis esse conveniens sacrilegii pœna.

Sed contra est quod dicitur xvii. quest. xv. (cap. xx.) *Si quis contumax, vel superbus fugitivum servum de atrio Ecclesie per vim obstraxerit, ungentes solidos componat:* & ibidem postea subditur (cap. xxi.) *Quisquis in votum fuerit reus sacrilegii, triginta libras examinatæ argenti parifimii 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. xii. 17. Et hoc modo conveniens pœna sacrilegii, qui sacræ injuriam infert, est excommunicatio, per quam a sacris accetur.

Secundo autem consideratur utilitas. Nam pœna quasi medicina quædam infliguntur, ut his terribiliter homines a peccato desistant. Sacrilagus autem, qui sacra non reveretur, non sufficienter videtur a peccando arceri per hoc quod sacra ei interdiciuntur, de quibus non curat: & ideo secundum leges humanas adhibetur capitalis pœna; secundum vero Ecclesie statuta, que mortem corporalem non infligit, adhibetur pœna pecuniaria, ut saltem pœnis temporalibus homines a sacrilegiis revocentur.

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesia mortem corporalem non infligit, sed loco ejus infligit excommunicationem.

Ad secundum dicendum, quod necesse est duas pœnas adhiberi, quando per unam non sufficienter revocatur aliquis a peccando. Et ideo oportuit supra pœnam excommunicationis adhiberi aliquam temporalem pœnam, ad coe-

scendum homines qui spiritualia contemnant. Ad tertium dicendum, quod si pecunia exigatur absque rationabili causa, hoc videtur ad occasionem avaritiæ pertinere. Sed quando exigitur ad hominum correctionem, habet manifestam utilitatem: & ideo non pertinet ad occasionem avaritiæ.

## QUÆSTIO C.

*De simonia, in sex articulis divisa.*

**D**Einde considerandum est de simonia: & circa hoc queruntur 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 que sunt spiritualibus annexa.

Quinto, utrum solum munus a manu faciat simoniacam, an etiam munus a lingua, & ab obsequio.

Sexto, de pœna simoniaci.

## ARTICULUS I. 529

*Utrum simonia sit studiosa voluntas emendi, vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituum annexum.*

*IV. dist. xxv. quest. 111. art. 1. quest. 1. per totum & quest. 3.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod simonia non sit studiosa voluntas emendi, vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituum annexum. Simonia enim est hæresis quædam: dicitur enim 1. q. 1. (cap. *Eos qui per pecuniam Tolerabiliter est Macedoniæ*, & eorum qui circa ipsum sunt sancti Spiritus impugnantorum in ipsa hæresi, quam simoniacorum. Illi enim creaturam, & servum Dei Patris, & Filii Spiritum Sanctum de Virando fatentur; si vero eundem Spiritum sanctum efficiunt servum suum. Omnia enim dominus quod habet, si quis, vendit sine servum, sine aliquid aliud eorum que possidet. Sed infidelitas non consistit in voluntate, sed magis in intellectu, sicut & fides, ut ex supra dictis patet (quest. 1. art. 2. & quest. x. art. 2.) Ergo simonia non debet per voluntatem defini.

2. Præterea. Studioso peccate est peccate ex malitia; quod est peccare in Spiritum Sanctum. Si ergo simonia est studiosa voluntas peccandi, sequitur quod semper sit peccatum in Spiritum Sanctum.

3. Præterea. Nihil est magis spirituale, quam regnum celorum. Sed licet emere regnum celorum: dicit enim Gregor. in quadam hom. (v. in Evang. anto med.) *Regnum celorum*

128-

*tantum valet quantum habet.* Ergo non est simonia velle emere aliquid spirituale.

4. Præterea. Nomen simonie à Simone mago acceptum est: de quo legitur Act. vi. 11. quod obtulit Apostolus pecuniam ad spirituales potestatem emendam, ut scilicet quibuscumque manus imponeret, reciperent Spiritum Sanctum. Non autem legitur, quod aliquid voluerit vendere. Ergo simonia non est voluntas vendendi aliquid spirituale.

5. Præterea. Multæ aliæ sunt voluntariæ commutationes præter emptionem, & venditionem, sicut permutatio, & transactio. Ergo videtur quod insufficienter definiatur simonia.

6. Præterea. Omne quod est spirituali annexum, est spirituale. Superflue ergo 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 (VII.) dicit in Registro: (ut hab. cap. *Frekyter*, 1. quest. 1. ex Registro) *Altare, vel decimas, vel Spiritum Sanctum emere, vel vendere, simoniacam hæresim esse, nullas fidei fidem ignorat.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. q. xviii. art. 2.) actus aliquis est malus ex genere, eo quod cadit super materiam indebitam. Emptionis autem, & venditionis est materia indebita res spiritualis triplici ratione. Primo quidem quia res spiritualis non potest aliquo terrene pretio compensari; sicut de sapientia dicitur Proverb. 11. 15. *Prestiosior est cunctis opibus; & omnia que desiderantur, huic non valent comparari.* Ideo enim Petrus in ipsa sui radice Simonis pravitatem condemnans, dixit (Act. vi. 11. 20.) *Pecunia tua tecum sit in perditionem: quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri.* Secundo quia id non potest esse debita venditionis materia, cujus venditor non est dominus, ut patet in auctoritate supra inducta (in arg. 1.)

Præterea autem Ecclesie non est dominus spiritualium rerum, sed dispensator, secundum illud I. ad Cor. iv. 1. *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei.* Tertio quia venditio repugnat spiritualium origini, que ex gratuita voluntate Dei proveniunt. Unde & Dominus dicit Matth. x. 8. *Gratis accepistis, gratis date.*

Et ideo aliquis emendo, vel vendendo rem spirituales, irreverentiam exhibet Deo, & rebus divinis: propter quod peccat peccato irreligiositatis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio consistit in quadam fidei professione, quam tamen aliquis interdum non habet in corde; ita etiam vitia opposita religioni habent

quamdam professionem infidelitatis, licet quandoque non sit infidelitas in mente. Secundum hoc ergo simonia hæresis dicitur secundum exteriorem professionem: quia in hoc quod aliquis vendit donum Spiritus Sancti, quodammodo protestatur se 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 à Deo creatus, sed à quadam superna virtute, ut dicit Isidorus in Lib. VIII. Etym. (cap. v. in princ.) Et sic secundum hoc inter alios hæreticos simoniaci computantur, ut patet in Lib. Augustini de hæresibus (hæresi 1.)

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quest. lvi. art. 4.) iustitia, & omnes partes ejus, & per consequens omnia vitia opposita, sunt in voluntate sicut in subiecto. Et ideo convenienter simonia per voluntatem definitur. Additur autem studiosa, ad designandum electionem, que principaliter pertinet ad virtutem, & vitium. Non autem omnis qui peccat electione, peccat peccato in Spiritum Sanctum, sed solus qui peccatum eligit per contemptum eorum per que homines solent retrahi a peccando, ut supra dictum est (quest. xiv. art. 1. & 2.)

Ad tertium dicendum, quod regnum celorum dicitur emi, dum quis dat super materiam indebitam. Emptionis autem, & venditionis est materia indebita res spiritualis triplici ratione. Primo quidem quia res spiritualis non potest aliquo terrene pretio compensari; sicut de sapientia dicitur Proverb. 11. 15. *Prestiosior est cunctis opibus; & omnia que desiderantur, huic non valent comparari.* Ideo enim Petrus in ipsa sui radice Simonis pravitatem condemnans, dixit (Act. vi. 11. 20.) *Pecunia tua tecum sit in perditionem: quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri.* Secundo quia id non potest esse debita venditionis materia, cujus venditor non est dominus, ut patet in auctoritate supra inducta (in arg. 1.)

Præterea autem Ecclesie non est dominus spiritualium rerum, sed dispensator, secundum illud I. ad Cor. iv. 1. *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei.* Tertio quia venditio repugnat spiritualium origini, que ex gratuita voluntate Dei proveniunt. Unde & Dominus dicit Matth. x. 8. *Gratis accepistis, gratis date.*

Et ideo aliquis emendo, vel vendendo rem spirituales, irreverentiam exhibet Deo, & rebus divinis: propter quod peccat peccato irreligiositatis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio consistit in quadam fidei professione, quam tamen aliquis interdum non habet in corde; ita etiam vitia opposita religioni habent

de-

## ARTICULUS IV. 528

*Utrum pœna sacrilegii debeat esse pecuniaria.*

*Inf. quest. cliv. art. 10. ad 2.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod pœna sacrilegii non debeat esse pecuniaria. 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 1. 9. *Non conserget 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 sacrilegii. Ergo non debet sacrilegium puniri pœna pecuniaria.

3. Præterea. Apostolus dicit I. ad Thess. 11. 5. *Non sumus aliquando in occasione avaritiæ.* Sed hoc videtur esse occasionem avaritiæ pertinere quod pœna pecuniaria exigatur pro violatione rei sacre. Ergo non videtur talis esse convenientia sacrilegii pœna.

Sed contra est quod dicitur xvii. quest. xv. (cap. xx.) *Si quis contumax, vel superbus fugitivum servum de atrio Ecclesie per vim obstraxerit, ungentes solidos componat:* & ibidem postea subditur (cap. xxi.) *Quisquis in votum fuerit reus sacrilegii, triginta libras examinatæ argenti parifimii componat.*

Respondendo 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. xii. 17. Et hoc modo conveniens pœna sacrilegii, qui sacris iniuriam infert, est excommunicatio, per quam a sacris accetur.

Secundo autem consideratur utilitas. Nam pœna quasi medicina quædam infliguntur, ut his terribiliter homines a peccato desistant. Sacrilagus autem, qui facta non reveretur, non sufficienter videtur a peccando arceri per hoc quod sacra ei interdiciuntur, de quibus non curat: & ideo secundum leges humanas adhibetur capitalis pœna; secundum vero Ecclesie statuta, que mortem corporalem non infligit, adhibetur pœna pecuniaria, ut saltem pœnis temporalibus homines a sacrilegiis revocentur.

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesia mortem corporalem non infligit, sed loco ejus infligit excommunicationem.

Ad secundum dicendum, quod necesse est duas pœnas adhiberi, quando per unam non sufficienter revocatur aliquis a peccando. Et ideo oportuit supra pœnam excommunicationis adhiberi aliquam temporalem pœnam, ad coe-

scendum homines qui spiritualia contemnant. Ad tertium dicendum, quod si pecunia exigatur absque rationabili causa, hoc videtur ad occasionem avaritiæ pertinere. Sed quando exigitur ad hominum correctionem, habet manifestam utilitatem: & ideo non pertinet ad occasionem avaritiæ.

## QUÆSTIO C.

*De simonia, in sex articulis divisa.*

**D**Einde considerandum est de simonia: & circa hoc queruntur 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 que sunt spiritualibus annexa.

Quinto, utrum solum munus a manu faciat simoniacam, an etiam munus a lingua, & ab obsequio.

Sexto, de pœna simoniaci.

## ARTICULUS I. 529

*Utrum simonia sit studiosa voluntas emendi, vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituum annexum.*

*IV. dist. xxv. quest. 111. art. 1. quest. 1. per totum & quest. 3.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod simonia non sit studiosa voluntas emendi, vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituum annexum. Simonia enim est hæresis quædam: dicitur enim 1. q. 1. (cap. *Eos qui per pecuniam*) *Tolerabilior est Macedoniis, & eorum qui circa ipsum sunt sancti Spiritus impugnantorum impiæ hæresis, quam simoniacorum.* Illi enim creaturam, & servum Dei Patri, & Filii Spiritum Sanctum deivando fatentur; si vero eundem Spiritum sanctum efficiunt servum suum. Omnia enim dominus quod habet, si quis, vendit sine servum, sine aliquid aliud eorum que possidet. Sed infidelitas non consistit in voluntate, sed magis in intellectu, sicut & fides, ut ex supra dictis patet (quest. 1. art. 2. & quest. x. art. 2.) Ergo simonia non debet per voluntatem defini.

2. Præterea. Studioso peccate est peccate ex malitia; quod est peccare in Spiritum Sanctum. Si ergo simonia est studiosa voluntas peccandi, sequitur quod semper sit peccatum in Spiritum Sanctum.

3. Præterea. Nihil est magis spirituale, quam regnum celorum. Sed licet emere regnum celorum: dicit enim Gregor. in quadam hom. (v. in Evang. anto med.) *Regnum celorum*

128-

*tantum valet quantum habet.* Ergo non est simonia velle emere aliquid spirituale.

4. Præterea. Nomen simonie à Simone mago acceptum est: de quo legitur Act. vi. 11. quod obtulit Apostolus pecuniam ad spirituales potestatem emendam, ut scilicet quibuscumque manus imponeret, reciperent Spiritum Sanctum. Non autem legitur, quod aliquid voluerit vendere. Ergo simonia non est voluntas vendendi aliquid spirituale.

5. Præterea. Multæ aliæ sunt voluntariæ commutationes præter emptionem, & venditionem, sicut permutatio, & transactio. Ergo videtur quod insufficienter definiatur simonia.

6. Præterea. Omne quod est spirituali annexum, est spirituale. Superflue ergo 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 (VII.) dicit in Registro: (ut hab. cap. *Frekyter*, 1. quest. 1. ex Registro) *Altare, vel decimas, vel Spiritum Sanctum emere, vel vendere, simoniacam hæresim esse, nullas fidei fidem ignorat.*

Respondendo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. q. xviii. art. 2.) actus aliquis est malus ex genere, eo quod cadit super materiam indebitam. Emptionis autem, & venditionis est materia indebita res spiritualis triplici ratione. Primo quidem quia res spiritualis non potest aliquo terrene pretio compensari; sicut de sapientia dicitur Proverb. 11. 15. *Prestiosior est cunctis opibus; & omnia que desiderantur, huic non valent comparari.* Ideo enim Petrus in ipsa sui radice Simonis pravitatem condemnans, dixit (Act. vi. 11. 20.) *Pecunia tua tecum sit in perditionem: quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri.* Secundo quia id non potest esse debita venditionis materia, cujus venditor non est dominus, ut patet in auctoritate supra inducta (in arg. 1.)

Præterea autem Ecclesie non est dominus spiritualium rerum, sed dispensator, secundum illud I. ad Cor. iv. 1. *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei.* Tertio quia venditio repugnat spiritualium origini, que ex gratuita voluntate Dei proveniunt. Unde & Dominus dicit Matth. x. 8. *Gratis accepistis, gratis date.*

Et ideo aliquis emendo, vel vendendo rem spirituales, irreverentiam exhibet Deo, & rebus divinis: propter quod peccat peccato irreligiositatis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio consistit in quadam fidei professione, quam tamen aliquis interdum non habet in corde; ita etiam vitia opposita religioni habent

quamdam professionem infidelitatis, licet quandoque non sit infidelitas in mente. Secundum hoc ergo simonia hæresis dicitur secundum exteriorem professionem: quia in hoc quod aliquis vendit donum Spiritus Sancti, quodammodo protestatur se 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 à Deo creatus, sed à quadam superna virtute, ut dicit Isidorus in Lib. VIII. Etym. (cap. v. in princ.) Et sic secundum hoc inter alios hæreticos simoniaci computantur, ut patet in Lib. Augustini de hæresibus (hæresi 1.)

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quest. lvi. art. 4.) iustitia, & omnes partes ejus, & per consequens omnia vitia opposita, sunt in voluntate sicut in subiecto. Et ideo convenienter simonia per voluntatem definitur. Additur autem studiosa, ad designandum electionem, que principaliter pertinet ad virtutem, & vitium. Non autem omnis qui peccat electione, peccat peccato in Spiritum Sanctum, sed solum qui peccatum eligit per contemptum eorum per que homines solent retrahi a peccando, ut supra dictum est (quest. xiv. art. 1. & 2.)

Ad tertium dicendum, quod regnum celorum dicitur emi, dum quis dat super materiam indebitam. Emptionis autem, & venditionis est materia indebita res spiritualis triplici ratione. Primo quidem quia res spiritualis non potest aliquo terrene pretio compensari; sicut de sapientia dicitur Proverb. 11. 15. *Prestiosior est cunctis opibus; & omnia que desiderantur, huic non valent comparari.* Ideo enim Petrus in ipsa sui radice Simonis pravitatem condemnans, dixit (Act. vi. 11. 20.) *Pecunia tua tecum sit in perditionem: quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri.* Secundo quia id non potest esse debita venditionis materia, cujus venditor non est dominus, ut patet in auctoritate supra inducta (in arg. 1.)

Præterea autem Ecclesie non est dominus spiritualium rerum, sed dispensator, secundum illud I. ad Cor. iv. 1. *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei.* Tertio quia venditio repugnat spiritualium origini, que ex gratuita voluntate Dei proveniunt. Unde & Dominus dicit Matth. x. 8. *Gratis accepistis, gratis date.*

Et ideo aliquis emendo, vel vendendo rem spirituales, irreverentiam exhibet Deo, & rebus divinis: propter quod peccat peccato irreligiositatis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio consistit in quadam fidei professione, quam tamen aliquis interdum non habet in corde; ita etiam vitia opposita religioni habent

129-



autem non precavit emendo, quia intelligitur suam vexationem redemisse. Jus autem patronatus per se vendi non potest, nec in feudum dari: sed transit cum villa que venditur, vel conceditur. Jus autem spirituale accipiendi decimas non conceditur laicis, sed tantummodo res temporales, que nomine decimæ dantur, ut supra dictum est (quæst. lxxxvii. art. 3.) Circa collationem vero beneficiorum sciendum est, quod si Episcopus antequam beneficium alicui conferat, ob aliquam causam ordinaverit aliquid subrahendum de fructibus beneficii conferendi, & in ipsos usus expendendum, non est illicitum: si vero ab eo cui beneficium confert, requiratur aliquid sibi exhiberi de fructibus illius beneficii; idem est ac si aliquid munus ab eo exigeret, & non caret vitio simonia.

## ARTICULUS V. 333

*Utrum licet spiritualia conferre munere quod est ab obsequio vel à lingua.*

*IV. dist. xxv. quæst. 111. art. 3.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio, vel à lingua. Dicit enim Gregorius in Registro (Lib. II. epist. xviii. in princ.) *Beneficium utilitatibus deservientis ecclesiastica dignum est remuneratione gaudere.* Sed deservit 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 sibi emptio, vel venditio. Ergo nec primum.

3. Præterea. Id quod solum ad preces alicujus fit, gratis fieri videtur; & ita non videtur locum habere simonia, quæ in emptione, vel venditione consistit. Sed munus à lingua intelligitur, si quis ad preces alicujus ecclesiasticum beneficium conferat. Ergo non est simoniacum.

4. Præterea. Hypocrite spiritualia opera faciunt, ut laudem humanam consequantur; quæ ad munus linguæ pertinet videtur: nec tamen hypocrite dicuntur simoniaci. Non ergo per munus à lingua simonia contrahitur.

Sed contra est quod Urbanus II. Papa dicit (epist. xviii. ad Lucium tom. 10. Concilia & habet. cap. *Salvator*, l. quæst. 111.) *Quisquis res ecclesiasticas non ad quod instituta sunt, sed ad propria lucra munere lingua, vel indebiti obsequii, vel pecunie largitur, vel adipsitur, simoniacus est.*

Respondet dicendum, quod, sicut supra dictum est art. 2. hujus quæst. non pecunia intelligitur cujuscumque pretium quod pecunia mensurari potest. Manifestum est autem quod, obsequium hominis ad aliquam utilitatem ordinatur, quæ potest pretio pecunie æstimari: unde & pecuniaria mercede ministris conducuntur. Et ideo idem est quod aliquis det rem spirituales 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 alicujus ad temporalem gratiam querendam, ordinatur ad aliquam utilitatem, quæ potest pecunie æstimari.

Et ideo, sicut contrahitur simonia accipiendo pecuniam, vel quamlibet aliam rem exteriorem (quod pertinet ad munus à manu) ita etiam contrahitur per munus à lingua, vel ab obsequio.

Ad primum ergo dicendum, quod si aliquis clericus alicui prælo impendat obsequium honestum, & ad spiritualia ordinatum (puta ad Ecclesiæ utilitatem, vel ministrorum ejus auxilium) ex ipsa devotione obsequii redditur dignus ecclesiastico beneficio, sicut & propter alia bona opera: unde non intelligitur esse munus ab obsequio; & in hoc casu loquitur Gregorius. Si vero sit inhonestum obsequium, vel ad carnalia ordinatum (puta quia servitit prælo ad utilitatem consanguineorum suorum, vel patrimonii sui, vel ad aliquid hujusmodi) erit munus ab obsequio; & est simoniacum.

Ad secundum dicendum, quod si aliquis alicui spirituale alicui conferat gratis propter consanguinitatem, vel quamcumque carnalem affectionem, est quidem illicita, & carnalis collatio; non tamen simoniacæ, quia nihil sibi accipitur: unde hoc non pertinet ad contractum emptionis, & venditionis, in quo fundatur simonia. Si tamen aliquis det beneficium ecclesiasticum alicui hoc pacto, vel intentione, ut exinde suis consanguineis provideat, est manifesta simonia.

Ad tertium dicendum, quod munus à lingua dicitur vel ipsa laus pertinet ad favorem humanum, qui sub pretio cadit, vel etiam preces, quæ precebus acquiruntur favor humanus, vel contrarium evitatur. Et ideo, si aliquis principaliter ad hoc intendit, si-

moniam committit. Videtur autem ad hoc principaliter intendere qui preces pro indigno porrectas exaudit: unde ipsam factum est simoniacum. Si autem preces pro digno porrigatur, ipsum factum non est simoniacum, quia subest debita causa, ex qua illi pro quo preces porriguntur, spirituale aliquid confertur. Tamen potest 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; & sic preces sunt pro indigno. Licite tamen potest aliquis, si sit indigens, pro se beneficium ecclesiasticum petere sine cura animarum.

Ad quartum dicendum, quod hypocrita non dat aliquid spirituale propter laudem, sed solum demonstrat, & simulando magis furtive surripit laudem humanam quam emat. Unde non videtur pertinere ad vitium simoniae.

## ARTICULUS VI. 334

*Utrum sit conveniens simoniaci poena ut privetur eo quod per simoniam acquisivit.*

*IV. dist. xxv. quæst. 111. art. 3. quæst. 1. ad 1.*

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens simoniaci poena ut privetur eo quod per simoniam acquisivit. Simonia enim committitur ex eo quod alicuius muneris interventu spiritualia acquiruntur. Sed quedam sunt spiritualia, quæ semel adepta non possunt amitti, sicut omnes characteres qui per aliquam consecrationem imprimuntur. Ergo non est conveniens poena, ut quis privetur eo quod simoniacæ acquisivit.

2. Præterea. Contingit quandoque quod ille qui est Episcopatum per simoniam adeptus, præcipiat subditis ut ab eo recipiunt Ordines; & videtur quod ei debeat obedire, quamdiu ab Ecclesiâ toleratur. Sed nullas debet aliquid recipere ab eo qui non habet potestatem conferendi. Ergo Episcopus non amittit episcopalem potestatem, si eam simoniacæ acquisivit.

3. Præterea. Nullus debet puniri pro eo quod non est factum eo sciente, & volente: quia poena debetur peccato, quod est voluntarium, ut ex supra dictis patet (l. 2. quæst. lxxv. art. 1. & 2.) Contingit au-

tem quandoque quod aliquis simoniacæ consequatur aliquid spirituale procurantibus aliis, eo nesciente, & nolente. Ergo non debet puniri per privationem ejus quod ei collatum est.

4. Præterea. Nullus debet reportare commodum de suo peccato. Sed si ille qui consecutus est beneficium ecclesiasticum per simoniam, retineat quod percepit, quandoque hoc recundaret in utilitatem eorum qui fuerunt simoniacæ participes; puta quando prælatus, & totum collegium in simoniam consentit. Ergo non temper est restituendum quod per simoniam acquisitur.

5. Præterea. Quandoque aliquis per simoniam in aliquo monasterio recipitur, & votum solemne sibi facit profuturum. Sed nullus debet abjungi ab obligatione voti propter culpam commissam. Ergo non debet monachus, quod simoniacæ acquisivit, amittere.

6. Præterea. Exterior poena in hoc mundo non insigitur pro interiori motu cordis, de quo solus Dei est judicare. Sed simonia committitur ex sola intentione, vel voluntate: unde & per voluntatem definitur, ut dicitur est (art. 1. huj. quæst.) Ergo non debet semper aliquis privari eo quod simoniacæ acquisivit.

7. Præterea. Multo majus est promoveri ad majora quam in susceptis permanere. Sed quandoque simoniaci ex dispensatione promoventur ad majora. Ergo non semper debent suscipis privari.

Sed contra est quod dicitur l. quæst. 1. cap. *Si quis Episcopus* (ex Concilio Chalced. cap. 11.) *Qui ordinatus est simoniacæ, nihil ex ordinatione, vel promotione, quæ est per negotiationem facta, proficiat, sed si aliena à dignitate, vel sollicitudine quam pecunie acquisivisset.*

Respondet dicendum, quod nullus potest licite retinere id quod contra voluntatem domini acquisivit: puta si aliquis dispensator de rebus domini sui daret alicui contra voluntatem; & ordinationem domini sui, ille qui acciperet, licite retinere non posset. Dominus autem, cujus Ecclesiâ sunt prælati sunt dispensatores, & ministri, ordinavit ut spiritualia gratis darentur, secundum illud Matth. x. 8. *Gratis accepistis, gratis date.*

Et ideo qui muneris interventu spiritualia quæcumque acquisivit, ea licite retinere non potest. Insuper autem simoniaci tam vendentes quam ementes spiritualia, aut etiam mediatores aliis poenis puniuntur; scilicet infamia, & depositione, si sint clerici; & excommunicatione, si sint laici, ut habetur l. quæst. 1. cap. *Si quis Episcopus*.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui simoniacæ recipit sacrum ordinem, re-

Respondeo dicendum, quod, sicut sacramenta dicuntur spiritualia, quia spirituales conferunt gratiam; ita etiam quedam alia dicuntur spiritualia, quia ex spirituali gratia procedunt; & ad eam disponunt: que tamen per hominum ministerium exhibentur, quos oportet a populo sustentari, cui spiritualia administrant, secundum illud I. ad Corinth. 12. 7. *Quis militat suis stipendiis unquam? ... Quis pacifici gregem, & de lacte gregi non manducavit?*

Et ideo vendere quod spirituale est in huiusmodi actibus, aut emere, simoniacum est. Sed accipere, aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia, secundum ordinationem Ecclesie, & consuetudinem approbatam, licitum est; ita tamen quod de his intentio emptiois, vel venditionis, & quod ab iustis non exigatur per spirituum subtractionem, quæ sunt exhibenda: hoc enim habet quædam venditionis speciem.

Gratis tamen spiritualibus prius exhibitis licite possunt statui, & consueque oblationes, & quicunque illi proventus exigi a nolentibus, & valentibus solvere, auctoritate superioris interveniente.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit super Michæam (post med. comm. ad cap. 11.) munera quedam sponte exhibebantur bonis prophetis ad sustentationem ipsorum, non quasi ad emendam prophetie usum; quem tamen pseudopropheta retorquebant ad questum.

Ad secundum dicendum, quod illi qui dant elemosinas pauperibus, ut orationum ab ipsis suffragia impetrent, non eo tenore dant, quasi intendentes orationes emere; sed per gratiam beneficentiam pauperum animos provocant ad hoc quod pro eis gratis, & ex caritate orent. Predicantibus etiam temporalia debentur ad sustentationem predicantium, non autem ad emendam predicantium verbum. Unde super illud I. ad Timoth. 4. *Qui bene profuit Presbyteri, &c.* dicit Glossa (Augustini Lib. de Pastorib. cap. 11. ad fin.) „Necessitatis est accipere unde vivitur, caritatis est præbere: non tamen veniale 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 processione faciendis in aliquo finire aliquæ elemosinæ recipiuntur. Si autem huiusmodi pacto interveniente fiant, aut etiam cum intentione emptiois, vel vendi-

tionis, simoniacum esset. Unde illicita esset ordinatio, si in aliqua Ecclesia statueretur quod non fieret processio in funere alicuius, nisi solveret certam pecuniam quantitatem; quia per tale statutum præcluderetur via gratis officium pietatis alicuius impendendi. Magis autem licita esset ordinatio, si statueretur, quod omnibus certam elemosinam dantibus talis honor exhiberetur: quia per hoc non præcluderetur via alii exhibendi. Et præterea prima ordinatio habet speciem exactionis; secunda autem habet speciem gratuitæ recompensationis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui committitur spiritualis potestas, ex officio obligatur ad usum potestatis sibi commissæ in spiritualium dispensatione; & etiam pro sua sustentatione statuta stipendia habet ex redditibus Ecclesie: & 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 gratie usum. Et propter hoc non licet pro quacumque dispensatione aliquid accipere; nec etiam pro hoc quod vices suas committat; nec etiam pro hoc quod subsidios suos corrigant, vel à corrigendo desistant. Licet tamen eis accipere procuraciones, quando subsidios visitant, non quasi pretium correctiois, sed quasi debitum stipendium. Ille autem qui habet scientiam, & non suscepit eam hoc officium, ex quo obligatur alii usum scientiæ impendere, 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 vendere veritatem: unde graviter peccaret; sicut patet in illis qui instituuntur in aliquibus Ecclesiis ad docendum clericos Ecclesie, & alios pauperes, pro quo ab Ecclesia beneficium recipiunt; à quibus non licet eis aliquid recipere, nec ad hoc quod doceant, nec ad hoc quod aliqua festa faciant, vel præsentant.

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 non sufficiat monasterii opes. Similiter etiam licitum est, si propter devotionem, quam alius ad monasterium ostendit, largas elemosinas faciendi, facilius in monasterio recipiatur: si tunc etiam licitum est aliquid ex consero pro-

vocate 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 1. quæst. 11. cap. *Quam pio.*

## ARTICULUS IV.

332

*Utrum sit licitum pecuniam accipere pro hiis que sunt spiritualibus annexa.*

*Sup. art. 1. ad 6. & 17. dist. xxv. quæst. 111. art. 2. quæst. 3.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod licitum sit pecuniam accipere pro hiis que sunt spiritualibus annexa. Omnia enim temporalia videntur spiritualibus annexa: quia temporalia sunt propter spiritualia querenda. Si ergo non licet vendere ea que sunt spiritualibus annexa, nihil temporale vendere licebit: quod patet esse falsum.

2. Præterea. Nihil videtur magis esse spiritualibus annexum quam vasa consecrata. Sed calicem licet vendere pro redemptione captivorum, ut Ambrosius dicit (Lib. 11. de offic. cap. xxviii.) Ergo licitum est vendere ea que sunt spiritualibus annexa.

3. Præterea. Spiritualibus annexa dicuntur jus sepulture, jus patronatus, & jus primogenituræ secundum antiquos (quia primogeniti ante legem sacerdotis officio fungebantur) & etiam jus accipiendi decimas. Sed Abraham emittit ab Ephron speluncam duplicem in sepulcrum, ut habetur Gen. xxiii. Jacob autem emittit ab Esau jus primogenituræ, ut habetur Genes. xxv. Jus etiam patronatus transit cum re vendita, & in feudum conceditur: decimæ etiam concessæ sunt quibusdam militibus, & redimi possunt: præterea etiam hereditum rediunt sibi ad tempus fructus præbende sint spiritualibus annexæ. Ergo licet emere, & vendere ea que sunt spiritualibus annexa.

Sed contra est quod dicit Paschalis Papa & habetur 1. quæst. 111. cap. *Si quis obsecravit* *Quisquis bonum alterum vendit, sine quo nec aliter non provenit, necrum inventum derelinquit. Nihil ut ergo emat Ecclesiam, vel præbendam, vel aliquid ecclesiasticum.*

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse annexum spiritualibus 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 subijci.

Quædam autem sunt annexa spiritualibus, in quantum ad spiritualia ordinantur; sicut jus patronatus, quod ordinatur ad presentandum clericos ad ecclesiastica beneficia; & vasa sacra, que ordinantur ad sacramentorum usum: unde huiusmodi non præsupponunt spiritualia, sed magis ea ordine temporis præcedunt. Et ideo aliquo modo vendi possunt, non autem in quantum sunt spiritualibus annexa.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia temporalia annexantur spiritualibus sicut fini: & ideo ipsa quidem temporalia vendere licet; sed ordo eorum ad spiritualia sub venditione cadere non debet.

Ad secundum dicendum, quod etiam vasa sacra sunt spiritualibus annexa sicut fini: & ideo eorum consecratio vendi non potest. Tamen pro necessitate Ecclesie, & pauperum, materia eorum vendi potest, dummodo præmissa oratione prius confringantur: quia post confractioem non intelliguntur esse vasa sacra, sed purum metallum: unde si ex eadem materia similia vasa iterum integrantur, indigent iterum consecrari.

Ad tertium dicendum, quod spelunca duplex, quam Abraham emittit in sepulcrum, non habetur quod erat terra consecrata ad sepeliendum: & ideo licet ab Abraham terram illam emere ad usum sepulture, ut ibi institueret sepulcrum; sicut etiam nunc licet emere aliquem agrum communem ad instituendum ibi cæmeterium; vel etiam Ecclesiam. Tamen quia apud Gentiles loca sepulture deputata religiosa reputantur, si Ephron pro loco sepulture intendit pretium accipere, peccavit vendens, licet Abraham non peccaverit emens, quia non intendebat emere nisi terram communem: licet enim etiam nunc terram, ubi quondam fuit Ecclesia, vendere, aut emere in casu necessitatis; licet & de materia sacrorum vasorum dictum est (In solut. præc.) Vel excusatur Abraham, quia in hoc redemit suam vexationem. Quamvis enim Ephron gratis ei sepulcrum offerret, perpendit tamen Abraham quod gratis recipere sine eius offensa non posset. Jus autem primogenituræ debebatur Jacob ex divina electione, secundum illud Malach. 1. 2. *Jacob dilexi, Esau autem odio habui*; & ideo Esau peccavit primogenita vendens; Jacob

determinant (cap. *Quæstium*, de rerum permutat. & cap. *Super* de transactionib.) Potest tamen prælatus ex officio suo permutationes huiusmodi facere pro causa utili, vel necessaria.

Ad sextum dicendum, quod sicut anima vivit secundum seipsam, corpus autem vivit ex unione animæ; ita etiam quedam sunt spiritualia secundum seipsa, sicut sacramenta, & alia huiusmodi: quedam autem dicuntur spiritualia ex hoc quod talibus adherent. Unde 1. quæst. 111. cap. *Si quis obsecravit*, dicitur, quod spiritualia sine corporalibus rebus non proficiunt, sicut nec anima sine corpore corporaliter vivit.

Ad septimum dicendum, quod Papa potest incurere vitium simoniæ, sicut & quilibet alius homo. Peccatum enim tanto in aliqua persona est gravius, quanto maiorem obtinet locum. Quamvis enim res Ecclesiæ sint ejus ut principalis dispensatoris; non tamen sunt ejus ut domini, & possessoris. Et ideo si reciperet per aliquam re spirituali pecuniam de redditibus Ecclesiæ alicujus, non careret vitio simoniæ: & similiter etiam potest simoniam committere, recipiendo pecuniam ab aliquo laico non de bonis Ecclesiæ.

## ARTICULUS II. 530

*Utrum semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare.*

III. dist. xxv. quæst. 111. art. 2. quæst. 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare. Baptismus enim est janua sacramentorum, ut in tertia parte dicitur (quæst. lxxviii. art. 6. & quæst. lxxxi. art. 3.) 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 penitentiae est sacramentum necessitatis, quod præcipue in absolutione consistit. Sed quidam absolventes ab excommunicatione pecuniam exigunt. Ergo non semper est illicitum sacramentum emere, vel vendere.

4. Præterea. Consuetudo facit ut non sit peccatum id quod alias peccatum esset, sicut Augustinus dicit (Lib. xxii. cont. Faust.

cap. xlvi. in princ.) quod habere plures uxores, quando mos erat, crimen non erat. Sed apud quosdam est consuetudo quod in consecrationibus Episcoporum, benedictionibus Abbatum, & ordinationibus clericorum pro christum, vel oleo sancto, & aliis huiusmodi aliquid datur. Ergo videtur quod hoc non sit illicitum.

5. Præterea. Contingit quandoque quod aliquis qualislibet impedit aliquid 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 sacramentum vendere.

Sed contra est quod dicitur 1. quæst. 1. (cap. xix.) *Qui pro pecunia quamquam consecraverit, alienus fit à sacerdotio.*

Respondeo dicendum, quod sacramenta novæ legis sunt maxime spiritualia, in quantum sunt causa spiritualis gratiæ, quæ pretio æstimari non potest; & ejus rationi repugnat quod non gratuito datur. Dispensatur autem sacramenta per Ecclesiæ ministros, quos oportet à populo sustentari, secundum illud Apostoli I. ad Cor. ix. 13. *Nescitis quoniam qui in sacris operantur, que de sacrificio sunt, edunt; & qui altari deserunt, cum altari participant?*

Sic ergo dicendum est, quod accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia, est crimen simoniæ, quia nulla consuetudine potest excusari: quia consuetudo non præjudicat juri naturali, vel divino. Per pecuniam autem intelligitur omne illud cuius pretium potest pecunia æstimari, ut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. circ. princ.) Accipere autem aliqua ad sustentationem eorum qui sacramenta Christi ministrant, secundum ordinationem Ecclesiæ, & consuetudines approbatas, non est simonia, neque peccatum. Non enim sumitur tamquam pretium mercedis, sed tamquam stipendium necessitatis. Unde super illud I. ad Tim. v. *Qui bene præstunt Presbyteri &c.* dicit Glossa Augustini (Lib. de Pastorib. cap. 11. in fin.) *Accipiunt sustentationem necessitatis, tatis à populo, mercedem dispensationis, à Domino.*

Ad primum ergo dicendum, quod in casu necessitatis quilibet potest 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 potest eum baptizare, vel à quo-

quocumque alio facere baptizari. Possent tamen licite eam à sacerdotibus emere, quæ est purum elementum corporale. Si autem esset adultus qui baptismum desideraret, & immineret mortis periculum, nec sacerdos cum vellet sine pretio baptizare, deberet, si posset, per alium baptizare: quod si non posset ad alium habere recursum, nullo modo deberet pretium pro baptismo dare, sed potius absque baptismum decedere: si propter preteritum enim est ex baptismum flammis quod ei ex sacramento deesset.

Ad secundum dicendum, quod sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis Eucharistiæ, aut Missæ decernendæ (hoc enim esset simoniacum) sed quasi stipendium suæ sustentationis, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod pecunia non exigitur ab eo qui absolvitur, quasi pretium absolutionis (hoc enim esset simoniacum) sed quasi pena culpe præcedentis, pro qua fuit excommunicatus.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art. & 1. 2. quæst. xxvii. art. 3.) consuetudo non præjudicat juri 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, & præcipue si ab invito exigantur. Si vero exigantur quasi quedam stipendia per consuetudinem approbata, non est simonia; si tamen desit intentio emendi, vel vendendi, sed intentio referatur ad solam consuetudinis observantiam, & præcipue quando aliquis voluntarie solvit. In his tamen omnibus sollicite cavendum est quod non habeat speciem simoniæ, vel cupiditatis, secundum illud Apostoli I. ad Theosal. ult. 22. *Ab omni specie mala abstinete vos.*

Ad quintum dicendum, quod antequam alicui acquiratur jus in Episcopatu, vel quacumque dignitate, vel præbenda, per electionem, vel provisionem, seu collationem, simoniacum esset adversantium obstaculum pecuniam redimere: sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spirituales obtinendam. Sed postquam jus alicui jam acquisitum est, licet per pecuniam injusta impedimenta removere.

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 tertia parte hujus operis dicitur (Quam non absolvit. Vide Supplem. quæst. xlii. art. 3.)

Et ideo aliter dicendum est, quod ma-

trimonium 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 jurâ (cap. *Cum in Ecclesiæ de simonia*) prohibetur ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur.

## ARTICULUS III. 531

*Utrum liceat dare, & accipere pecuniam pro spiritualibus actibus.*

IV. dist. xxv. quæst. 111. art. 2. quæst. 2. 3. quæst. 1111. art. 1. 2. 3. quæst. 1111. art. 1. 2. 3. quæst. 1111. art. 1. 2. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod licitum sit dare, & accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Usus enim prophetiæ est spiritualis actus. Sed pro uti prophetiæ dicitur aliquid dari, ut patet I. Reg. ix. & III. Reg. xxv. Ergo videtur quod liceat dare, & accipere pecuniam pro actu spirituali.

2. Præterea. Oratio, prædicatio, laus divina sunt actus maxime spirituales. Sed ad imperandum orationum suffragia pecunia datur sanctis viris, secundum illud Luc. xv. 9. *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis: prædicatores enim spiritualia seminantibus temporalia debentur secundum Apostolum I. ad Corinth. ix. celebrantibus etiam divinas laudes in ecclesiastico officio, & processiones facientibus aliquid datur; & 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 datur pecuniam accipere; sicut advocato licet vendere justum patrocinium, & medico consilium sanitatis, & magistro officium doctrinæ. Ergo pari ratione videtur quod liceat prælato aliquid accipere pro usu spiritualis sui 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 1. quæst. 1. (cap. ci.) *Quicquid invidiosis gratiæ consolationis tribuitur, nonquam questibus, vel quibuslibet præmiis venditari penitus debet.* Sed omnia huiusmodi spiritualia per invisibilem gratiam tribuuntur. Ergo non licet ea quæribus, vel præmiis venditari.

Non Res-

capitulum quidem characterem ordinis propter efficaciam sacramenti; non tamen recipit gratiam, neque ordinis executionem eo quod quasi furive suscepti characterem contra principalem domini voluntatem: & ideo est ipso jure suspensus & quo ad se, ut scilicet de executione sui ordinis se non intromittat, & quoad alios, ut scilicet nullus ei communitur in ordinis executione; sive sit peccatum ejus publicum, sive occultum. Nec potest repetere pecuniam quam turpiter accepit, licet alius injuste detineat. Si vero sit simoniacus, quia contulit ordinem simoniace, vel quia dedit, vel recepit beneficium simoniace, vel fuit mediator simoniace, si est publicum, est ipso jure suspensus & quoad se; & quoad alios; si autem est occultum, est suspensus ipso jure quoad se tantum, non autem quoad alios.

Ad secundum dicendum, quod nec propter perceptum ejus, nec etiam propter excommunicationem debet aliquis recipere ordinationem ab Episcopo, quia scilicet simoniace promotum: & si ordinatur, non recipit ordinis executionem, etiam si ignoraret 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 jure suspensus & quoad se, & quoad alios, illicite confert ordinem. Unde nullus debet ipsi communicare, recipiendo ab eo quacumque ex causa. Si autem ei non constat, non debet peccatum credere alterius; & ita cum bona conscientia debet ab eo ordinem recipere. Si autem Episcopus sit simoniacus aliquo alio modo quam per promotionem suam simoniace factam, potest ab eo ordinem recipere, si sit occultum: quia non est suspensus quoad alios, sed solum quoad seipsum, ut dictum est (in solut. preced.)

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquis privatur eo quod accepit, non solum est poena peccati, sed etiam quandoque est effectus acquisitionis injustae; puta cum aliquis emit rem aliquam ab eo qui vendere non potest. Et ideo si aliquis scierit, & propria sponte simoniace recipiat ordinem, vel ecclesiasticum beneficium, non solum privatur eo quod accepit, ut scilicet careat

executione ordinis, & beneficium resignat (a) cum fructibus inde perceptis, sed etiam ulterius poenitur, quia notatur infamia: (b) & tenetur ad restituendos fructus non solum perceptos, sed etiam eos qui percipi poterunt à possessore diligenti: (quod tamen intelligendum est de fructibus qui supersunt, deductis expensis factis causa fructuum) exceptis fructibus illis qui alias expensi sunt in utilitatem Ecclesiae. Si vero eo sciante, nec volente, per alios alicujus promotio simoniace procuratur, caret quidem ordinis executione, & tenetur resignare beneficium, quod est consecutus, cum fructibus extantibus; non autem tenetur restituere fructus consumptos, quia bona fide possedit: nisi forte inimicus ejus fraudulenter pecuniam daret pro alicujus promotione, vel nisi ipse expresse contradixerit: tunc enim non tenetur ad renuntiandum, nisi forte postmodum pacto consenserit, solvendo quod fuit promissum.

Ad quartum dicendum, quod pecunia, vel possessio, vel fructus simoniace accepta debent restitui Ecclesiae, in cuius injuriam data fuerunt, non obitante quod praebatus, vel aliquis de collegio illius Ecclesiae fuit in culpa: quia eorum peccatum non debet aliis nocere: ita tamen quod quantum fieri potest, ipsi qui peccaverunt, inde commodum non consequantur. Si vere praebatus, & totum collegium sunt in culpa, tunc debet cum auctoritate superioris vel pauperibus, vel alteri Ecclesiae erogari.

Ad quintum dicendum, quod si aliqui sunt in monasterio simoniace recepti, debent abrenuntiare: & si his scientibus commissa est simonia, post Concilium generale (c) sine spe restitutionis de monasterio suo repelluntur; & ad agendam perpetuam poenitentiam sunt in arctiori regula ponendi, vel in aliquo loco ejusdem ordinis, si arctior ordo non inveniretur. Si vero hoc fuit ante Concilium, debent in aliis locis ejusdem ordinis collocari. Et si hoc fieri non potest, dispensative debent in eisdem monasteriis recipi, ne in saeculo evagentur, mutatis tamen prioribus locis, & inferioribus assignatis. Si vero ipsis ignorantibus, sive ante Concilium, sive post, sint simoniace recepti, postquam renuntiaverint, possunt de novo recipi, locis mutatis, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quod quoad Deum

se-

(a) Ita cum nisi melioris nota editi posteriori. A. cum fructibus imperceptis.  
 (b) Adde Nicolaus ut dicitur cap. Si quis praebendas. caus. 1. quest. 111.  
 (c) Lateranense videlicet sub Innocentio. III.

sola voluntas facit simoniacum; sed quoad poenam ecclesiasticam exteriorem non puniatur ut simoniacus, ut abrenuntiare teneatur; sed debet de mala intentione poenitere.

Ad septimum dicendum, quod dispensare cum eo qui est beneficiatus simoniace scilicet, solus Papa potest; in aliis autem casibus potest etiam Episcopus dispensare; ita tamen quod prius abrenuntiet quod si-

moniace acquisitum; & tunc dispensationem consequatur; vel parvam, ut habeat licam communionem; vel magnam, ut post poenitentiam in alia Ecclesia in suo ordine remaneat; vel majorem, ut remaneat in eadem, sed in minoribus ordinibus; vel maximam, ut in eadem Ecclesia etiam majores ordines exequatur, non tamen praebitionem accipiat.

FINIS TOMI TERTII.

JUAN ANL  
 NOMA DE NUEVO LEÓN  
 R  
 AL DE BIBLIOTECAS

