

Augustini Lib. I. Q. Evang. (cap. xxii.)
 Si in quolibet regno filii illius Regis, qui re-
 gno illi præferunt, sunt liberi, tunc filii Re-
 gis illius, cui omnia regna subduntur, in
 quolibet regno liberi esse debent. Sed
 Christiani, per fidem Christi facti sunt filii
 Dei, secundum illud Joan. 1. 12. *Dedit eis potes-
 tatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine
 ejus.* Ergo non tenentur potestatibus seculari-
 bus obedire.

Præterea. Ad Rom. vii. 4. dicitur:
Mortificasti estis legi per corpus Christi. & loquitur
 de lege divinitatis veteris Testamenti. Sed mi-
 nor est lex humana, per quam homines secu-
 laribus potestatibus subduntur, quam lex di-
 vina veteris Testamenti. Ergo multo magis ho-
 mines, per hoc quod sunt facti membra corpo-
 ris Christi, liberantur à lege subjectionis, qua
 secularibus Principibus obstringebantur.

Præterea. Latronibus, qui per violentiam
 opprimunt, homines obedire non tenentur.
 Sed Augustinus dicit in IV. de civ. Dei
 (cap. xv. in prince.) *Remota justitia, quid sunt
 Regna, nisi una vastitas?* Cum ergo domini
 Principum secularium plerumque cum injustitia
 exerceantur, vel ab aliqua injusta usurpatione
 principium sumpserint, videtur quod
 non sit Principibus secularibus obediendum à
 Christianis.

Sed contra est quod dicitur ad Tit. 1. 11.
 1. *Admone filios, Principibus, & potestatibus sub-
 ditos esse.* & I. Pet. 1. 13. *Subjuncti estote omni
 humane creature, propter Deum, sive Regi, quasi
 præcellenti, sive ducibus tamquam ab eo missis.*

Respondeo dicendum, quod fides Christi
 est justitia principium, & causa, secundum
 illud Rom. 1. 17. 22. *Justitia Dei per fidem Jesu
 Christi.* & ideo per fidem Jesu Christi non tol-
 litur ordo justitiæ, sed magis firmatur. Ordo
 autem justitiæ requirit ut inferiores suis supe-
 rioribus obediant: aliter enim non posset hu-
 manarum rerum status conservari.

Et ideo per fidem Christi non excusantur
 fideles quin Principibus secularibus obedire te-
 neantur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut
 supra dictum est (art. præc.) servitus, qua
 homo homini subjicitur, ad corpus pertinet,
 non ad animam, qua libera manet. Nunc au-
 tem in statu hujus vite per gratiam Christi li-
 beramur à defectibus animæ, non autem à de-
 fectibus corporis, ut patet per Apostolum
 Rom. vii. 23. qui dicit de seipso, quod *me-
 te servit legi Dei, carne autem legi peccati.* Et
 ideo illi qui sunt filii Dei per gratiam, liberi
 sunt à spirituali servitute peccati, non autem
 à servitute corporali, qua temporalibus domi-
 nis tenentur adstricti, ut dicit Glossa (ordin.)
 super illud I. ad Timoth. vi. *Quicumque sunt
 sub iugo servi &c.*

Ad secundum dicendum, quod lex vetus fuit
 figura novi Testamenti: & ideo debuit cessare
 veritate veniente. Non autem est simile de lege
 humana, per quam homo subjicitur homini:
 & tamen etiam ex lege divina homo tenetur
 homini obedire.

Ad tertium dicendum, quod Principibus
 secularibus tantum homo obediens tenetur,
 in quantum ordo justitiæ requirit. Et ideo si
 non habeant justum principatum, sed usurpa-
 tum, vel si injusta precipiant, non tenentur
 eis subditi obedire; nisi forte, per accidens,
 propter vitandum scandalum, vel periculum.

QUÆSTIO CV.

De inobedientia, in qua moritur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

Et in hunc articulum dividitur.

caritati, per quam est spiritualis vita. Carita-
 tem autem diligitur Deus, & proximus. Exigit
 autem caritas Dei ut ejus mandatis obediat, ut
 supra dictum est (quæst. xxiv. art. 12.)
 Et ideo inobedientem esse divinis præceptis est
 peccatum mortale, quasi divina dilectioni con-
 trarium.

In præceptis autem divinis continetur quod
 etiam superioribus obedatur. Et ideo etiam
 inobedientia, qua quis inobediens est præcep-
 tis superiorum, est peccatum mortale, quasi
 divine dilectioni contrarium, secundum illud
 ad Rom. xii. 2. *Qui præcipiati resistit, Dei or-
 dinationi resistit.* Contrariatur insuper dilectio-
 ni proximi, in quantum superiori proximo sub-
 trahit obedientiam quam ei debet.

Ad primum ergo dicendum, quod illa de-
 finitio Ambrosii datur de peccato mortali,
 quod habet perfectam peccati rationem. Pec-
 catum autem veniale non est inobedientia:
 quia non est contra præceptum, sed præter
 præceptum. Nec etiam omne peccatum mor-
 tale est inobedientia, proprie & per se loquen-
 do, sed solum tunc quando alquis præceptum
 contemnit: quia ex fine morales actus speciem
 habent. Cum autem facti aliquid contra
 præceptum, non propter præcepti contemp-
 tum, sed propter aliquid aliud, est inobedi-
 entia materialiter tantum, sed pertinet formaliter
 ad aliam speciem peccati.

Ad secundum dicendum, quod inanis
 gloria appetit manifestationem alicujus excellen-
 tiæ. Et quia videtur ad quandam excellen-
 tiam pertinere quod homo præceptis alterius
 non subdat, inde est quod inobedientia ex
 inani gloria oritur. Nihil autem prohibet ex
 peccato veniali oriri mortale; cum veniale sit
 dispositio ad mortale.

Ad tertium dicendum, quod nullus obli-
 gatur ad impossibile: & ideo si tot præcepta
 prelati aliquid ingerat, seu injungat, quod
 subditus ea implere non possit, excusatur à
 peccato. Et ideo prelati abstinere debent à
 multitudine præceptorum.

ARTICULUS II.

Utrum inobedientia sit gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum, quod inobedientia est
 peccatum mortale, quia est contra dilectionem
 Dei, & proximi.

Opus, LXIV. cap. xi. & Heb. iii. 12. 2. in
 hoc est, in hunc articulum dividitur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod
 inobedientia sit gravissimum peccatum.
 Dicitur enim I. Reg. xv. 23. *Quasi peccatum
 visitandi est repugnare, & quasi scelus idololatricæ
 nolle acquiescere.* Sed idololatricæ est gravissimum
 peccatum, ut supra habitum est (quæst. xciv.
 s. Tho. Op. Tom. IV.

(a) Ita post Theologus edit. omnes. Veteres edit. cum cod. Alcan. aliique secundum diversos: & non
 peccatum pro præceptorum.

art. 3.) Ergo inobedientia est gravissimum
 peccatum.

Præterea. Illud peccatum dicitur esse in
 Spiritum Sanctum per quod tolluntur impedi-
 menta peccati, ut supra dictum est (quæst.
 xiv. art. 2.) Sed per inobedientiam contem-
 nitur homo præceptum, quod maxime retrahit
 hominem à peccando. Ergo inobedientia est
 peccatum in Spiritum Sanctum; & ita est gra-
 vissimum peccatum.

Præterea. Apostolus dicit ad Rom. v.
 19. *quod per unius inobedientiam peccatores mul-
 ti constituti sunt.* Sed causa videtur esse potior
 effectui. Ergo inobedientia videtur esse gravior
 peccatum quam alia quæ ex ea causantur.

Sed contra est quod gravior est contemne-
 re præceptum quam præceptum. Sed qua-
 dam peccata sunt contra ipsam personam præ-
 cipientis, sicut paret de blasphemia, & homici-
 dio. Ergo inobedientia non est gravissimum
 peccatum.

Respondeo dicendum, quod non omnis
 inobedientia est quale peccatum. Potest enim
 una inobedientia esse gravior altera dupliciter.
 Uno modo ex parte præcipientis. Quamvis
 enim omnem curam homo apponeat debeat ad
 hoc quod cuilibet superiori obediat; tamen
 magis est debitum quod homo obediat superiori
 quam inferiori potestati: cujus signum est
 quod præceptum inferioris prætermittitur, si
 sit præcepto superioris contrarium. Unde con-
 sequens est quod quanto superior est ille qui
 præcipit, tanto est inobedientem esse sit gravior.
 Et sic inobedientem esse Deo est gravior quam
 inobedientem esse homini.

Secundo ex parte præceptorum. Non enim
 præcipientes æqualiter vult impleri omnia quæ
 mandant. Magis enim uniusquisque præcipientis
 vult finem, & id quod est fini propinquius.
 Et ideo tanto est inobedientia gravior, quan-
 to præceptum quod quis præterit, magis est
 de intentione illius qui præcipit. Et in præcep-
 tis quidem Dei manifestum est quod quanto
 præceptum datur de meliori, tanto est ejus
 inobedientia gravior: quia cum voluntas Dei
 per se feratur ad bonum, quanto aliquid est
 melius, tanto Deus vult illud magis impleri.
 Unde qui inobediens est precepto de dilectio-
 ne Dei, gravior peccat, quam qui inobe-
 diens est precepto de dilectione proximi. Vo-
 luntas autem hominis non semper magis fer-
 tur in melius: & ideo ubi obligatur ex solo
 hominis precepto, non est gravior peccatum
 ex eo quod majus bonum præteritur, sed ex
 eo quod præteritur illud quod est magis de in-
 tentione præcipientis.

Sic ergo oportet (a) diversitas inobedi-
 entia

(a) Ita post Theologus edit. omnes. Veteres edit. cum cod. Alcan. aliique secundum diversos: & non
 peccatum pro præceptorum.

(a) Ita post Theologus edit. omnes. Veteres edit. cum cod. Alcan. aliique secundum diversos: & non
 peccatum pro præceptorum.

(a) Ita post Theologus edit. omnes. Veteres edit. cum cod. Alcan. aliique secundum diversos: & non
 peccatum pro præceptorum.

(a) Ita post Theologus edit. omnes. Veteres edit. cum cod. Alcan. aliique secundum diversos: & non
 peccatum pro præceptorum.

(a) Ita post Theologus edit. omnes. Veteres edit. cum cod. Alcan. aliique secundum diversos: & non
 peccatum pro præceptorum.

(a) Ita post Theologus edit. omnes. Veteres edit. cum cod. Alcan. aliique secundum diversos: & non
 peccatum pro præceptorum.

(a) Ita post Theologus edit. omnes. Veteres edit. cum cod. Alcan. aliique secundum diversos: & non
 peccatum pro præceptorum.

(a) Ita post Theologus edit. omnes. Veteres edit. cum cod. Alcan. aliique secundum diversos: & non
 peccatum pro præceptorum.

(a) Ita post Theologus edit. omnes. Veteres edit. cum cod. Alcan. aliique secundum diversos: & non
 peccatum pro præceptorum.

(a) Ita post Theologus edit. omnes. Veteres edit. cum cod. Alcan. aliique secundum diversos: & non
 peccatum pro præceptorum.

tis gradus diversis præceptorum gradibus comparare. Nam inobedientia, qua contemnitur Dei præceptum, ex ipsa ratione inobedientis gravior est peccatum quam peccatum quo peccatur in hominem, si feceretur inobedientia Dei. Et hoc ideo dico, quia qui contra proximum peccat, etiam contra Dei præceptum agit. Si tamen in aliquo (a) potiori præceptum Dei contemneret, adhuc peccatum gravior esset. Inobedientia autem qua contemnitur præceptum hominis, levior est peccato quo contemnitur ipse præcipiens: quia ex reverentia præcipiens procedere debet reverentia præcepti. Et similiter peccatum quod directe pertinet ad contemptum Dei, sicut blasphemia, vel aliquid huiusmodi, gravior est, etiam remota per intellectum inobedientia à peccato, (b) quam esset illud peccatum in quo contemnitur solum Dei præceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa comparatio Samuelis non est æqualitatis, sed similitudinis; quia inobedientia redundat in contemptum Dei, sicut & idololatria, licet idololatria magis.

Ad secundum dicendum, quod non omnis inobedientia est peccatum in Spiritum Sanctum, sed solum illa cui obstinatio adhibetur. Non enim contemptus ejusdemque, quod peccatum impedit, constituit peccatum in Spiritum Sanctum: alioquin ejuslibet boni contemptus esset peccatum in Spiritum Sanctum, quia per quodlibet bonum potest homo impediri à peccato: sed bonorum illorum contemptus facit peccatum in Spiritum Sanctum, quæ directe ducunt ad penitentiam, & remissionem peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod primum peccatum primi parentis, ex quo in omnes peccatum emanavit, non fuit inobedientia, secundum quod est speciale peccatum, sed superbia, ex qua homo ad inobedientiam processit. Unde Apostolus in verbis illis videtur accipere inobedientiam, secundum quod generaliter se habet ad omne peccatum.

QUÆSTIO CVI.

De gratia, sive gratitudine.

Deinde considerandum est de gratia, sive gratitudine, & ingratitude. Circa gratiam autem quaeruntur sex.

Primo, utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta.

Secundo, quis teneatur ad majorem gra-

(a) Ita mss. & alii passim. Theologi legendum putant: minus potiori. (b) Ita passim. Cod. Alex. quam illud peccatum, &c.

tiam actionem Deo, utrum innocens, vel penitens.

Tertio, utrum semper teneatur homo ad gratias pro beneficiis humanis reddendas.

Quarto, utrum retributio gratiarum sit differenda.

Quinto, utrum sit mensuranda secundum acceptum beneficium, vel secundum dantis affectum.

Sexto, utrum oporteat aliquid majus rependere.

ARTICULUS I. 554

Utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta.

Inf. quest. cvii. art. 1. corp. & 1. 2. quest. vii. art. 3. corp.

AD primum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta. Maxima enim beneficia à Deo, & à parentibus accipiuntur. Sed honor quem Deo retribuimus, pertinet ad virtutem religionis; honor autem quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem pietatis. Ergo gratia, sive gratitudo non est virtus ab aliis distincta.

2. Præterea. Retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, ut patet per Philosophum in V. Ethic. (cap. 14.) Sed gratia redduntur, ut retributio sit, ut ibidem dicitur. Ergo redditio gratiarum, quæ pertinet ad gratitudinem, est actus justitiæ. Non ergo gratitudo est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Præterea. Recompensatio requiritur ad amicitiam conservandam, ut patet per Philosophum in VIII. Ethic. (cap. 11.) & in IX. (cap. 10.) Sed amicitia se habet ad omnes virtutes, propter quas homo amatur. Ergo gratia, sive gratitudo, ad quam pertinet recompensare beneficia, non est specialis virtus.

Sed contra est quod Tullius ponit gratiam specialem justitiæ partem. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quest. 15. art. 3.) secundum diversas causas ex quibus aliquid debetur, necesse est diversificari debiti reddendi rationem; ita tamen quod semper in majori illud quod minus est continetur. In Deo autem primo & principaliter invenitur causa debiti, eo quod ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum: secundario autem in patre, quia est proximum nostræ generationis, & disciplinæ principium: tertio autem in persona quæ dignitate præcellit, ex qua communia beneficia procedunt: quarto autem in aliquo bene-

factore, à quo aliqua particularia, & privata beneficia percipiuntur, pro quibus particulariter ei obligamur.

Quia ergo non quicquid debemus Deo, vel patri, vel persone dignitate præcellenti, debemus alicui benefactorum, à quo aliquid particulare beneficium gratiam percipimus, inde est quod post religionem, qua debitum cultum Deo impendimus, & pietatem, qua colimus parentes, & observantiam, qua colimus personas dignitate præcellentes, est gratia, sive gratitudo, quæ benefactoribus gratiam recompensat: & distinguitur à præmissis virtutibus, sicut quodlibet posteriorum distinguitur à priori, quasi ab eo deficientes.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio est quædam superexcellens pietas, ita est quædam excellens gratia, sive gratitudo. Unde & gratiarum actio ad Deum supra posita est (quæst. lxxxiii. art. 17.) inter ea quæ ad religionem pertinent.

Ad secundum dicendum, quod retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, quando attenditur secundum debitum legale; puta si pacto firmetur ut tantum pro tanto retribuantur. Sed ad virtutem gratiæ, sive gratitudinis retributio pertinet quæ fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit. Unde & gratitudo est minus gratia, si sit coacta, ut Seneca dicit in Lib. III. de beneficiis (cap. viii.)

Ad tertium dicendum, quod cum vera amicitia supra virtutem fundetur, quicquid est virtuti contrarium in amico, est amicitie impeditivum; & quicquid est virtuosum, est amicitie provocativum. Et secundum hoc per recompensationem beneficiorum amicitia conservatur; quamvis recompensatio beneficiorum ad virtutem gratitudinis specialiter pertineat.

ARTICULUS II. 555

Utrum magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam penitens.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam penitens. Quanto enim aliquis majus donum à Deo percipit, tanto magis ad gratiarum actiones teneatur. Sed majus est donum innocentis quam justitiæ relicturæ. Ergo videtur quod magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quam penitens.

2. Præterea. Sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita & dilectio. Sed Augustinus dicit in II. Confess. (cap. vii. in med.) Quis hominum suam cogitans infirmitatem audeat viribus suis tribuere castitatem, atque innocentiam

S. Th. Op. Tom. IV.

(a) Vulgata: Cui minus dimititur, minus diligit.

suam, ut minus amet te, quasi minus fuerit ei necessaria misericordia tua, qua condonas peccata conversis ad te? Et postea subdit: Et ideo tantumdem, immo amplius te diligit: quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non imitari.

3. Præterea. Quanto gratuitum beneficium est magis continuatum, tanto major pro eo debetur gratiarum actio. Sed in innocente peccata continuatur divina gratia beneficium quam in penitente: dicit enim Augustinus ibidem: Gratia tua depreto, & misericordia tua, quia peccata mea tamquam glaciem solvisti: gratie tuæ depreto, & quicquid non feci mala: quid enim facere non potui? Et omnia mihi dimissa esse fateor, & quæ mea sponte feci mala, & quæ te ducere non feci. Ergo magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quam penitens.

Sed contra est quod dicitur Luc. vii. 47. (a) Cui plus dimittitur, plus diligit. Ergo eadem ratione plus teneatur ad gratiarum actiones.

Respondendo dicendum, quod actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis: unde ubi est major gratia ex parte dantis, ibi requiritur major gratiarum actio ex parte recipientis. Gratia autem est, quia gratis datur. Unde dupliciter potest esse ex parte dantis major gratia. Uno modo ex quantitate dati: & hoc modo innocens teneatur ad majores gratiarum actiones: quia majus donum ei datur à Deo, & magis continuatum, ceteris paribus, absolute loquendo.

Alio modo potest dici major gratia, quia magis datur gratis: & secundum hoc magis teneatur ad gratiarum actiones penitens quam innocens: quia magis gratis datur illud quod ei datur à Deo: cum enim esset dignus poena, datur ei gratia. Et sic licet illud donum quod datur innocenti, sit absolute consideratum majus; tamen donum quod datur penitenti, est majus in comparatione ad ipsum; sicut etiam parvum donum pauperi datum est ei majus quam diviti magnam. Et quia actus circa singularia sunt, in his quæ agenda sunt, magis consideratur quod est hic vel nunc tale, quam quod est simpliciter tale, sicut Philosophus plus dicit in III. Ethic. (cap. 1.) de voluntario, & involuntario.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

2. Præterea. Sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita & dilectio. Sed Augustinus dicit in II. Confess. (cap. vii. in med.) Quis hominum suam cogitans infirmitatem audeat viribus suis tribuere castitatem, atque innocentiam

S. Th. Op. Tom. IV.

(a) Vulgata: Cui minus dimititur, minus diligit.

ARTICULUS III. 556

Utrum homo teneatur ad gratiarum actiones omni homini beneficienti.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod homo non teneatur ad gratiarum actiones omni homini beneficienti. Potest enim aliquis sibi beneficare, sicut & sibi ipsi nocere, secundum illud Eccli. xiv. 5. *Qui sibi nequam est, cui alii bonus erit?* Sed homo sibi ipsi non potest gratias agere, quia gratiarum actio videtur transire ab uno in alterum. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

2. Præterea. Gratiarum actio est quædam gratiæ recompensatio. Sed aliqua beneficia non cum gratia dantur, sed magis cum contumelia, & tarditate, vel tristitia. Ergo non semper benefactori sunt gratiæ reddendæ.

3. Præterea. Nulli debetur gratiarum actio ex eo quod suam utilitatem procurat. Sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter suam utilitatem. Ergo eis non debetur gratiarum actio.

4. Præterea. Servo non debetur gratiarum actio, quia hoc ipsum quod est, domini est. Sed quandoque contingit servum in dominum beneficium esse. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

5. Præterea. Nullus tenetur ad id quod facere non potest honeste, & utiliter. Sed quandoque contingit quod ille qui beneficium tribuit, est in statu magnæ felicitatis; cui inutiliter aliquid recompensaretur pro suscepto beneficio: quandoque etiam contingit quod benefactor mutatur de virtute in vitium; & sic videtur quod ei honeste recompensari non potest: quandoque etiam ille qui accipit beneficium, pauper est, & omnino recompensare non potest. Ergo videtur quod non semper teneatur homo ad gratiarum recompensationem.

6. Præterea. Nullus debet pro alio facere quod ei non expedit, sed est ei nocivum. Sed quandoque contingit quod recompensatio beneficii est nociva, vel inutilis ei cui recompensatur. Ergo non est semper beneficium recompensandum per gratiarum actionem.

Sed contra est quod dicitur I. ad Thes. ult. 18. *In omnibus gratias agite.*

Respondendo dicendum, quod omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur. Unde Dionysius dicit 1. cap. de div. Nom. (par. 1. lect. 1.) quod *Deus omnia in se convertit, tamquam omnium causa.* Semper enim oportet quod effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum est autem quod benefactor, in quantum huiusmodi, est causa beneficii.

Ad quintum dicendum, quod etiam pauper ingratus non est, si faciat quod possit.

Et ideo naturalis ordo requirit ut ille qui suscipit beneficium, per gratiarum recompensationem convertatur ad benefactorem secundum modum utriusque: & sicut de patre dictum est supra (quæst. xxxi. art. 3. & quæst. c1. art. 2.) benefactori quidem, in quantum huiusmodi, debetur honor, & reverentia, eo quod habet rationem principii; sed, per accidens debetur ei subventio, vel sustentatio, si indigeat.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Seneca dicit in Lib. V. de benef. (cap. 18.) *sicut non est liberalis qui sibi donat, nec clemens qui sibi ignoscit, nec misericors qui malis suis tangitur, sed qui alius; ita etiam nemo sibi ipsi beneficium dat; sed natura sua parat, que movet ad resuscitanda nociva, & ad appetenda proficua.* Unde in his quæ sunt ad seipsum, non habet locum gratitudo, & ingratitudo: non enim potest homo sibi aliquid denegare, nisi sibi retinendo. Metaphorice tamen illa quæ ad alterum proprie dicuntur, accipiuntur in his quæ sunt ad seipsum, sicut de iustitia dicit Philosophus in V. Ethic. (cap. ult.) in quantum scilicet accipiuntur diversæ partes hominis, sicut diversæ personæ.

Ad secundum dicendum, quod boni animi est ut magis attendat ad bonum quam ad malum. Et ideo si aliquis beneficium dedit non eo modo quod debuit, non ideo debet recipiens a gratiarum actione cessare; minus tamen quam si modo debito præstitisset, quia etiam beneficium minus est: quia, ut Seneca dicit in Lib. II. de benef. (cap. vi. in princ.) *multum celeritas fecit, multum absurditas mora.*

Ad tertium dicendum, quod sicut Seneca dicit in VI. de benef. (cap. xii.) *multum interest utrum aliquis beneficium nobis det sua causa, an nostra, an sua & nostra.* Ille qui totus ad se spectat, & nobis prodest, quia aliter sibi prodesse non potest, eo mihi loco habendus videtur quo qui peccati suo pabulum proficit. Et mox (cap. xiii.) *Si modo me in consortium admittit, si duos cogitavit, ingratus sum, non solum injustus, nisi gaudeam hoc illi profuisse quod proderat mihi. Summa malignitatis est non vocare beneficium, nisi quod dantem aliquo incommodo afficit.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut Seneca dicit in III. de benef. (cap. xxi. in princ.) *quamdiu servus prestat quod a servo exigi solet, ministerium est; ubi plus quam a servo necesse est, beneficium est: ubi enim in effectum amici transit, si tamen transe, definit vocari ministerium.* Et ideo etiam servus ultra debitum facientibus gratiæ sunt habendæ.

Ad quintum dicendum, quod etiam pauper ingratus non est, si faciat quod possit.

Sic.

Sicut enim beneficium magis in affectu consistit quam in effectu; ita etiam recompensatio magis in affectu consistit. Unde Seneca dicit in II. de benef. (cap. xxii. in fin.) *Qui grate beneficium accipit, primam eius pensionem solvit. Quod grate autem ad nos beneficium solvit, indicemus effectus affectibus quod non ipso tantum audiente, sed ubique testemur.* Et ex hoc patet quod quantumcumque in felicitate existenti potest recompensatio beneficii fieri per exhibitionem reverentiæ, & honoris. Unde Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. ult.) quod *superexcellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri.* Et Seneca dicit in VI. de benef. (cap. xxix. in fin.) *Multa sunt per que quicquid debemus, reddere & felicibus possimus: fidele consilium, assidua conversatio, sermo comis, & sine adulatione iucundus.* Et ideo non oportet ut homo optet indigentiam ejus, seu miseriam, qui beneficium dedit, ad hoc quod beneficium recompensetur: quia, ut Seneca dicit in VI. de benef. (cap. xxvi. in fin.) *si hoc ei optares, cuius nullum beneficium haberet, inhumanum erat votum. Quanto inhumanius ei optat cui beneficium debet? Si autem ille qui beneficium dedit, in pejus mutatus est, debet tamen sibi fieri recompensatio secundum statum ipsius, ut scilicet ad virtutem reducatur, si sit possibile. Si autem sit insanabilis propter malitiam, tunc aliter est affectus quam prius erat: & ideo non debetur ei recompensatio beneficii, sicut prius. Et tamen, quantum fieri potest salva honestate, memoria debet haberi præstiti beneficii, ut patet per Philosophum in IX. Ethic. (cap. 111. in fin.)*

Ad sextum dicendum, quod, sicut dicitur est (in solut. præc.) recompensatio beneficii præcipue pendet ex affectu: & ideo eo modo debet recompensatio fieri quo magis sit utilis. Si tamen postea per ejus incuriam in damnum ipsius vertatur, non imputatur recompensanti, ut Seneca dicit in VII. de benef. (cap. xix. parum à princ.) *Reddendum mihi est, non servandum, cum reddidero, ac tuendum.*

ARTICULUS IV. 557

Utrum homo debeat statim beneficium recompensare.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod homo debeat statim beneficium recompensare. Illa enim quæ debemus sine certo termino, tenemus restituere statim. Sed non est aliquis terminus præscriptus recompensationi beneficiorum; quæ tamen cadit sub debito, ut dictum est (art. præc.) Ergo tene-

(a) Ita recentiores edidit, veteres hic & in textu beneficiantis.

tur homo statim beneficium recompensare. 2. Præterea. Quanto aliquid bonum fit ex majore animi fervore, tanto videtur esse laudabilius. Sed ex fervore animi videtur procedere quod homo nullas moras adhibeat in faciendo quod debet. Ergo videtur esse laudabilius quod statim homo beneficium reddat.

3. Præterea. Seneca dicit in II. de benef. (cap. v. circ. fin.) quod *proprium benefactoris est libenter, & cito facere.* Sed recompensatio debet beneficium adæquare. Ergo debet statim recompensare.

Sed contra est quod Seneca dicit in IV. de benef. (in fin.) *Qui festinat reddere, non animum habet grati hominis, sed debitoris.*

Respondendo dicendum, quod sicut in beneficio dando quod consideratur, scilicet affectus, & donum; ita etiam hæc duo considerantur in recompensatione beneficii. Et quantum quidem ad affectum, recompensatio statim fieri debet: unde Seneca dicit in II. de benef. (in fin.) *Vis reddere beneficium? accipe benignè.* Quantum autem ad donum, debet expectari tempus quo recompensatio fit benefactori opportuna. Si autem non conveniunt tempore statim velit aliquis munus pro munere reddere, non videtur esse virtuosa recompensatio, sed invira. Ut enim Seneca dicit in IV. de benef. (in fin.) *qui nimis cito cupitolvere, invidus debet; & qui invidus debet, ingratus est.*

Ad primum ergo dicendum, quod debitum legale est statim solvendum; alioquin non esset conservata justitiæ aequalitas; si unus retineret rem alterius absque ejus voluntate. Sed debitum morale dependet ex honestate debentis: & ideo oportet reddi debito tempore, secundum quod exigit reconditio virtutis.

Ad secundum dicendum, quod fervor voluntatis non est virtuosus, nisi sit ratione ordinatus: & ideo si aliquis ex fervore animi præoccupet debitum tempus, non erit laudandus.

Ad tertium dicendum, quod beneficia etiam sunt opportuno tempore danda; & tunc non est amplius tardandum, cum opportuno tempore advenit: & idem etiam observari oportet in beneficiorum recompensatione.

ARTICULUS V. 558

Utrum gratiarum actio sit attendenda secundum affectum (a) benefactoris, an secundum effectum.

Sup. art. 3. ad 5. & 6. & inf. art. 6. ad 1.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod beneficiorum recompensatio non sit attendenda secundum affectum beneficientis, sed

(a) Benefactoris.

secundum effectum. Recompensatio enim beneficis debetur. Sed beneficium in effectu consistit, ut ipsum nomen sonat. Ergo recompensatio debet attendi secundum effectum.

2. Præterea. Gratia, quæ recompensat beneficia, est pars justitiæ. Sed justitia respicit æqualitatem dati, & accepti. Ergo & in gratiarum recompensatione attendendus est magis effectus quam affectus beneficentis.

3. Præterea. Nullus potest attendere ad id quod ignorat. Sed solus Deus cognoscit interiore affectum. Ergo non potest fieri gratiæ recompensatio secundum affectum.

Sed contra est quod Seneca dicit in I. de benef. (cap. vii. circ. princ.) *Nonnumquam magis nos obligat qui dedit parva magnifice, & qui exiguum tribuit, sed libenter.*

Respondeo dicendum, quod recompensatio beneficii potest ad tres virtutes pertinere; scilicet ad justitiam, ad gratiam & ad amicitiam. Ad justitiam quidem pertinet, quando recompensatio habet rationem debiti legalis, sicut in mutuo, & aliis hujusmodi: & in tali recompensatio debet attendi secundum quantitatem dati.

Ad amicitiam autem pertinet recompensatio beneficii, & similiter ad virtutem gratiæ, secundum quod habet rationem debiti moralis; & sic procederet in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum, quia *infinitum auferit naturam boni*, ut dicitur in II. Metaph. (text. viii.) Ergo gratiæ recompensatio non debet excedere acceptum beneficium.

3. Præterea. Justitia in equalitate consistit. Sed magis est quidam æqualitatis excessus, cum ergo in qualibet virtute excessus sit vitiosus videtur quod recompensatio aliquid magis accepto beneficio sit vitiosum, & justitiæ oppositum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. v. à princ.) *Resamulari oportet et qui gratiam facit, & rursus ipsum incipere: quod quidem fit, dum aliquid majus retribuitur. Ergo recompensatio debet tendere ad hoc quod aliquid majus faciat.*

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. præc.) recompensatio gratiæ respicit effectum beneficium secundum voluntatem beneficentis. In quo quidem præcipue hoc commendabile, videtur quod gratis beneficium contulit, ad quod non tenebatur. Et ideo qui beneficium accepit, ad hoc obligatur ex debito honestatis ut similiter aliquid gratis impendat; non autem videtur gratis aliquid impendere, nisi excedat quantitatem accepti beneficii: quia quantum recipiat minus, vel æquale, non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit.

Et ideo gratiæ recompensatio semper tendit ut pro suo posse aliquid majus retribuat.

potest etiam ipsum homo cognoscere. Et hoc modo affectus beneficentis cognoscitur ex ipso modo quo beneficium tribuitur, puta quia gaudenter, & prompte aliquis beneficium impendit.

ARTICULUS VI. 559

Utrum oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quam susceperit in beneficio.

Inf. quest. cvii. art. 2. cor.

AD sextum sic proceditur. Videtur quod non oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quam susceperit in beneficio. Quibusdam enim (sicut parentibus) nec etiam æqualis recompensatio fieri potest, sicut Philosophus dicit in VIII. Ethic. (circ. fin.) Sed virtus non conatur ad impossibile. Non ergo gratiæ recompensatio tendit ad aliquid majus.

2. Præterea. Si aliquis plus recompensat quam in beneficio accepit, ex hoc ipso quasi aliquid de novo dat. Sed ad beneficium de novo datum tenetur homo gratiam recompensare. Ergo ille qui primo beneficium dederat, tenebitur aliquid majus recompensare; & sic procederet in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum, quia *infinitum auferit naturam boni*, ut dicitur in II. Metaph. (text. viii.) Ergo gratiæ recompensatio non debet excedere acceptum beneficium.

3. Præterea. Justitia in equalitate consistit. Sed magis est quidam æqualitatis excessus, cum ergo in qualibet virtute excessus sit vitiosus videtur quod recompensatio aliquid magis accepto beneficio sit vitiosum, & justitiæ oppositum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. v. à princ.) *Resamulari oportet et qui gratiam facit, & rursus ipsum incipere: quod quidem fit, dum aliquid majus retribuitur. Ergo recompensatio debet tendere ad hoc quod aliquid majus faciat.*

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. præc.) recompensatio gratiæ respicit effectum beneficium secundum voluntatem beneficentis. In quo quidem præcipue hoc commendabile, videtur quod gratis beneficium contulit, ad quod non tenebatur. Et ideo qui beneficium accepit, ad hoc obligatur ex debito honestatis ut similiter aliquid gratis impendat; non autem videtur gratis aliquid impendere, nisi excedat quantitatem accepti beneficii: quia quantum recipiat minus, vel æquale, non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit.

Et ideo gratiæ recompensatio semper tendit ut pro suo posse aliquid majus retribuat.

AD primum ergo dicendum, quod sicut dictum est (art. 3. hujus quest. ad 3. & art. præc.) in recompensatione beneficii magis est considerandus affectus quam effectus. Si ergo consideremus effectum beneficii, quod filius à parentibus accepit, scilicet esse, & vivere, nihil æquale filius recompensare potest, ut Philosophus dicit (Lib. VIII. Ethic. circ. fin.) Si autem attendamus ad ipsam voluntatem dantis, & retribuendis, sic potest filius aliquid majus patri retribuire, ut Seneca dicit in III. de benef. (cap. xxix. & xxx. & xxxv.) Si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinem recompensandi voluntas.

Ad secundum dicendum, quod debitum gratitudinis ex caritate derivatur: quæ quanto plus solvitur, tanto magis debetur, secundum illud ad Rom. xiii. 8. *Nemini quicquam debeatis, nisi ut invicem diligatis.* Et ideo non est inconveniens, si obligatio gratitudinis interminabilis sit.

Ad tertium dicendum, quod sicut in justitia, quæ est virtus cardinalis, attenditur æqualitas rerum; ita in gratitudine attenditur æqualitas voluntatum, ut scilicet sicut ex promptitudine voluntatis beneficium aliquid exhibuit, ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscipit beneficium, aliquid supra debitum recompenset.

QUÆSTIO CVII

De ingratitudine.

DEinde considerandum est de ingratitudine: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum ingratitudo semper sit peccatum.

Secundo, utrum ingratitudo sit peccatum speciale.

Tertio, utrum omnis ingratitudo sit peccatum mortale.

Quarto, utrum ingratis sint beneficia subtrahenda.

ARTICULUS I. 560

Utrum ingratitudo sit semper peccatum.

Inf. quest. cxlii. art. 4. ad 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum. Dicit enim Seneca in III. de beneficiis (cap. i. circa med.) quod *ingratus est qui non reddit beneficium.* Sed quandoque aliquis non potest recompensare beneficium nisi peccando, puta si auxiliatus est homini ad peccandum. Cum ergo abstinere à peccato non sit peccatum,

videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum.

2. Præterea. Omne peccatum est in potestate peccantis: quia secundum Augustinum (Lib. III. de lib. arb. cap. xvii. & xviii. & Lib. I. Retract. cap. ix. ante med.) *nullus peccat in eo quod vitare non potest.* Sed quandoque non est in potestate peccantis ingratitudinem vitare, puta cum non habet unde reddat: obliquo etiam non est in potestate nostra; cum tamen Seneca dicat in III. de beneficiis (loc. cit.) quod *ingrati sumus omnium est qui oblitus est.* Ergo ingratitudo non semper est peccatum.

3. Præterea. Non videtur peccare qui non vult aliquid debere, secundum illud Apostoli ad Rom. xiii. 8. *Nemini quicquam debeatis.* Sed qui invitus debet, ingratus est, ut Seneca dicit in IV. de beneficiis (in fin.) Ergo non semper ingratitudo est peccatum.

Sed contra est quod II. ad Timoth. i. 11. 2. ingratitudo connumeratur aliis peccatis cum dicitur: *Parentibus non obedientes, ingrati, secessivi.*

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (quest. præc. art. 4. ad 1. & art. 6.) debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis, quam virtus requirit. Ex hoc autem aliquid est peccatum quod repugnat virtuti. Unde manifestum est quod omnis ingratitudo est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod gratitudo respicit beneficium. Ille autem qui auxiliatur ad peccandum, non confert beneficium, sed magis nocumentum: & ideo non debetur ei gratiarum actio; nisi forte propter voluntatem bonam, si sit deceptus, dum credit adjuvare ad bonum, & adjuvit ad peccandum. Et tunc non debetur talis recompensatio ut adjuvetur ad peccandum: quia hoc non esset recompensare bonum, sed malum; quod contrariatur gratitudini.

Ad secundum dicendum, quod nullus potest importentiam reddendi ab ingratitudine excusatur, ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit sola voluntas, ut dictum est (quest. præc. art. 6. ad 1.) Oblivio autem beneficii ad ingratitudinem pertinet, non quidem illa quæ provenit ex naturali defectu, qui non subiacet voluntati, sed illa quæ ex negligentia provenit. Ut enim dicit Seneca in III. de benef. (cap. i. in fin.) *apparet illum non sepe de reddendo cogitasse cui obsepit oblitio.*

Ad tertium dicendum, quod debitum gratitudinis ex debito amoris derivatur, à quo nullus debet velle absolvi. Unde quod aliquis invitus hoc debitum debeat, videtur provenire ex defectu amoris ad eum qui beneficium dedit.

QUÆSTIO CVIII.

De vindicatione,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de vindicatione: & circa hoc queruntur quatuor. Primo, utrum vindicatio sit licita. Secundo, utrum sit specialis virtus. Tertio, de modo vindicandi. Quarto, in quos sit vindicta exercenda.

ARTICULUS I. 564

Utrum vindicatio sit licita.

Inf. quæst. CLVIII. art. 3. & III. P. quæst. XV. art. 9. cor. & III. quæst. XI. art. 1. cor. & ad 8. & 14. & art. 3. ad 5. & Rom. XII. lect. 3.

AD primum sic proceditur. Videtur quod vindicatio non sit licita. Quicumque enim usurpat sibi quod Dei est peccat. Sed vindicta pertinet ad Deum: dicitur enim Deut. xxxiii. 55. secundum aliam litteram (Chaldaic. Paraphr. & Rom. xii. 19.) *Mibi vindicta, & ego retribuam.* Ergo omnis vindicatio est illicita.

2. Præterea. Ille de quo vindicta sumitur, non toleratur. Sed mali sunt tolerandi: quia super illud Cant. 11. *Sicut liliam inter spinas,* dicit Glossa (Greg. hom. xxxviii. in Evang. ante med.) „Non fuit bonus, qui malos tollere non potuit.“ Ergo vindicta non est fumenda de malis.

3. Præterea. Vindicta per pœnas fit, ex quibus causatur timor servilis. Sed lex nova non est lex timoris, sed amoris, ut Augustinus dicit contra Adamantium (cap. xvii. inter princ. & med.) Ergo ad minus in novo Testamento nulla vindicta fieri debet.

4. Præterea. Ille dicitur vindicare se qui injurias suas ulciscitur. Sed, ut videtur, non licet etiam iudici in se delinquentes punire: dicit enim Chrysostomus (alius Auctor) super Matth. (hom. v. in op. imperf. inter med. & fin.) *Discamus exemplo Christi nostras injurias magnanimiter sustinere, Dei autem injurias nec usque ad auditum sufferre.* Ergo vindicatio videtur esse illicita.

5. Præterea. Peccatum multitudinis magis est nocivum quam peccatum unius tantum: dicitur enim Eccl. xxvi. 5. *A tribus simul cor meum... delatarum civitatis, & collectionem populi, & calumniam mendacem.* Sed de peccato multitudinis non est vindicta fumenda: quia super illud Matth. xxi. *Sinite utraque crescere, ne forte eradicetis triticum,* dicit Glossa

(Lir. & interl. implicite) quod „multitudo non est excommunicanda, nec Princeps.“ Ergo nec alia vindicatio est licita.

Sed contra. Nihil est expectandum à Deo, nisi quod est bonum, & licitum. Sed vindicta de hostibus est expectanda à Deo: dicitur enim Luc. xvi. 7. *Deus non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte?* quasi diceret, immo faciet. Ergo vindicatio non est per se mala, & illicita.

Respondeo dicendum, quod vindicatio fit per aliquod pœnale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim ejus intentio feratur principaliter in malum illius de quo vindictam sumit, & ibi quiescat; est omnino illicitum: quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod caritati repugnat, quia omnes homines debemus diligere. Nec aliquid excusatur, si malum intendat illius qui sibi iniuste intulit malum; sicut non excusatur aliquis per hoc quod odit se odientem: non enim debet homo in alium peccare propter hoc quod ille peccavit prius in ipsum, hoc enim est vinci à malo: quod Apostolus prohibet ad Rom. xii. 21. dicens: *Noli vinci à malo, sed vince in bono malum.*

Si vero intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pertinetur per pœnam peccantis (puta ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem ejus, & quietem aliorum, & ad justitiæ conservationem, & Dei honorem) potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis servatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui secundum gradum sui ordinis vindictam exercet in malos, non usurpat sibi quod Dei est, sed utitur potestate sibi divinitus concessa: dicitur enim ad Rom. xii. 4. de Principe terreno, quod *Dei minister est, vindex in ira ei qui male agit.* Si autem præter ordinem divinæ institutionis aliquis vindictam exerceat, usurpat sibi quod Dei est: & ideo peccat.

Ad secundum dicendum, quod mali tolerantur à bonis in hoc quod ab eis proprias injurias patienter sustinent, secundum quod oportet; non autem tolerant eos, ut sustineant injurias Dei, & proximorum. Dicit enim Chrysostomus (alius auctor) super Matth. (loc. cit. in arg. 4.) *In propriis injuriis esse quæpiam patientem, laudabile est; injurias autem Dei dissimulare, nimis est impium.*

Ad tertium dicendum, quod lex Evangelii est lex amoris: & ideo illis qui ex amore bonum operantur, qui soli proprie ad Evangelium pertinent, non est timor incutiendus per pœnas, sed solum illis qui ex amore non moventur ad bonum; qui est numero finis de Ecclesia, non tamen merito.

Ad

Ad quartum dicendum, quod injuria quæ infertur personæ alicui, quandoque redundat in Deum, & in Ecclesiam: & tunc debet aliquis propriam injuriam ulcisci; sicut patet de Elia, qui fecit ignem descendere super eos qui venerant ad ipsum capiendum, ut legitur IV. Reg. 1. & similiter Elisæus maledixit pueris cum irridentibus, ut habetur IV. Reg. 11. & (2) Sylvester Papa excommunicavit eos qui cum in exilium miserunt, ut habetur xxiii. quæst. iv. (cap. *Guilfariis*). In quantum vero injuria in aliquem illata ad ejus personam pertinet, debet eam tolerare patienter, si expedit. Hujusmodi enim præcepta patientiæ intelligenda sunt secundum preparationem animi, ut Augustinus dicit in Lib. I. de ferm. Domini in monte (cap. xix. & seq.)

Ad quantum dicendum, quod quando tota multitudo peccat, est de ea vindicta fumenda vel quantum ad totam multitudinem, sicut Egyptii submersi sunt in mari rubro, persequentes filios Israel, ut habetur Exod. xiv. & sicut Sodomitæ universaliter perierunt: vel quantum ad magnam multitudinis partem, sicut patet Exod. xxxiii. in pœna eorum qui vitulum adoraverunt. Quandoque vero si speretur multorum correctio, debet feritas vindictæ exerceri in aliquos paucos principales, quibus punitis ceteri terrentur sicut Dominus Num. xxv. mandavit suspendi populi principes pro peccato multitudinis. Si autem non tota multitudo peccavit, sed pro parte, tunc si possunt mali fecerunt à bonis, debet in eos vindicta exerceri; si tamen hoc fieri possit sine scandalo aliorum: alioquin parcendum est multitudini, & detrahendum severitati. Et eadem ratio est de Principe, quem sequitur multitudo. Tolerandum enim est peccatum ejus, si sine scandalo multitudinis puniri non possit: nisi forte effectus peccatum Principis, quod magis nocet multitudini vel spiritualiter, vel temporali, quam scandalum quod exinde timeretur.

ARTICULUS II. 565

Utrum vindicatio sit specialis virtus.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod vindicatio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Sicut enim remuneratur boni pro his quæ bene agunt, ita puniuntur mali pro his quæ male agunt. Sed remuneratio bonorum non pertinet ad aliquam virtutem specialem, sed est actus commutativæ justitiæ. Ergo pari ratione & vindicatio non debet poni specialis virtus.

S. Thom. Op. Tom. IV.
(a) Peperam. Al. Sylvester. (b) Apud Tullium in *off. & editi passim, optima. Al. immutationem,*

2. Præterea. Ad actum illum non debet ordinari specialis virtus ad quem homo sufficienter disponitur per alias virtutes. Sed ad vindicandum mala sufficienter disponitur homo per virtutem fortitudinis, & per zelum. Non ergo vindicatio debet poni specialis virtus.

3. Præterea. Cuiuslibet speciali virtuti aliquid speciale vitium opponitur. Sed vindicationi non videtur opponi aliquod vitium speciale. Ergo non est specialis virtus.

Sed contra est quod Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) ponit eam partem justitiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II. Ethic. (cir. princ.) aptitudo ad virtutem inest nobis à natura, licet complementum virtutis sit per assuetudinem, vel per aliquam aliam causam. Unde patet quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debitum modo inclinationes naturales, quæ pertinent ad jus naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua virtus specialis. Est autem quædam specialis inclinatio nature ad removendum nocentia: unde & animalibus datur vis irascibilis separata à vi concupiscibili. Repellit autem homo nocentia per hoc quod se defendit contra injurias, ne ei inferantur, vel illatas jam injurias ulciscitur non intentione nocendi, sed intentione removendi nocentia. Hoc autem pertinet ad vindicationem: dicit enim Tullius in sua Rhetorica (loc. sup. cit.) quod *vindicatio est per quam vis, aut injuria, & omnino quicquid (b) obcursum est, id est ignominiosum, defendendo, aut ulciscendo propulsatur.*

Unde vindicatio est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut recompensatio debiti legalis pertinet ad justitiam commutativam, recompensatio autem debiti moralis, quod nascitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratiæ; ita etiam punitio peccatorum, secundum quod pertinet ad publicam justitiam, est actus justitiæ commutativæ; secundum autem quod pertinet (c) ad immunitatem alicujus personæ singularis, à qua injuria propullatur, pertinet ad virtutem vindicationis.

Ad secundum dicendum, quod fortitudo disponit ad vindictam removendo prohibens, scilicet timorem periculi imminentis. Zelus autem, secundum quod importat fervorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat injurias Dei, vel proximorum quas ex caritate reputat quasi suas. Cujuslibet autem virtutis actus ex radice caritatis procedit: quia, ut Gregorius dicit

D 2
obfuturum. *Monitum est Zoologorum.* (c) Ita

in quadam homilia (xxvii. in Evang. cir. princ.) *nihil habet viriditatis ramus boni operis, si non procedat ex radice caritatis.*

Ad tertium dicendum, quod vindicta non opponitur duo vitia: unum quidem per excessum, scilicet peccatum crudelitatis, vel severitatis, quæ excedit mensuram in puniendo; aliud autem est vitium quod consistit in defectu, sicut cum aliquis est nimis remissus in puniendo. Unde dicitur Proverb. xiiii. 24. *Qui parit virga, edit filium suum.* Virtus autem vindictæ consistit in hoc ut homo secundum omnes circumstantias debitam mensuram in vindicando conservet.

ARTICULUS III. 566

Utrum vindicta debeat fieri per pœnas apud homines consuetas.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod vindicta non debeat fieri per pœnas apud homines consuetas. Oculio enim hominis est quadam eradicatio ejus. Sed Dominus mandavit Matth. xiiii. quod zizania, per quæ significatur filii nequam, non eradicarentur. Ergo peccatores non sunt occidendi.

2. Præterea. Quicumque mortaliter peccat, eadem pœna videtur digni. Si ergo aliqui peccantes mortaliter morte puniuntur, videtur quod omnes tales deberent morte puniri: quod patet esse falsum.

3. Præterea. Cum aliquis pro peccato puniatur manifeste, ex hoc peccatum ejus manifestatur, quod videtur esse nocivum multitudini, quæ ex exemplo peccati sumit occasionem peccandi. Ergo videtur quod non sit pœna mortis pro aliquo peccato infligenda.

Sed contra est quod in lege divina hujusmodi pœnæ determinantur, ut ex supradictis patet (1. 2. quæst. cv. art. 2.)

Respondetur dicendum, quod vindicta tantum licita est, & virtuosa, in quantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui à peccando qui affectum virtutis non habent, per hoc quod timent amittere aliqua quæ plus amant quam illa quæ peccando adipiscuntur; alias timor non compesceret peccatum. Et ideo per subtractionem omnium quæ homo maxime diligit, est vindicta de peccatis fundenda.

Hæc autem sunt quæ homo maxime diligit, vitam, incontinentiam corporis, libertatem sui, & bona exteriora, puta divitias, patriam, & gloriam. Et ideo, ut Augustinus refert XXI. de civ. Dei (cap. xi. à princ.) *est genera peccatorum in legibus esse scilicet Tallius scilicet mortem, per quam tollitur vita; verbera, & talibet, ut scilicet oculum pro ocu-*

lo perdat, per quæ amittit quis corporis incontinentiam; servitutem, & vincula, per quæ perdit libertatem; exilium, per quod perdit patriam; damnium, per quod perdit divitiarum incontinentiam, per quam perdit gloriam.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus prohibet eradicari zizania, quando timetur ne simul cum eis eradicetur & triticum. Sed quandoque possunt eradicari mali per mortem non solum sine periculo, sed etiam cum magna utilitate bonorum. Et ideo in tali casu potest pœna mortis peccatoribus infligi.

Ad secundum dicendum, quod omnes peccantes mortaliter digni sunt morte æterna quantum ad futuram retributionem, quæ est secundum veritatem divini iudicii. Sed pœnæ præsentis vitæ sunt magis medicinales: & ideo illis solis peccatis pœna mortis infligitur quæ in gravem perniciem aliorum cedunt.

Ad tertium dicendum, quod quando simul cum culpa innotescit & pœna vel mortis, vel quæcumque alia, quam homo horret, ex hoc ipso voluntas ejus à peccando abstrahitur: quia plus terret pœna quam allicitat exemplum culpe.

ARTICULUS IV. 567

Utrum vindicta sit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod vindicta sit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt. Voluntas enim unius non consequitur voluntatem alterius. Sed unus punitur pro alio, secundum illud Exod. xx. 5. *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filiis, in tertiam, & quartam generationem:* unde & pro peccato Cham Chanaan filius ejus maledictus est, ut habetur Gen. ix. Giezi etiam peccante, lepra transmittitur ad posterum, ut habetur IV. Reg. v. Sanguis etiam Christi pœnæ reddit obnoxios successores Judæorum, qui dixerunt Matth. xxvi. 25. *Sanguis ejus super nos, & super filios nostros.* Legitur etiam quod pro peccato Acham populus Israel traditus est in manus hostium, ut habetur Josue vi. Et pro peccato filiorum Heli idem populus corruit in conspectu Philistinorum, ut habetur I. Reg. xv. Ergo aliquis involuntarius est puniendus.

2. Præterea. Illud solum est voluntarium quod est in potestate hominis. Sed quandoque pœna inferitur pro eo quod non est in ejus potestate; sicut propter vitium læpre aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ; & propter pravitatem, aut malitiam civium Ecclesiæ perdit cathedram episcopalem. Ergo

non solum pro peccato voluntario vindicta inferitur.

3. Præterea. Ignorantia causat involuntarium. Sed vindicta quodammodo exercetur in aliquos ignorantes: parvuli enim Sodomitarum licet haberent ignorantiam invincibilem, cum parentibus tamen parierunt, ut legitur Gen. xix. Similiter etiam parvuli pro peccato Datan, & Abiron pariter cum eis absorpti sunt, ut habetur Num. xvi. Bruta etiam animalia, quæ carent ratione, iusta sunt interfecti pro peccato Amalecitarum, ut habetur I. Reg. xv. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

4. Præterea. Coactio maxime repugnat voluntario. Sed aliquis qui timore coactus aliquod peccatum committit, non propter hoc reatum pœnæ evadit. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

5. Præterea. Ambrosius dicit super Lucam (cap. v. in princ. & hab. cap. Non turbatur xxiv. quæst. 1.) quod *navicula in qua erat Judas, turbabatur unde Petrus, qui erat firmus meritis suis, turbabatur alienis.* Sed Petrus non volebat peccatum Judæ. Ergo quandoque involuntarius punitur.

Sed contra est quod pœna debetur peccato. Sed omne peccatum est voluntarium, ut dicit Augustinus (Lib. III. de lib. arb. cap. 1. cir. fin. & Lib. I. Retract. cap. ix.) Ergo in solos voluntarios exercenda est vindicta.

Respondetur dicendum, quod pœna dupliciter potest considerari. Uno modo secundum rationem pœnæ: & secundum hoc pœna non debetur nisi peccato: quia per pœnam reparatur æqualitas iustitiæ, in quantum ille qui peccatum nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur. Unde cum omne peccatum sit voluntarium, etiam originale, ut supra habitum est (1. 2. quæst. lxxxv. art. 1.) consequens est quod nullus punitur hoc modo, nisi pro eo quod voluntarie factum est.

Alio modo potest considerari pœna, in quantum est medicina non solum sanativa peccati præteriti, sed etiam præservativa à peccato futuro, vel etiam promotiva in aliquod bonum: & secundum hoc aliquis interdum punitur sine culpa, non tamen sine causa.

Sciendum tamen, quod nunquam medicina subtrahit majus bonum, ut promovet minus bonum; sicut medicina carnalis nunquam cæcat oculum, ut sanat calcaneum; quandoque tamen infert nocumentum in minoribus, ut in melioribus auxilium præstet. Et quia bona spiritalia sunt maxima bona, bona autem temporalia sunt minima; ideo quandoque punitur aliquis in temporalibus

bonis absque culpa; cuiusmodi sunt plures pœnæ præsentis vitæ divinitus infligite ad humilitationem, vel probationem: non autem punitur aliquis in spiritalibus bonis sine propria culpa neque in present, neque in futuro: quia ibi pœnæ non sunt medicinæ, sed consequuntur spirituales damnationes.

Ad primum ergo dicendum, quod unus homo pœna spiritali nunquam punitur pro peccato alterius: quia pœna spiritalis pertinet ad animam, secundum quam quilibet est liber sui. Pœna autem temporalis quandoque unus punitur pro peccato alterius, triplici ratione. Primo quidem quia unus homo temporaliter est res alterius; & ita in pœnam ejus etiam ipse punitur; sicut filii secundum corpus sunt quedam res patris, & servi quedam res dominorum. Alio modo in quantum peccatum unus derivatur in alterum vel imitationem, sicut filii imitantur peccata parentum, & servi peccata dominorum, ut audacius peccent: vel per modum meriti, sicut peccata subditorum merentur peccatorum prælarum, secundum illud Job. xxxiv. 30. *Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi.* Unde & pro peccato David populum numerantis populus Israel punitus est, ut habetur II. Reg. ult. Sive etiam per aliqualem consensum, seu dissimulationem; sicut etiam interdum boni simul puniuntur temporaliter cum malis, quia eorum peccata non redarguerunt, ut Augustinus dicit in I. de civ. Dei. (cap. ix.) Tercia autem commendandum unitatem humanæ societatis, ex qua unus debet pro alio sollicitus esse ne peccet; & ad detestationem peccati, dum pœna unius redundat in omnes, quasi omnes essent unum corpus, ut Augustinus dicit de peccato Acham (Lib. Qg. sup. Josue quæst. vi. 11.) Quod autem Dominus dicit, *Visitans peccata parentum in filiis in tertiam, & quartam generationem,* magis videtur ad misericordiam quam ad severitatem pertinere; dum non statim vindictam adhibet, sed expectat in posterum, ut vel saltem posterius corrigatur: sed crescentes malitia posterorum, quasi necesse est ultionem inferri.

Ad secundum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (loc. cit.) iudicium humanum debet imitari divinum iudicium in manifestis Dei iudiciis, quibus homines spiritaliter damnat pro proprio peccato. Occulta vero Dei iudicia, quibus temporaliter aliquos punit absque culpa, non potest humanum iudicium imitari: quia homo non potest comprehendere horum iudiciorum rationes, ut sciat quid expediat unicuique. Et ideo nunquam secundum humanum iudicium aliquis debet puniri sine culpa pœna flagelli, ut

ut occidatur, vel miteretur, vel berberetur. Poena autem damni punitur aliquis etiam secundum humanum iudicium, etiam sine culpa, sed non sine causa; & hoc tripliciter. Uno modo ex hoc quod aliquis ineptus redditur sine sua culpa ad aliquod bonum habendum, vel consequendum; sicut propter vitium lepre aliquis removetur ab administratione Ecclesiae; & propter bigamiam, vel iudicium sanguinis aliquis impeditur à facris ordinibus. Secundo quia bonum in quo damnificatur, non est proprium bonum, sed commune; sicut quod aliqua Ecclesia habeat Episcopatum pertinet ad bonum totius civitatis, non autem ad bonum clericorum tantum. Tertio quia bonum unius dependet ex bono alterius; sicut in crimine lese majestatis filius amittit hereditatem pro peccato parentis.

Ad tertium dicendum, quod parvuli divino iudicio simul puniuntur temporaliter cum parentibus: tum quia sunt res parentum, & in eis etiam parentes puniuntur: tum etiam quia hoc in eorum bonum cedit, ne si referrentur, & essent imitatores paternæ malitiæ, & sic graviore penam mererentur. In brutis vero animalia, & quascumque alias irrationales creaturas vindicta exercitur, quia per hoc puniuntur illi quorum sunt; & iterum propter detestationem peccati.

Ad quartum dicendum, quod coactio timoris non facit simpliciter involuntarium, sed habet voluntarium mixtum, ut supra habitum est (1. 2. quæst. vi. art. 3. & 6.)

Ad quintum dicendum, quod hoc modo pro peccato Judæ ceteri Apostoli turbabantur, sicut pro peccato unius punitur multum, ad unitatem commendandam, ut dictum est (in resp. ad 1. & 2.)

QUÆSTIO CIX.

De veritate, utroque articulo diviso.

Deinde considerandum est de veritate, & virtutibus oppositis. Circa veritatem autem quaeruntur quatuor. Primo, utrum veritas sit virtus. Secundo, utrum sit specialis virtus. Tertio, utrum sit pars iustitiæ.

Quarto, utrum magis declinet in minus. Alio modo potest dici veritas, qua aliquis verum dicit, secundum quod per eam aliquis dicitur verax: & talis veritas, sive veracitas, necesse est quod sit virtus: quia hoc ipsum quod est dicere verum, est bonus actus. Virtus autem est que bonum facit habitum, & opus eius bonum reddit.

ARTICULUS I.

Utrum veritas sit virtus.

I. P. quæst. xvi. art. 4. ad 4. & quæst. xvii. art. 8. cor. & III. dist. xxxiv. quæst. 1. art. 2. cor. & IV. dist. xvi. quæst. 1. art. 1. quæst. 2. cor. & dist. xvii. quæst. 1. art. 2. quæst. 3. cor. & verit. quæst. 1. art. 3. ad 12.

AD primum sic proceditur. Videtur quod veritas non sit virtus. Prima enim virtutum est fides, cuius objectum est veritas. Cum ergo objectum sit prius habitu, & actui, videtur quod veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute.

2. Præterea. Sicut Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. vii.) ad veritatem pertinet quod aliquis confiteatur existentia circa seipsum, & neque majora, neque minor. Sed hoc non semper est laudabile neque in bonis, quia, ut dicitur Proverb. xxvii. 2. laudet te alienus, & non os tuum; nec etiam in malis, quia contra quosdam dicitur Isa. 111. 9. Peccatum suum quasi Sodoma predicaverunt, nec absconderunt. Ergo veritas non est virtus.

3. Præterea. Omnis virtus aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed veritas non est virtus theologica, quia non habet Deum pro objecto, sed res temporales; dicit enim Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) quod veritas est per quam immutata ea que sunt, aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur. Similiter etiam non est virtus intellectualis, sed finis earum. Neque etiam est virtus moralis, quia non consistit in medio inter superfluum, & diminutum: quanto enim aliquis plus dicit verum, tanto melius est. Ergo veritas non est virtus.

Sed contra est quod Philosophus in II. & IV. Ethicor. (cap. vii. utrobique) ponit veritatem inter ceteras virtutes.

Respondeo dicendum, quod veritas dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod veritate aliquid dicitur verum: & sic veritas non est virtus, sed objectum, vel finis virtutis: sic enim accepta veritas non est habitus, qui est genus virtutis, sed æqualitas quoddam intellectus, vel signi ad rem intellectam, & signatam, vel etiam rei ad suam regulam, ut in primo habitu est (quæst. xvi. art. 1. & quæst. xxi. art. 2.)

Alio modo potest dici veritas, qua aliquis verum dicit, secundum quod per eam aliquis dicitur verax: & talis veritas, sive veracitas, necesse est quod sit virtus: quia hoc ipsum quod est dicere verum, est bonus actus. Virtus autem est que bonum facit habitum, & opus eius bonum reddit.

Ad-

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de veritate primo modo dicta.

Ad secundum dicendum, quod confiteri id quod est circa seipsum, in quantum est confessio veri, est bonum ex genere. Sed hoc non sufficit ad hoc quod sit virtutis actus; sed ad hoc requiritur quod ulterius debeat circumstantiis vestiri: quæ si non observentur, erit actus vitiosus. Et secundum hoc vitiosum est quod aliquis sine debita causa laudet seipsum etiam de vero: vitiosum est etiam quod aliquis peccatum suum publice, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter manifestando.

Ad tertium dicendum, quod ille qui dicit verum, profert aliqua signa conformia rebus, scilicet vel verba, vel aliqua facta exteriora, aut quascumque res exteriores. Circa huiusmodi autem res sunt solæ virtutes morales; ad quas scilicet pertinet usus exteriorum membrorum, secundum quod sit per imperium voluntatis. Unde veritas non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter superfluum, & diminutum, dupliciter: uno quidem modo ex parte objecti; alio modo ex parte actus. Ex parte quidem objecti, quia verum secundum suam rationem importat quoddam æqualitatem: qualem autem est medium inter majus, & minus: unde ex hoc ipso quod aliquis dicit verum de seipso, medium tenet inter eum qui majora dicit de seipso, & inter eum qui minor. Ex parte autem actus medium tenet, in quantum verum dicit, quando oportet, & secundum quod oportet. Superfluum autem convenit illi qui importune ea que sua sunt manifestat; defectus autem competit illi qui occultat, quando manifestare oportet.

ARTICULUS II.

Utrum veritas sit specialis virtus.

II. dist. xvi. quæst. 1. art. 1. quæst. 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod veritas non sit specialis virtus. Verum enim, & bonum convertuntur. Sed bonitas non est specialis virtus; quinimo omnis virtus est bonitas, quia bonum facit habitum. Ergo veritas non est specialis virtus.

2. Præterea. Manifestatio eius quod ad ipsum hominem pertinet, est actus veritatis, de qua nunc loquimur. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem: quilibet enim virtutis habitus manifestatur per proprium actum. Ergo non est specialis virtus.

3. Præterea. Veritas vite dicitur, qua quis recte vivit: de qua dicitur Isa. xxxviii.

3. Memento, quæso, quomodo ambulaverim coram te in veritate, & in corde perfecto. Sed qualibet virtute recte vivitur, ut patet per definitionem virtutis supra positam (1. 2. quæst. 1. art. 4.) Ergo veritas non est specialis virtus.

4. Præterea. Veritas videtur idem esse simpliciter, quia utrique opponitur simulatio. Sed simplicitas non est specialis virtus, quia facit intentionem rectam, quod requiritur in omni virtute. Ergo etiam veritas non est specialis virtus.

Sed contra est quod in II. Ethic. (cap. vii.) connumeratur aliis virtutibus.

Respondeo dicendum, quod ad rationem virtutis humanæ pertinet quod opus hominis bonum reddat. Unde ibi in actu hominis invenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quod ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Cum autem bonum, secundum Augustinum in Lib. de natura boni (cap. 111.) consistat in ordine, necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem quidam specialis ordo, secundum quod exteriora nostra vel verba, vel facta debite ordinantur ad aliquod, sicut signum ad signatum: & ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis.

Unde manifestum est quod veritas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod verum, & bonum subiecto quidem convertuntur, quia omne verum est bonum, & omne bonum est verum; sed secundum rationem invicem se excedunt; sicut intellectus, & voluntas invicem se excedunt: nam intellectus intelligit voluntatem, & multa alia; & voluntas appetit ea que pertinent ad intellectum, & multa alia. Unde verum secundum rationem propriam, quæ est perfectio intellectus, est quoddam particulare bonum, in quantum appetibile quoddam est; & similiter bonum secundum propriam rationem, prout est finis appetitus, est quoddam verum; in quantum est quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quod veritas sit specialis virtus, sicut verum est speciale bonum: non autem potest esse quod bonitas hominis sit specialis virtus, cum magis secundum rationem sit genus virtutis.

Ad secundum dicendum, quod habitus virtutum, & virtiorum fortuantur speciem ex eo quod est per se intentum, non autem ab eo quod est per accidens, & præter intentionem. Quod autem, aliquis manifestet quod circa ipsum est per se intentum ad virtutem veritatis, sicut per se intentum; ad alias autem virtutes potest pertinere ex consequenti, præter principalem intentionem. Fortis enim in-

tea-