PLÁCIDO RUBIO
BILBAO

AM
1284

SUMMA THEOLOGICA

SANCTI THOMÆ AQUINATIS.

DIVI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

SUMMA THEOLOGICA,

JUXTA PROBATISSIMAS EDITIONES ACCURATE CORRECTA, QUAMPLURIMIS ANNOTATIONIBUS DILUCIDATA,

DISSERTATIONIBUSQUE AUCTA,

QUIBUS RECENTIORES ERRORES REFELLUNTUR,

A DOCTORE

D. D. NICETO ALONSO PERUJO, PBRO.,

ALMÆ ECCLESIÆ METROPOLITANÆ VALENTINÆ

CANONICO DOCTORALI.

EDITIO PRIMA VALENTINA

HODIERNIS SCHOLARUM NECESSITATIBUS ACCOMMODATA:

CUI ACCEDUNT

OPPORTUNISSIMÆ APPENDICES, OPTIME DISPOSITI INDICES,

ET **LEXICON** PHILOSOPHICUM

AD PLENIOREM OPERUM STI. THOMÆ INTELLIGENTIAM.

(CUM LICENTIA ORDINARII.)

TOMUS SEXTUS.

VALENTIÆ EDETANORUM

TYPOGRAPHIA FRIDERICI DOMENECH, EDITORIS.

MDCCCLXXXI.

JURIBUS SERVATIS.

R-26049

Es propiedad de D. Federico Domenech, Editor.
Queda hecho el depósito que marca la ley.

DIVI THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA.

SECUNDA SECUNDÆ.

QUÆSTIO LVII.

DE JURE.—(In quatuor articulos divisa.)

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 pertinente; quarta de præceptis ad justitiam pertinentibus.

Circa justitiam vero consideranda sunt quatuor: primo quidem de jure; secundo de ipsa justitia; tertio de injustitia; quarto de judicio.

Circa primum quæruntur quatuor: 1.° Utrum jus sit objectum justitiæ. —2.° Utrum jus convenienter dividatur in jus naturale et positivum.—3.° Utrum jus gentium sit idem quod jus naturale.—4.° Utrum jus dominativum et paternum debeant specialiter distingui.

ARTICULUS I.

Utrum jus sit objectum justitiæ (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod jus non sit objectum justitiæ. Dicit enim Celsus jurisconsultus (lib. I, ff. de Just. et Jure), quod *jus est ars boni et æqui:* ars autem non est objectum justitiæ, sed est per se virtus intellectualis: ergo jus non est objectum justitiæ.

2. Præterea, *lex*, sicut Isidorus dicit in v Etymol. (cap. 3), *juris est species*. Lex autem non est objectum justitiæ, sed magis prudentiæ; unde et Philosophus legispositivam partem

(1) De his etiam infra, quæst. LX, art. 1 corp.

prudentiæ ponit in VI Ethic. (cap. 8): ergo jus non est objectum justitiæ.

3. Præterea, justitia principaliter subjicit homines Deo; dicit enim Augustinus in lib. de Moribus Ecclesiæ, (cap. 15), *quod justitia est amor tantum Deo serviens, et ob hoc bene imperans cæteris quæ homini subjecta sunt.* Sed jus non pertinet ad divina, sed solum ad humana; dicit enim Isidorus in V Etymol. (cap. 2), 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. 3), quod *jus dictum est, quia est justum:* sed justum est objectum justitiæ; dicit enim Philosopus in V Ethic. (cap. 1), quod *omnes talem habitum volunt dicere justitiam* (1), *a quo operativi justorum sunt:* ergo jus est objectum justitiæ (1).

Respondeo dicendum, quod justitiæ proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quæ sunt ad alterum. Importat enim æqualitatem quamdam, ut ipsum nomen demonstrat: dicuntur enim vulgariter ea quæ adæquantur, *justari* (1); æqualitas autem ad alterum est. Aliæ autem virtutes perficiunt hominem 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 debitæ 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 aliqualiter fit ab agente. Et propter hoc specialiter justitiæ præ aliis virtutibus determinatur secundum se objectum quod vocatur *justum;* et hoc qui-

(1) Aliæ edit, *justum.*

(2) (Conclusio. *Jus, sive quod justum est, ut speciale objectum virtuti justitiæ attribuitur.)*

Juris vocabulum multis modis accipitur.—1.° Ut significat quidquid quovis modo bonum et æquum est.—2.° Quidquid est legi cuicumque conforme, seu quidquid est legitimum: quo pacto dicit Isidorus *legem esse quamdam speciem juris.*—3.° Ut significat legitimam facultatem seu potestatem faciendi, aut acquirendi, possidendi, aut alienandi aliquam rem, cujus violatio constituit injuriam: quo sensu quis dicitur uti jure suo. Est secundum se quid morale competens homini ex Dei vel hominum ordinatione. Hoc dividitur in jus in re, et jus ad rem. Jus *in re* est quod quis habet in re jam sua, unde dat actionem realem in ipsam rem. Ad hoc requiruntur tres conditiones; existentia rei, legitimus titulus, et traditio rei. Jus *ad rem* est quod quis habet, ut res aliqua fiat sua, et ad hoc nulla alia requiritur conditio quam legitimus titulus: ideoque dat actionem non in rem ipsam, sed tantum in personam: efficit nempe ut persona possit per judicis sententiam cogi, ut rem vel ejus prætium tradat, non autem efficit ut res ante sententiam possit occupari.—4.° Jus sumitur etiam pro lege, quæ est regula justi in genere.—5.° Sumitur etiam pro ipsa legum collectione, seu etiam scientia æqui et boni, et ideo qui hanc scientiam habent *Jurisperiti* vocantur.—6.° Minus proprie sumitur pro loco ubi sententia dicitur: vel etiam pro ipsa sententia judicis.—7.° Magis proprie, et prout hic accipitur, jus significat *id quod justum est per æqualitatem quamdam unius cum altero* Et hoc modo jus est objectum justitiæ.

(1) Vox inusitata apud Latinos; sed quam nihilominus usurpandam putavit S. Thomas ex necessitate, ad imitationem S Augustini, qui cum *ossum* pro *osse* adhibuisset, præclara illa sententia se excusavit, inquiens: melius est ut nos reprehendant Grammatici, quam ut non intelligant populi.

dem est jus. Unde manifestum est quod jus est objectum justitiæ (1).

Ad primum ergo dicendum, quod consuetum est quod nomina a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda, sicut nomen medicinæ impositum est primo ad significandum remedium quod præstatur infirmo ad sanandum: deinde tractum est ad significandam artem qua hoc fit, ita etiam hoc nomen *jus* primo impositum est ad significandum ipsam rem justam; postmodum autem est derivatum ad artem qua cognoscitur quid sit justum; et ulterius ad significandum locum in quo jus redditur, sicut dicitur aliquis comparere in jure; et ulterius dicitur etiam quod jus redditur ab eo ad cujus officium pertinet justitiam facere, licet etiam id quod decernit, sit iniquum.

Ad secundum dicendum, quod sicut eorum quæ per artem exterius fiunt, quædam ratio in mente artificis præexistit, quæ dicitur regula artis; ita etiam illius operis justi quod ratio determinat, quædam ratio præexistit in mente, quasi quædam prudentiæ regula; et hoc si in scriptum redigatur vocatur *lex;* est enim lex, secundum Isidorum ibidem (cap. 3), *constitutio scripta;* et ideo lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris.

Ad tertium dicendum, quod quia justitia æqualitatem importat, Deo autem non possumus æquivalens recompensare, inde est quod justum secundum perfectam rationem non possumus reddere Deo; et propter hoc non dicitur proprie jus lex divina, sed *fas*, quia videlicet sufficit Deo ut impleamus quod possumus. Justitia tamen ac hoc tendit ut homo, quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subjiciens.

(1) Tres observari possunt differentiæ inter justitiam et reliquas virtutes morales. 1.ª, quod justitia ordinat hominem ad alterum, ceteræ tantum ad se ipsum. 2.ª Quod aliquid dicitur justum, non considerando qualiter fiat ab agente, modo sit æquale seu adæquatum alteri; temperatum autem vel forte non dicitur, nisi commensuretur operanti. 3.ª Quod objectum aliarum virtutum non est aliquid exterius secundum se et ex natura rei constans, sed a ratione præscribendum est juxta conditionem operantis; objectum vero justitiæ determinatur secundum se et ex natura rei absque comparatione ad operantes.

Objectum *materiale* justitiæ est res vel actio debita et reddenda; objectum autem *formale* est ipsum objectum materiale prout consideratur sub respectu quodam speciali, sub quo ab aliis virtutibus non attingitur, seu quod idem est, *res vel actio prout stricte debita, et ad æqualitatem reddenda.*

Denique *actio* significat jus prosequendi in judicio id quod suum est, quæ dicitur *actio realis*; vel quod sibi debetur, et dicitur *actio personalis.*

ARTICULUS II.

Utrum jus convenienter dividatur in jus naturale et jus positivum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod jus non convenienter dividatur in jus naturale, et jus positivum. Illud enim quod est naturale, est immutabile, et 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 aliquod jus naturale.

2. Præterea, illud dicitur esse positivum quod ex voluntate humana procedit: sed non ideo aliquid est justum, quia a voluntate humana procedit; alioquin voluntas hominis injusta esse non posset: ergo cum *justum* sit idem quod *jus*, videtur quod nullum sit jus positivum.

(1) De his etiam infra, quæst. LX, art. 5 corp. et 1-2, quæst. XCV, art. 4 corp. et *Eth.* lib. V, lect. 12.

3. Præterea, jus divinum non est jus naturale, cum excedat naturam humanam; similiter etiam non est jus positivum, quia non innititur auctoritati humanæ, sed auctoritati divinæ: ergo inconvenienter dividitur jus per naturale et positivum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in v Ethic. (cap. 7), quod *politici justi hoc quidem naturale est, hoc autem legale,* id est, lege positum (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), jus sive justum est aliquod 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, et hoc vocatur *jus naturale* (1): alio modo aliquid est adæquatum vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum, si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter; uno modo per aliquod privatum condictum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas; alio modo ex condicto publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adæquatum et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet, et ejus personam gerit; et hoc dicitur *jus positivum* (2).

---

(1) Aliæ, *positivum.*

(Conclusio. *Jus convenienter dividitur in naturale, et positivum.)*

Si jus lato sensu accipitur pro lege, eodem modo dividitur ac lex, de quo vide quæ suis locis notavimus in 1-2.æ qu. 90, et sequentibus. In multis differunt Jus naturale et Jus positivum.—*Prima* et præcipua differentia est, quod ea, quæ sunt Juris naturæ, ideo sint præcepta, quia bona, ideo prohibita, quia mala: quæ vero sunt Juris positivi, ideo bona, quia præcepta, ideo mala, quia prohibita. Unde, ut dignoscas, an aliquid ad Jus naturæ pertineat, an ad Jus positivum, sit hæc regula. Si obligatio ad illud oritur ex natura rei, quæ præcipitur, vel prohibetur, quia nimirum aut in se necessaria, ut fieri debeat, aut in se mala, ut omitti oporteat, ad Jus naturæ pertinet. Si vero non oritur ex natura rei, quæ præcipitur, aut prohibetur, sed ex præcepto et voluntate jubentis aut prohibentis, esto a parte rei habeat quamdam congruitatem, pertineat ad jus positivum.—*Secunda* differentia est, quod juris naturalis Deus sit auctor, quatenus est naturæ auctor; unde vocatur etiam Jus divinum: positivi autem, divini quidem, etiam Deus; humani, homo.—*Tertia,* quod Jus naturæ obligat omnes; Jus positivum eos tantum, quibus vel a Deo, vel ab omnibus ponitur. *Quarta,* quod Jus naturæ sit immutabile, jus positivum mutabile. Ut autem intelligatur, quomodo Jus naturale sit immutabile, nota triplicis generis distingui præcepta juris naturæ. Quædam sunt prima et universalissima, v. gr. *declina a malo et fac bonum;* et hæc non possunt umquam mutari, quia in se continent intrinsecam bonitatem, et eorum opposita intrinsecam malitiam, et consequenter veram causam, ob quam sunt necessario amplectenda. Quædam sunt ex illis deducta, et etiam prima in certo genere, ita ut ex illis alia multa deduci possint, ut *Deus est colendus,* et hæc etiam mutari non possunt, tunc quia salvatur in eis ratio primorum principiorum per necessariam consequentiam, tum quia nulla occurrit circumstantia quæ ipsorum mutationem inducere posset, cum circumstantiæ non dentur circa prima principia, sed circa conclusiones practicas et actiones particulares. Quædam etiam sunt quæ ex prioribus mediate, ex posterioribus immediate deducuntur v. gr. *bonum est faciendum;* ergo justitia servanda: atqui justitia exigit reddere depositum: ergo *depositum est redendum.* Hæc præcepta eatenus sunt mutabilia, quatenus non semper ex primis legitime deducuntur propter circumstantias occurrentes, v. gr. depositum non est reddendum petenti in sui vel alterius perniciem.

(1) Hinc jus naturale dicitur quod ratio naturalis immediate dictat, vel ex ea evidenter sequitur, estque secundum naturam seu rerum conditionem.

(2) Jus positivum est quod cum

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis, et ideo id quod naturale est homini, potest aliquando deficere; sicut naturalem æqualitatem habet ut deponenti depositum reddatur; et si ita esset quod natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum: sed quia quandoque contingit quod voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam habens voluntatem male eo utatur; puta si furiosus vel hostis reipublicæ arma deposita reposcat.

Ad secundum dicendum, quod voluntas humana ex communi condicto potest aliquid facere justum in his quæ secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem justitiam; et in his habet locum jus positivum. Unde Philosophus dicit in v Ethic. (cap. 7), 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: *Væ qui condunt leges iniquas!*

Ad tertium dicendum, quod jus divinum dicitur quod divinitus promulgatur, et hoc quidem partim est de his quæ sunt naturaliter justa, sed tamen eorum justitia homines latet; partim autem de his quæ fiunt justa institutione divina: unde etiam jus divinum per hæc duo distingui potest, sicut et jus humanum. Sunt enim in lege divina quædam præcepta quia bona, et prohibita quia mala; quædam vero bona quia præcepta, et mala quia prohibita.

---

secundum se spectatum sit indifferens, determinatur per Deum, aut principem, aut populi consensum, etc.

ARTICULUS III.

Utrum jus gentium sit idem cum jure naturali (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. 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. et 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. 3 et 4): sed *servitutes pertinent ad jus gentium*, ut Isidorus dicit in v Etymol. (cap. 6): ergo jus gentium est jus naturale.

3. Præterea, jus, ut dictum est (art. præc.), dividitur per jus naturale et positivum: sed jus gentium non est jus positivum; non enim omnes gentes unquam convenerunt ut ex communi condicto aliquid statuerent: ergo jus gentium est jus naturale.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in v Etym. (cap. 4), quod *jus aut naturale est, aut civile, aut gentium*, et ita jus gentium distinguitur a jure naturali (2).

---

(1) De his etiam 1-2, quæst. XCV, art. 4 ad 1, et *Ethic.* lib. v, lect. 12 fin.

(2) (Conclusio. *Cum jus naturale omnium animalium sit commune, jus autem gentium ad solos homines spectet, liquet hinc aliquam esse juris naturalis et juris gentium differentiam.)*

Jus gentium aliquando a Jurisperitis sumitur pro jure naturali late dicto, sed non est idem cum tali jure proprie et stricte sumpto nec sub illo continetur, sed sub positivo. Quod S. Thomas aperte docet in 1-2æ qu. XCV. art. 4. ubi ait quod jus positivum dividitur in jus gentium et jus civile. Censet ergo jus gentium contineri sub positivo, non

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum 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, et 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 proprietas possessionum; si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit hujus quam illius, sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi, et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quamdam commensurationem ad hoc quod sit unius, et non alterius, ut patet per Philosophum in II Polit. (cap. 3). Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo jus quod dicitur naturale, secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A jure autem naturali sic dicto recedit jus gentium, ut Jurisconsultus dicit (lib. I, ff. De just et 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; et ideo hoc idem est naturale homini secundum rationem naturalem, quæ hoc dictat. Et ideo dicit Cajus jurisconsultus (lib. IX, ff. eod.): *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peræque custoditur, vocaturque jus gentium* (1).

Et per hoc patet responsio 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, inquantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illi quod ab hoc juvetur, ut dicitur in I Polit. (cap. 5:) et ideo servitus pertinens ad jus gentium est naturalis secundo modo, sed non primo modo.

Ad tertium dicendum, quod quia ea quæ sunt juris gentium, naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia æquitatem, inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit, ut dictum est in auctoritate inducta (in corp.)

ARTICULUS IV.

Utrum debeat specialiter distingui jus paternum et dominaticum (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeat specialiter distingui jus paternum et dominativum.

---

sub naturali. Et quidem jus naturale est absolute et ex natura rei necessarium, independenter a consensu hominum: jus autem gentium non est absolute et ex natura rei necessarium, sed secundum utilitatem et congruentiam ex hominum beneplacito et consensu introductum. Quod patet ex ipsa definitione juris gentium nempe: *Id quod communi hominum vel populorum consensu fuit introductum;* et tale dicitur, quia apud omnes seu fere omnes gentes receptum est, ad differentiam juris civilis, quod tantum apud aliquas gentes robur habet. Sed aliquo sensu idem est cum jure naturali prout in fine corporis explicatur. Vide supra in tomo IV, hujus operis appendicem XXVII, in qua notio gemina juris traditur, ejusque origo investigatur. Quæ quidem appendix ad pleniorem intelligentiam totius hujus quæstionis opportunissima est.

(1) Ita Nicolai et edit. posteriores ex textu jurisconsult. Cod. Alcan.: *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes homines sive gentes custoditur.* Edit. Rom. aliæque: *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id quod apud omnes gentes custoditur, vocaturque jus gentium.*

(2) De his etiam infra, quæst. LVIII,

Ad justitiam enim pertinet reddere unicuique quod suum est, ut dicit Ambrosius in I De officiis, (cap. 24): sed jus est objectum justitiæ, sicut dictum est (art. 1): ergo jus ad unumquemque æqualiter pertinet; et sic non debet distingui specialiter jus patris et domini.

2. Præterea, ratio justi est lex, ut dictum est (art. 1): sed lex respicit commune bonum civitatis et regni, ut supra habitum est (1-2, qu. XC, art. 2), non autem respicit bonum privatum unius personæ, aut etiam unius familiæ: non ergo debet esse aliquod speciale jus vel justum dominativum vel paternum, cum dominus et pater pertineant ad domum, ut dicitur in I Polit. (cap. 3).

3. Præterea, multæ aliæ sunt differentiæ graduum in hominibus, ut puta quod quidam sunt milites, quidam sacerdotes, quidam principes: ergo ad eos debet aliquod speciale jus vel justum determinari.

Sed contra est, quod Philosophus in V Ethic. (cap. 6) specialiter a justo politico distinguit dominativum, et paternum, et alia hujusmodi (2).

Respondeo dicendum, quod jus sive justum dicitur per commensurationem ad alterum. Alterum autem potest dici dupliciter; uno modo, quod simpliciter est alterum, sicut quod est omnino distinctum; sicut apparet in duobus hominibus, quorum unus non est sub altero, sed ambo sunt sub uno principe civitatis; et inter tales, secundum Philosophum in V Ethic. (cap. 6), est simpliciter justum. Alio modo dicitur aliquid alterum, non simpliciter, sed quasi aliquid ejus existens; et hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars ejus, ut dicitur in VIII Ethic. (cap. 11 et 12), et servus est aliquid domini, quia est instrumentum ejus, ut dicitur in I Polit. (cap. 3 et 4). Et ideo patris ad filium non est comparatio, sicut ad simpliciter alterum; et propter hoc non est ibi simpliciter justum, sed quoddam justum, scilicet paternum: et eadem ratione nec inter dominum et servum, sed est inter eos dominativum justum. Uxor autem quamvis sit aliquid viri, quia comparatur ad eum sicut ad proprium cor-

---

art. 7 ad 3, et *Sent.* II, dist. 44, quæst. II, art. 1 corp. et *Ethic.* lib. V, lect. 2.

(1) (CONCLUSIO. *Convenienter distinguitur jus quod non ad alterum simpliciter est in jus paternum, et jus dominativum: quorum paternum inter patrem et filium, dominativum inter dominum et servum est.*)

Dubitatur, quid S. Doctor intelligat, negans inter istos intercedere justum simpliciter: an sensus sit non esse justum vere et proprie, sed solum metaphorice; an, non esse justum perfecte, sed tantum imperfecte, quia non est inter ipsos æqualitas. Primum Cajetano et Valentiæ placuit, ex eo quod dicitur in responsione ad 1.m Deinde, quia quod est proprie tale in aliquo genere, quantumvis sit in tali genere imperfectum, non solet dici tale secundum quid: atqui justum paternum et dominativum dicitur justum secundum quid; ergo non est proprie justum. Præterea, quia virtus qua pater filio et filius patri reddit quod suum est, non est justitia proprie dicta, sed pietas quæ solum est annexa justitiæ, ut dicitur qu. LXXX et CI.— Secundum autem docent Salon, Bannes, Dominicus, et videtur menti auctoris conformius. Eo enim modo negat inter jam dictos esse justum simpliciter, quo dicit nullum eorum esse simpliciter alterum. Sentit autem quod non perfecte, vere tamen et proprie unus sit alter ab alio; per se enim manifestum est, quod filius alter sit a patre, servus a domino, et contra. Et hoc etiam infertur ex responsione ad 2.m Cum autem filius est emancipatus a potestate patris, jam inter utrumque habetur perfecta ratio juris et justi. Confirmatur quia qu. LVIII, art. 2, explicans quo modo justitia proprie dicta sit ad alterum, tantum requirit diversitatem suppositorum agere potentium: ejusmodi autem diversitas invenitur inter patrem et filium, ac dominum et servum.

pus, ut patet per Apostolum ad Ephes. v, tamen magis distinguitur a viro quam filius a patre, vel servus a domino; assumitur enim in quamdam socialem vitam matrimonii; et ideo, ut Philosophus dicit in v Ethic. (cap. 6), inter virum et uxorem plus est de ratione justi quam inter patrem et filium, vel dominum et servum: quia cum vir et uxor habeant immediatam relationem ad domesticam communitatem, ut patet in I Polit. (cap. 3 et ult.), ideo inter eos non est etiam simpliciter politicum justum, sed magis justum œconomicum.

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, et quod est servi, est domini, ideo non est proprie justitia patris ad filium, vel domini ad servum.

Ad secundum dicendum, quod filius, inquantum filius, est aliquid patris, et similiter servus, inquantum servus, est aliquid domini; uterque tamen, prout consideratur ut quidam homo, est aliquid secundum se subsistens ab aliis distinctum. Et ideo inquantum uterque est homo, aliquo modo ad eos est justitia; et propter hoc etiam aliquæ leges dantur de his quæ sunt patris ad filium, vel domini ad servum; sed inquantum uterque est aliquid alterius, secundum hoc deficit ibi perfecta ratio justi vel juris.

Ad tertium dicendum, quod omnes aliæ diversitates personarum quæ sunt in civitate, habent immediatam relationem ad communitatem civitatis et ad principem ipsius; et ideo ad eos est justum secundum perfectam rationem justitiæ. Distinguitur tamen istud justum secundum diversa officia unde dicitur jus militare, vel jus magistratuum aut sacerdotum; non propter defectum a simpliciter justo, sicut dicitur jus paternum et dominativum; sed propter hoc quod unicuique conditioni personæ, secundum proprium officium, aliquid proprium debetur.

APPENDIX XLIV.

(IN 2-2.æ, QUÆST. LVII.)

DE REGULIS JURIS.

Opportunum videtur has regulas juris hic transcribere, ex quarum diligenti et attenta consideratione non modica lux dicendis affulgebit. Sunt regulæ a Bonifacio VIII datæ, anno 1298, quæ præcipua juris canonici ac civilis principia, vel axiomata exprimunt: et in *Sexto* Decretalium continentur.

Regula I. Beneficium Ecclesiasticum non potest licite sine institutione canonica obtineri.

Regula II.—Possessor malæ fidei ullo tempore non præscribit.

Regula III.—Sine possessione præscriptio non procedit.

Regula IV.—Peccatum non dimittitur, nisi restituatur ablatum.

Regula V.—Peccati venia non datur nisi correcto.

Regula VI.—Nemo potest ad impossibile obligari.

Regula VII.—Privilegium personale personam sequitur, et extinguitur cum persona.

Regula VIII.—Semel malus, semper præsumitur esse malus.

Regula IX.—Ratum quis habere non potest, quod ipsius nomine non est gestum.

Regula X.—Ratihabitionem retrotrahi et mandato non est dubium comparari.

Regula XI.—Cum sint partium jura obscura, reo favendum est potius quam actori.

Regula XII.—In judiciis non est acceptio personarum habenda.

Regula XIII.—Ignorantia facti, non juris, excusat.

Regula XIV.—Cum quis in jus succedit alterius, justam ignorantiæ causam censetur habere.

Regula XV.—Odia restringi, et favores convenit ampliari.

Regula XVI.—Decet concessum a Principe beneficium esse mansurum.

Regula XVII.—Indultum a jure beneficium non est alicui auferendum.

Regula XVIII.—Non firmatur tractu temporis, quod de jure ab initio non subsistit.

Regula XIX.—Non est sine culpa, qui rei quæ ad eum non pertinet se immiscet.

Regula XX.—Nullus pluribus uti defensionibus prohibetur.

Regula XXI.—Quod semel placuit, amplius displicere non potest.

Regula XXII.—Non debet aliquis alterius odio prægravari.

Regula XXIII.—Sine culpa, nisi subsit causa, non est aliquis puniendus.

Regula XXIV.—Quod quis mandato facit judicis, dolo facere non videtur. cum habeat parere necesse.

Regula XXV.—Mora sua cuilibet est nociva.

Regula XXVI.—Ea quæ fiunt a judice, si ad ejus non spectant officium, viribus non subsistunt.

Regula XXVII.—Scienti et consentienti non fit injuria neque dolus.

Regula XXVIII.—Quæ a jure communi exorbitant, nequaquam ad consequentiam sunt trahenda.

Regula XXIX.—Quod omnes tangit, debet ab omnibus approbari.

Regula XXX.—In obscuris minimum est sequendum.

Regula XXXI.—Eum qui certus est, certiorari ulterius non oportet.

Regula XXXII.—Non licet actori, quod reo licitum non existit.

Regula XXXIII.—Mutare consilium quis non potest in alterius detrimentum.

Regula XXXIV.—Generi per speciem derogatur.

Regula XXXV.—Plus semper in se continet, quod est minus.

Regula XXXVI.—Pro possessore habetur, qui dolo desiit possidere.

Regula XXXVII.—Utile non debet per inutile vitiari.

Regula. XXXVIII.—Ex eo non debet quis fructum consequi, quod nisus extitit impugnare.

Regula XXXIX.—Cum quid prohibetur, prohibentur omnia quæ sequuntur ex illo.

Regula XL.—Pluralis locutio duorum numero est contenta.

Regula XLI.—Imputari non debet ei per quem non stat, si non faciat, quod per eum fuerat faciendum.

Regula XLII.—Accesorium naturam sequi congruit principalis.

Regula XLIII.—Qui tacet consentire videtur.

Regula XLIV.—Is qui tacet non fatetur; sed nec utique negare videtur.

Regula XLV.—Inspicimus in obscuris quod est verisimilius, vel quod plerumque fieri consuevit

Regula XLVI.—Is qui in jus succedit alterius, eo jure, quo ille, uti debebit.

Regula XLVII. – Præsumitur ignorantia, ubi scientia non probatur.

Regula XLVIII.—Locupletari non debet aliquis cum alterius injuria vel actura.

Regula XLIX.—In pœnis benignior est interpretatio facienda.

Regula L.—Actus legitimi conditionem non recipiunt neque diem.

Regula LI. Semel Deo dicatum, non est ad usus humanos ulterius transferendum.

Regula LII —Non præstat impedimentum quod de jure non sortitur effectum.

Regula LIII.—Cui licet quod est plus, licet utique quod est minus.

Regula LIV.—Qui prior est tempore, potior est jure.

Regula LV.—Qui sentit onus, sentire debet commodum, et e contra.

Regula LVI.—In re communi potior est conditio prohibentis.

Regula LVII. – Contra eum qui legem potuit dicere apertius, est interpretatio facienda.

Regula LVIII.—Non est obligatorium contra bonos mores præstitum juramentum.

Regula LIX.—Dolo facit, qui petit quod restituere oportet eundem.

Regula LX.—Non est in mora qui potest exceptione legitima se tueri.

Regula LXI. – Quod ob gratiam alicujus conceditur, non est in ejus dispendium retorquendum.

Regula LXII.—Nullus ex consilio, dummodo fraudulentum non fuerit, obligatur.

Regula LXIII —Exceptionem objiciens non videtur de intentione adversarii confiteri

Regula LXIV.—Quæ contra jus fiunt, debent utique pro infectis haberi.

Regula LXV.—In pari delicto vel causa, potior est conditio possidentis.

Regula LXVI.—Cum non stat per eum ad quem pertinet, quominus conditio impleatur, haberi debet perinde ac si impleta fuisset.

Regula LXVII—Quod alicui suo non licet nomine, nec alieno licebit.

Regula LXVIII —Potest quis per alium, quod potest facere per seipsum.

Regula LXIX. – In malis promissis fidem non expedit observari.

Regula LXX.—In alternativis electoris est electio, et sufficit alterum adimpleri.

Regula LXXI. – Qui ad agendum admittitur, est ad excipiendum multo magis admittendus.

Regula LXXII.—Qui facit per alium, est perinde ac si faciat per seipsum.

Regula LXXIII.—Factum legitime retractari non debet, licet casus postea eveniat a quo non potuit inchoari.

Regula LXXIV.—Quod alicui gratiose conceditur, trahi non debet ab aliis in exemplum.

Regula LXXV.—Frustra sibi fidem quis postulat ab eo servari, cui fidem a se præstitam servare recusat.

Regula LXXVI.—Delictum personæ non debet in detrimentum Ecclesiæ redundare.

Regula LXXVII.—Rationi congruit ut succedat in onere, qui substituitur in honore.

Regula LXXVIII.—In argumentum trahi nequeunt, quæ propter necessitatem aliquando sunt concessa.

Regula LXXIX.—Nemo potest plus juris transferre in alium, quam sibi competere dignoscatur.

Regula LXXX.—In toto partem non est dubium contineri.

Regula LXXXI.—In generali concessione non veniunt ea quæ quis non esset verisimiliter in specie concessurus.

Regula LXXXII.—Qui contra jura mercatur, bonam fidem præsumitur non habere.

Regula LXXXIII.—Bona fides non patitur, ut semel exactum iterum exigatur.

Regula LXXXIV.—Cum quid una via prohibetur alicui, ad id alia non debet admitti.

Regula LXXXV.—Contractus ex conventione legem accipere dignoscuntur.

Regula LXXXVI.—Damnum quod quis sua culpa sentit, sibi debet, non aliis imputare.

Regula LXXXVII.—Infamibus portæ non pateant dignitatum.

Regula LXXXVIII.—Certum est quod is committit in legem, qui legis verba complectens, contra legis nititur voluntatem.

Datæ Romæ apud Sanctum Petrum, v nonas Martii, Pontificatus nostri anno quarto (1298).

Regulæ in Decretalibus antiquis, seu Gregorianis sunt hæ undecim.

I.—Omnis res, per quascumque causas nascitur, per easdem dissolvitur.

II.—Dubia in meliorem partem interpretari debent.

III.—Utilius scandalum nasci permittitur, quam veritas relinquatur.

IV.—Quod non est licitum in lege, necessitas facit licitum.

V.—Quod latenter, aut per vim vel alias illicite introductum est, nulla debet stabilitate subsistere.

VI.—In ipso causæ initio non est a quæstionibus, seu tormentis, et torturis inchoandum.

VII.—Quidquid in sacratis Deo rebus et Episcopis injuste agitur, pro sacrilegio reputatur: quia sacra sunt, et a quoquam violari non debent.

VIII.—Qui ex timore facit præceptum, aliter quam debeat, facit, et ideo jam non facit.

IX.—Defleat peccator, quia offendens in uno, factus est omnium reus.

X.—Non potest esse pastoris excusatio, si lupus oves comedit et pastor nescit.

XI.—Indignum est et a Romanæ Ecclesiæ consuetudine alienum; ut pro spiritualibus facere quis homagium compellatur.

QUÆSTIO LVIII.

DE JUSTITIA.—(In duodecim articulos divisa) (1).

Deinde considerandum est de justitia; circa quam quæruntur duodecim:—1.° Quid sit justitia.—2.° Utrum justitia semper sit ad alterum.—3.° Utrum sit virtus.—4.° Utrum sit in voluntate sicut in subjecto.—5.° Utrum sit virtus generalis.—6.° Utrum secundum quod est generalis, sit idem in essentia cum omni virtute.—7.° Utrum sit aliqua justitia particularis.—8.° Utrum justitia particularis habeat propriam materiam.—9.° Utrum sit circa passiones, vel circa operationes tantum.—10.° Utrum medium justitiæ sit medium rei.—11.° Utrum actus justitiæ sit reddere unicuique quod suum est.—12.° Utrum justitia sit præcipua inter alias virtutes morales.

ARTICULUS I.

Utrum convenienter definiatur justitia, quod est perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuendi.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter definiatur a jurisperitis (lib. x, ff. De just. et jure) quod justitia est *perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuendi.* Justitia enim, secundum Philosophum in v Ethic. (cap. 1), est *habitus a quo sunt aliqui operativi justorum, et quo operantur, et volunt justa:* sed voluntas nominat potentiam, vel etiam actum: ergo inconvenienter justitia dicitur esse voluntas.

2. Præterea, rectitudo voluntatis non est voluntas; alioquin si voluntas esset sua rectitudo, sequeretur quod nulla voluntas esset perversa: sed secundum Anselmum in lib. De veritate, (cap. 13) *justitia est rectitudo*: ergo justitia non est voluntas.

3. Præterea, sola Dei voluntas est perpetua: si ergo justitia est perpetua voluntas, in solo Deo erit justitia.

4. Præterea, omne perpetuum est constans, quia est immutabile: superflue ergo utrumque ponitur in definitione justitiæ, et perpetuum et constans.

5. Præterea, reddere jus unicuique pertinet ad principem: ergo si justitia sit unicuique jus suum tribuens, sequitur quod justitia non sit nisi in principe, quod est inconveniens.

6. Præterea Augustinus dicit in lib. De Moribus Ecclesiæ, (cap. 15) quod *justitia est amor Deo tantum serviens*: non ergo reddit unicuique quod suum est (1).

Respondeo dicendum, quod prædicta justitiæ definitio conveniens est, si recte intelligatur. Cum enim omnis virtus sit habitus qui est principium boni actus, necesse est quod virtus definiatur per actum bonum circa pro-

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 31, quæst. III, art. 1 ad 3, et *De Ver.* quæst. I, art. 5 ad 12.

(1) (Conclusio. *Justitia, perpetua et constans voluntas est, jus suum unicuique tribuens: vel, est habitus, secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit; vel est habitus, secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem justi.)*

Justitiæ vocabulum varias acceptiones habet. 1.° Significat virtutem illam particularem, qua unicuique quod suum est redditur; et est una earum quæ vocantur *cardinales:* et de hac agitur in hoc tractatu. 2.° Significat eam virtutem qua quis bene se habet ad bonum commune totius reipublicæ, et vocari

priam materiam virtutis (1). Est autem justitia proprie circa ea quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam, ut infra patebit (art. seq.) Et ideo actus justitiæ per comparationem ad propriam materiam et objectum tangitur cum dicitur: *Jus suum unicuique tribuens;* quia, ut Isidorus dicit in X Etymol. (ad litt. *I*), *justus dicitur, quia jus custodit.* Ad hoc autem quod aliquis actus circa quamcumque materiam sit virtuosus, requiritur quod sit voluntarius, et quod sit stabilis et firmus: quia Philosophus dicit in II Ethic. (cap. 4), quod ad virtutis actum requiritur primo quidem quod operetur sciens; secundo, autem quod eligens, et propter debitum finem; tertio, quod immobiliter operetur Primum autem horum includitur in secundo, quia quod per ignorantiam agitur, est involuntarium, ut dicitur in III Ethic. (cap. 1). Et ideo in definitione justitiæ primo ponitur voluntas, ad ostendendum quod actus justitiæ debet esse voluntarius; additur autem de constantia et perpetuitate, ad designandam actus firmitatem. Et ideo prædicta definitio est completa definitio justitiæ, nisi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur; habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet eam in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere quod *justitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus (1) suum unicuique tribuit.* Et quasi est eadem definitio cum ea quam Philosophus ponit in V Ethic. (cap. 5) dicens quod *justitia est habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem justi.*

---

solet justitia legalis. 3.° Sumitur pro gratia sanctificante quam qui habet dicitur justus. 4.° Usurpatur etiam pro complexione omnium virtutum, secundum quam qui legem ædequate adimplet vocatur absolute justus: justum enim dicitur quod est adæquatum et commensuratum suæ regulæ. Communiter autem definitur quomodo S. Doctor in hoc articulo exponit. Dicitur *voluntas*, non quod sit ipsa potentia rationalis, indifferens ad opposita, sed quia est habitualis et firma propensio voluntatis. Additur *constans et perpetua*, quia cum sit habitus debet esse pluribus actibus firmata: et in illo proposito firmiter permanere. Quod subditur *jus suum unicuique tribuens*, locum habet differentiæ, et justitiam ab aliis virtutibus discernit. Nomine autem *juris* id intelligitur quod stricta obligatione alteri debetur, quodque S. Thomas *debitum legale* nuncupat. Ex quibus patet definitionem assignatam esse bonam, et in formam dialecticam ita posse redigi: *Justitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit, seu ad tribuendum inclinatur.* Triplex est justitiæ species. *Legalis* una, quæ conducit privatum ad reddendum communitati quod ipsi debitum est propter bonum commune. Dicitur *legalis*, quia habet pro objecto quod communitati debetur *vi legum.*— *Distributiva* altera, quæ conducit voluntatem superioris ad bona et onera communitatis distribuenda juxta merita et vires subditorum; vel ad irrogandas pœnas juxta modum culpæ. Unde justitia distributiva alia erit remuneratoria, alia vindicativa. – Tertia *commutativa*, quæ conducit privatum ad reddendum alteri privato ad æqualitatem quod eidem rigorose debetur, ratione pacti vel contractus vel alterius tituli peculiaris. Et hæc est justitia stricte sumpta, cum alteri reddat quod stricto jure ei debetur, id est, juxta æqualitatem rei ad rem, nullo habitu respectu ad conditionem personæ.

(1) Ita cum Mss. potioribus editi passim. Al.: *Definiatur per actum bonum qui est circa ea quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam virtutis. Est autem justitia præcipue circa ea*, etc. Deest argumentum, *Sed contra*, in omnibus codicibus et editionibus. Theologi in suis observationibus supplent: *Sed contra est auctoritas Jurisperitorum.*

(1) Nomine juris hic intelligitur quod stricta obligatione alteri debetur quodque *debitum legale* nuncupat B. Thomas quæst. LXXX in corp. quæst. XI, art. 5 et 1.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas hic nominat actum, non potentiam. Est autem consuetum quod apud auctores habitus per actus definiantur; sicut Augustinus dicit super Joan. (tract. 79), quod *fides est credere quod non vides*.

Ad secundum dicendum, quod neque etiam justitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum; est enim habitus secundum quem aliquis recte operatur et vult.

Ad tertium dicendum, quod voluntas potest dici perpetua dupliciter: uno modo ex parte ipsius actus, qui perpetuo durat, et sic solius Dei voluntas est perpetua; alio modo ex parte objecti, quia scilicet aliquis vult perpetuo facere aliquid, et hoc requiritur ad rationem justitiæ; non enim sufficit ad rationem justitiæ quod aliquis velit ad horam in aliquo negotio servare justitiam, quia vix invenitur aliquis qui velit in omnibus injuste agere; sed requiritur quod homo habeat voluntatem perpetuo et in omnibus justitiam conservandi.

Ad quartum dicendum, quod quia perpetuum non accipitur secundum durationem perpetuam actus voluntatis, non superflue additur constans, ut sicut per hoc quod dicitur perpetua voluntas designatur quod aliquis gerat in proposito perpetuo justitiam conservandi; ita etiam per hoc quod dicitur constans, designetur quod in hoc proposito firmiter perseveret.

Ad quintum dicendum, quod judex reddit quod suum est per modum imperantis et dirigentis, quia judex est justum animatum, et princeps est custos justi, ut dicitur in V Ethic. (cap. 4 et 6); sed subditi reddunt quod suum est unicuique per modum executionis.

Ad sextum dicendum, quod sicut in dilectione Dei includitur dilectio proximi, ut supra dictum est (qu. XXV, art. 1), ita etiam in hoc quod homo servit Deo, includitur quod unicuique reddat quod debet.

ARTICULUS II.

Utrum justitia semper sit ad alterum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non semper sit ad alterum. Dicit enim Apostolus ad Rom. III, 22, quod *justitia Dei est per fidem Jesu Christi:* sed fides non dicitur per comparationem unius hominis ad alterum: ergo neque justitia.

2. Præterea, secundum Augustinum in lib. de Moribus Ecclesiæ, (cap. 15), ad justitiam pertinet, *ob hoc quod servit Deo, bene imperare cæteris quæ homini sunt subjecta:* sed appetitus sensitivus est homini subjectus, ut patet Gen IV, 7, ubi dicitur; *Sub te erit appetitus ejus*, scilicet peccati, *et tu dominaberis illius*: ergo ad justitiam pertinet dominari proprio appetitui; et sic erit justitia ad seipsum.

3. Præterea, justitia Dei est æterna: sed nihil aliud est Deo coæternum: ergo de ratione justitiæ non est quod sit ad alterum.

4. Præterea, sicut operationis quæ sunt ad alterum, indigent rectificari, ita etiam operationes quæ sunt ad seipsum: sed per justitiam rectificantur operationes, secundum illud Prov. XI, 5: *Justitia simplicis dirigit viam ejus*: ergo justitia 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. (tit. *De justitia*), quod *justitiæ ea ratio est qua societas hominum inter ipsos, et vitæ communitas continetur:* sed hoc importat respectum ad alterum: ergo justitia est solum circa ea que sunt ad alterum (2).

---

(1) De his etiam supra, quæst. LVII, art. 4, et infra, art. 8 corp. et ad 1, et *de Virt.* quæst. II, art. 7 ad 12.

(2) (CONCLUSIO. *Cum justitia æqualitatem importet, semper ad alterum est,*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. præc. art. 1 et 2), cum nomen justitiæ æqualitatem importet, ex sua ratione justitia habet quod sit ad alterum; nihil enim est sibi æquale, sed alteri. Et quia ad justitiam pertinet actus humanos rectificare, ut dictum est (qu. LVII, art. 1, et 1-2, qu. CXIII, art. 1), necesse est quod æqualitas ista quam requirit justitia, sit diversorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem, proprie loquendo, partium et formarum, seu potentiarum; non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum; neque proprie dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per calorem; secundum tamen similitudinem quamdam hæc dicuntur. Justitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum; et ideo non est nisi unius hominis ad alium (1). Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno et eodem homine diversa principia actionum, quasi diversa agentia; sicut ratio, et irascibilis, et concupiscibilis; et ideo metaphorice in uno et eodem homine dicitur esse justitia secundum quod ratio imperat irascibili et concupiscibili, et secundum quod hæc obediunt rationi, et universaliter secundum quod unicuique parti hominis attribuitur quod ei convenit. Unde Philosophus in v Ethic. (cap. ult.) hanc justitiam appellat secundum metaphoram dictam.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia quæ fit per fidem in nobis, est per quam justificatur impius; quæ quidem in ipsa debita ordinatione partium animæ consistit, sicut supra dictum est (1-2, qu. CXIII, art. 1) cum de justificatione impii ageretur. Hoc autem pertinet ad justitiam metaphorice dictam, quæ potest inveniri etiam in aliquo solitariam vitam agente.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod justitia Dei est ab æterno secundum voluntatem et propositum æternum; et in hoc præcipue justitia consistit, quamvis secundum effectum non sit ab æterno, quia nihil est Deo coæternum.

Ad quartum dicendum, quod actiones quæ sunt hominis ad seipsum, sufficienter rectificantur, rectificatis passionibus, per alias virtutes 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 justitia.

---

ex translatione autem alicujus ad seipsum justitia esse potest.)

Clare patet, quia nulla est stricte justitia ad seipsum: justitia enim debet constituere æqualitatem, quæ necessario dicit relationem ad duo. Ex quo concludunt theologi nullam perfectam justitiam esse posse inter Deum et creaturas, patrem et filium, dominum et mancipium, quia inter eos, prout tales, non est perfecta alternitas. Creatura enim est participatio divini esse, a quo dependet in esse et conservari: pater est principium filii, et filius est fructus patris, et pars ab eo decisa: dominus habet dominium despoticum in mancipium, quo potest illud donare, vendere, etc. et mancipium est possessio domini: quare cum tanta inter ipsos sit unio, majus est debitum quam justitiæ vulgaris, nimirum debitum *religionis* erga Deum, *pietatis* erga patrem, *amoris* erga filium, *obedientiæ* erga dominum, *dominii* erga servum.—Dicitur autem *ad alterum*, id est, ad *quemlibet*, nam justitia non facit acceptionem personarum, sive divitum, sive pauperum.

(1) Nec obstat, quod in Christo sine distinctione suppositorum humanitas divinitati ex justitia satisfecit, quia etsi actualiter unum fuit, virtualiter tamen duplex. (Nicolai).

ARTICULUS III.

Utrum justitia sit virtus (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non sit virtus. Dicitur enim Luc. XVII, 10: *Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus:* sed non est inutile facere opus virtutis; dicit enim Ambrosius in II De offic. (cap. 6): *Utilitatem non pecuniarii lucri æstimationem dicimus, sed adquisitionem pietatis:* ergo facere quod quis debet facere, non est opus virtutis: est autem opus justitiæ: ergo justitia non est virtus.

2. Præterea, quod fit ex necessitate, non est meritorium: sed reddere alicui quod suum est, quod pertinet ad justitiam, est necessitatis: ergo non est meritorium. Actibus autem virtutum meretur: ergo justitia non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus moralis est circa agibilia: ea autem quæ exterius constituuntur non sunt agibilia, sed factibilia, ut patet per Philosophum in IX Metaph. (text. 16): cum ergo ad justitiam pertineat exterius facere aliquod opus secundum se justum, videtur quod justitia non sit virtus moralis.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in II Moral. (cap. 26), quod *in quatuor virtutibus, scilicet temperantia, prudentia, fortitudine et justitia, tota boni operis structura consurgit* (2).

Respondeo dicendum, quod virtus humana est quæ bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit; quod quidem convenit justitiæ. Actus enim hominis bonus redditur ex hoc quod attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificantur. Unde cum justitia operationes humanas rectificet, manifestum est, quod opus hominis bonum reddit; et ut Tullius dicit in I de Offic. (tit. *De justitia*), *ex justitia præcipue viri boni nominantur*; unde, sicut ibidem dicit, *in ea virtutis splendor est maximus.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis facit quod debet non affert utilitatem lucri ei cui facit quod debet, sed solum abstinet a damno ejus; sibi tamen facit utilitatem, inquantum spontanea et prompta voluntate facit illud quod debet; quod est virtuose agere. Unde dicitur Sap. VIII, 7, quod *sapientia Dei sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem, quibus in vita nihil est utilius hominibus*, scilicet virtuosis.

Ad secundum dicendum, quod duplex est necessitas: una coactionis (1), et hæc, quia repugnat voluntati, tollit rationem meriti. Alia autem est necessitas ex obligatione præcepti, sive ex necessitate finis, quando scilicet aliquis non potest consequi finem virtutis, nisi hoc faciat; et talis necessitas non excludit rationem meriti, inquantum aliquis hoc quod sic est necessarium, voluntarie agit; excludit tamen gloriam supererogationis, secundum illud I. Corinth. IX, 16: *Si evangelizavero, non est mihi gloria, necessitas enim mihi incumbit.*

---

(1) De his etiam *Ethic.* lib. V, lect. 2 et 3.

(2) (Conclusio. *Cum justitia humanas operationes bonas et rectas efficiat, ipsa necessario est virtus.*)

Nullum dubium est justitiam esse virtutem prout ex ejus notione ac definitione patet, tum etiam ex ejus objecto, fine et operatione. Vide notata in articulo primo.

(1) Cujus nomine non perfectam duntaxat illam coactionem intelligit quæ cum violentia confunditur, sed illam similiter quæ qualemcumque intrinsecam necessitatem significat, ut expresius ostensum est Sent. II, dist. 25.

Adverte, necessitatem coactionis, qua quispiam aliquid facit invitus, tollere rationem meriti, non vero necessitatem

Ad tertium dicendum, quod justitia non consistit circa exteriores res, quantum ad hoc quod est facere (1), quod pertinet ad artem, sed quantum ad hoc quod utitur eis ad alterum.

ARTICULUS IV.

Utrum justitia sit in voluntate sicut in subjecto (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non sit in voluntate sicut in subjecto; justitia enim quandoque veritas dicitur: sed veritas non est voluntatis, sed intellectus: ergo justitia non est in voluntate sicut in subjecto.

2. Præterea, justitia est circa ea quæ sunt ad alterum: sed ordinare aliquid ad alterum est rationis: justitia ergo non est in voluntate sicut in subjecto, sed magis in ratione (3).

3. Præterea, justitia non est virtus intellectualis, cum non ordinetur ad cognitionem, unde relinquitur quod sit virtus moralis: sed subjectum virtutis moralis est rationale per participationem, quod est irascibilis et concupiscibilis, ut patet per Philosophum in I Ethicor. (cap. ult.): ergo justitia non est in voluntate sicut in subjecto, sed magis in irascibili et concupiscibili.

Sed contra est, quod Anselmus dicit in lib. De verit. (cap. 13), quod *justitia est rectitudo voluntatis propter se servata* (1).

Respondeo dicendum, quod illa potentia est subjectum virtutis, ad cujus potentiæ actum rectificandum virtus ordinatur. Justitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoscitivum; non enim dicimur justi ex hoc quod recte aliquid cognoscimus. Et ideo subjectum justitiæ non est intellectus, vel ratio, quæ est potentia cognoscitiva. Sed quia justi in hoc dicimur quod aliquid recte agimus, proximum autem principium actus est vis appetitiva, necesse est quod justitia sit in aliqua vi appetitiva sicut in subjecto. Est autem duplex appetitus; scilicet voluntas, quæ est in ratione, et appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut in I habitum est (part. I, qu. LXXXI, art. 2). Reddere autem

---

finis aut præcepti; quia prior necessitas tollit aut minuit voluntarium, non posterior. Potest enim quis omnino sponte ac voluntaria facere tum quod ei est præceptum, tum quod ad finis propositi consecutionem est necessarium.

(1) De differentia inter *agere et facere* conferri potest quæst. XLVII, art. 5, et 1-2, quæst. LIX, art. 4.

(2) De his etiam *Sent.* III, dist. 33, quæst. VI. art. 4, quæst. III. et *De Virt.* quæst. I, art. 3 corp. fin. et *Ethic.* lib. V, lect. 1.

(3) Adversativo sensu, id est, *potius*; non quod in ratione comparative magis quam in voluntate.

(1) (CONCLUSIO. *Justitia, cum non ad actum cognoscitivum dirigendum ordinetur, sed sit operis appetitus intellectivi directiva, ipsa non in intellectu, neque in parte aliqua sensus, sed in voluntate est tanquam in propio subjecto.*)

Tria sunt hac de re certa, et unum controversum, Certum est, 1.° Justitiam non esse in intellectu tamquam in subjecto, quia nemo censetur justus, ideo solum quia vere aliquid cognoscat, seu ratione statuat, sed quia justa eligat, et ex electione agat.—2.° Justitiam esse in aliquo appetitu hominis tamquam in subjecto. Cum enim non sit in intellectu, restat ut sit in aliqua alia potentia hominis quæ sit proximum principium actus boni et justi.—3.° Justitiam esse in appetitu intellectivo, id est, in voluntate, ut in littera duplici ratione probatur. Controvertitur autem an sit etiam constituenda in appetitu sensitivo quædam justitia circa bonum alienum, quæ licet re ipsa a justitia, quæ est in voluntate, sit distincta, tamen in nomine et in materia cum ea conveniat. Verum sententia divi Thomæ communissima est, et fere unanimiter a theologis sequitur.

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 justitia non potest esse sicut in subjecto in irascibili vel concupiscibili, sed solum in voluntate. Et ideo Philosophus in v Ethic. (cap. 1) definit justitiam per actum voluntatis, ut ex supra dictis patet (art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quod quia voluntas est appetitus rationalis, ideo rectitudo rationis, quæ veritas dicitur, voluntati impressa, propter propinquitatem ad rationem nomen retinet veritatis; et inde est quod quandoque justitia veritas vocatur.

Ad secundum dicendum, quod voluntas fertur in suum objectum consequenter ad apprehensionem rationis (1); et ideo quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad alterum, quod pertinet ad justitiam.

Ad tertium dicendum, quod rationale per participationem non solum est irascibile et concupiscibile, sed omnino appetitivum, ut dicitur in I Ethic. (cap. ult.): quia *omnis appetitus obedit rationi*. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas; et ideo voluntas potest esse subjectum virtutis moralis.

ARTICULUS V.

Utrum justitia sit virtus generalis (1).

Ad quintum sic proceditur 1. Videtur quod justitia non sit virtus generalis. Justitia enim condividitur aliis virtutibus, ut patet Sap. VIII, 7: *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem:* sed generale non condividitur seu connumeratur speciebus sub illo generali contentis: ergo justitia non est virtus generalis.

2. Præterea, sicut justitia ponitur virtus cardinalis, ita etiam temperantia et fortitudo: sed temperantia vel fortitudo non ponitur virtus generalis: ergo neque justitia debet aliquo modo poni virtus generalis.

3. Præterea, justitia est semper ad alterum, ut supra dictum est (art. 2): sed peccatum quod est in proximum, non potest esse peccatum generale, sed dividitur contra peccatum quo peccat homo contra seipsum: ergo etiam neque justitia est virtus generalis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in v Ethic. (cap. 1), quod *justitia est omnis virtus (1).*

---

(1) Quando fertur in indifferens quod eligere potest vel non: ad apprehensionem autem intellectus, quando in aliquid necessarium vel appetitu necessario fertur, ut part. I, quæst. LXXXII, art. 1 ad 2 explicat S. Thomas.

(1) De his etiam infra, quæst. LIX, art. 1, et 1-2, quæst. LX, art. 3 et *Ethic.* lib. v, lect. 1, 2 et 3.

(1) (Conclusio. *Cum per justitiam omnium virtutum actus ad bonum commune ordinentur, ipsa est virtus generalis.)*

Justitia si præcise consideretur secundum abstractam quamdam rationem suam propriam, qua perficit hominem in ordines ad alterum duplex est: particularis nempe, quæ hominem per se perficit in ordine ad alterum particularem, ut emptorem v. gr. in ordine ad venditorem: et legalis quæ perficit hominem in ordine ad alterum seu ad communitatem cujus homo est pars, et consequenter in ordine ad quodcumque alterum, qui sit pars ejusdem communitatis, ad quem proinde redundet bonum totius. Dicitur legalis, quia efficiendo ea quæ sunt bona et apta communitati, est conformis legibus. Hac distinctione posita, quædam sunt certa et quædam controversa in quæstione, an justitia sit virtus specialis vel generalis. 1.° Certum est justitiam particularem esse virtutem specialem ab aliis distinctam, ut patet ex Scriptura et Patribus qui hanc justitiam particularem agnoscunt et annumerant aliis virtuti-

Respondeo dicendum, quod justitia, sicut dictum est (art. 2), 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 justitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem, quod omnes qui sub communitate aliqua continentur, comparantur ad communitatem sicut partes ad totum; pars autem id quod est, totius est; unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc ergo bonum cujuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum, sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat justitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad justitiam pertinere, secundum quod ordinant hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc justitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est (1-2, qu. XC, art. 2), inde est quod talis justitia legalis, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia condividitur seu connumeratur aliis virtutibus, non inquantum est generalis, sed inquantum est specialis virtus, ut infra dicetur (art. 7 et 12.)

Ad secundum dicendum, quod temperantia et fortitudo sunt in appetitu sensitivo, id est, in concupiscibili et irascibili. Hujusmodi autem vires sunt appetitivæ quorumdam bonorum particularium, sicut et sensus est particularium cognoscitivus Sed justitia est sicut in subjecto in appetitu intellectivo, qui potest esse universalis boni, cujus intellectus est apprehensivus: et ideo justitia magis potest esse virtus generalis quam temperantia vel fortitudo.

Ad tertium dicendum, quod illa quæ sunt ad seipsum, sunt ordinabilia ad alterum, præcipue quantum (1) ad bonum commune. Unde et justitia legalis, secundum quod ordinat ad bo-

---

bus cardinalibus. Et ratio perspicue exponitur a S. Doctore infra art. 7.°—2.° Certum est justitiam legalem eatenus quidem esse virtutem generalem et non specialem, quatenus secundum rationem suam versatur in omni prorsus materia virtutum omnium moralium. Nam leges in omni materia virtutum præscribere solent ea, quæ sunt conducibilia bono communi.

Controvertitur autem primo, an justitia hæc legalis, licet secundum materiam quidem sit generalis virtus, ut dictum est, tamen secundum rationem suam formalem atque essentiam sit simul specialis virtus reipsa distincta a quacumque alia virtute morali, an vero sit reipsa et essentialiter omnis virtus particularis, prout in materia sua versatur cum utilitate boni communis. Sententia Div. Thomæ est justitiam legalem esse essentialiter specialem virtutem re ab aliis distinctam, atque adeo solum esse generalem ratione materiæ, et imperative seu effective, quatenus omnes alias virtutes movet ad suum finem communis boni. Et hæc sententia probabilior et communior est.

Secundo controvertitur, an justitia hæc legalis habeat veram rationem justitiæ proprie dictæ, an vero improprie et secundum quid, ut justitia inter patrem et filium, dominum et servum. Sylvius sententiam affirmativam ut veriorem habet, quia inter communitatem et particulares ejus cives invenitur verum debitum, et est diversitas suppositorum. Valentia autem contrariam opinionem arbitratur probabiliorem, quia civis et communitas tota non inter se distinguuntur, cum civis sit vere pars communitatis. Sed de hoc satis.

(1) Al. deest *quantum*.

num commune, potest dici virtus generalis; et eadem ratione injustitia potest dici peccatum commune; unde dicitur I. Joan. III, 4, quod omne *peccatum est iniquitas* (1).

ARTICULUS VI.

Utrum justitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute (2).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute. Dicit enim Philosophus in V Ethic. (cap. 1), quod *virtus et justitia legalis est eadem omni virtuti, esse autem non est idem*: sed illa quæ differunt solum secundum *esse*, vel secundum rationem, non differunt secundum essentiam: ergo 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 temperantiæ, etiamsi 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 partis ordinabile est ad bonum totius; unde si non ordinetur in illud, videtur esse vanum et frustra (1): sed illud quod est secundum virtutem, non potest esse hujusmodi: ergo videtur quod nullus actus possit esse alicujus virtutis, qui non pertineat ad justitiam generalem, quæ ordinat in bonum commune: et sic videtur quod justitia generalis sit idem in essentia cum omni virtute.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in V Ethic. (cap. 1), quod *multi in propriis quidem possunt virtute uti, in his autem quæ ad alterum sunt, non possunt;* et in III Polit. (cap. 3), dicit quod *non est simpliciter eadem virtus boni viri, et 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 sine alia haberi (2).

Respondeo dicendum, quod *generale* dicitur aliquid dupliciter: uno modo per prædicationem, sicut animal est generale ad hominem et equum, et ad alia hujusmodi; et hoc modo generali oportet quod sit idem es-

---

(1) Vel transgressio legis ex græco ἀνομία, sed perinde est ac *transgresio æquitatis.*

(2) De his etiam 1-2, quæst. LX, art. 3 ad 2, et art. 7 corp. et *Sent.* III, dist. 9, quæst. I, art. 1, quæst. II, corp. et *Ethic.* lib. V, lect. 2 fin.

(1) Quippe cum illud *frustra* esse dicatur quod est propter aliquem finem quem non attingit; ut dicit Philosophus in II Phys. (text. 62.)

(2) (Conclusio. *Ea legatis justitia, quæ proprie et per se bonum commune respicit, essentia specialis virtus est, a cæteris virtutibus distincta, et causalite tantum generalis appellatur. Si vero dicamus justitiam legalem, virtutem esse cujus actus aliquo modo ad bonum commune ordinatur, secundum eam justitiæ legalis acceptionem, poterit justitia legalis etiam essentia eadem esse cum qualibet virtute.)*

Vide notam articuli præcedentis.— Justitia hæc legalis, de qua hic agitur, potest definiri, quod sit virtus per quam omnium virtutum actus tamquam reipublicæ debiti ad ejus commune bonum ordinantur.

sentialiter cum his ad quæ est generale, quia genus pertinet ad essentiam speciei, et cadit in definitione ejus. Alio modo dicitur aliquid generale secundum virtutem, sicut causa universalis est generalis ad omnes suos effectus, ut sol ad omnia corpora, quæ illuminantur, vel immutantur per virtutem ipsius; et hoc modo generale non oportet quod sit idem in essentia cum his ad quæ est generale, quia non est eadem essentia causæ et effectus. Hoc autem modo, secundum prædicta (art. 5), 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 charitas potest dici virtus generalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam justitia legalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. Sicut ergo charitas, quæ respicit bonum divinum ut proprium objectum, est quædam specialis virtus secundum suam essentiam; ita etiam justitia legalis est quædam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium objectum. Et sic est in principe principaliter et quasi architectonice; in subditis autem secundario et quasi administrative. Potest tamen quælibet virtus, secundum quod a prædicta virtute (speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem), ordinatur ad bonum commune, dici justitia legalis; et hoc modo loquendi justitia legalis est idem in essentia cum omni virtute; differt autem ratione. Et hoc modo loquitur Philosophus

Unde patet responsio ad primum et 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 ordinetur ad ulteriorem finem sive semper sive aliquando, hoc non habet ex propria ratione, sed oportet esse aliam superiorem virtutem, a qua in illum finem ordinetur; et sic oportet esse unam virtutem superiorem, quæ ordinet omnes virtutes in bonum commune, quæ est justitia legalis, et est alia per essentiam ab omni virtute.

ARTICULUS VII.

Utrum sit aliqua justitia particularis præter justitiam generalem (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. 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 et multa non diversificant speciem virtutis (2): sed justitia legalis ordinat hominem ad alterum, secundum ea quæ ad multitudinem pertinent, ut ex prædictis patet (art. 5 et 6): ergo non est alia species justitiæ quæ ordinet hominem ad alterum in his quæ pertinent ad unam singularem personam.

3. Præterea, inter unam singularem personam et multitudinem civitatis media est multitudo domestica: si ergo est justitia alia particularis per comparationem ad unam personam præter justitiam generalem, pari

(1) De his etiam supra, art. 5 et 6, et infra, quæst. LIX, art. 1, et 12, quæst. LX, art. 3, et *Ethic.* lib. v, lect. 1, 2 et 3.

(2) Nempe quod virtus ad unum tantum, vel etiam ad multa se habeat; quia hoc per accidens esse videtur ad virtutem, cui per se sufficit si respiciat unum tantum.

ratione debet esse alia justitia œconomica (1), quæ ordinet hominem ad bonum commune unius familiæ; quod quidem non dicitur: ergo nec aliqua particularis justitia est præter justitiam legalem.

Sed contra est, quod Chrysostomus, super illud (Matth. v): *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, dicit (hom. 15): *justitiam autem dicit vel universalem virtutem, vel particularem, avaritiæ contrariam* (2).

Respondeo 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 ordinent hominem in seipso, puta temperantiam et fortitudinem, ita etiam præter justitiam legalem oportet esse particularem quamdam justitiam, quæ ordinet 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, *mediate*. Et ideo oportet esse aliquam particularem justitiam, quæ immediate ordinet hominem ad bonum alterius singularis personæ.

Ad secundum dicendum, quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personæ non differunt solum secundum *multum et paucum*, sed secundum formalem differentiam. Alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis: et ideo Philosophus dicit in I Polit. (cap. 1), quod *non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum, et alia hujusmodi, differre solum multitudine, et paucitate, et non specie.*

Ad tertium dicendum, quod domestica multitudo, secundum Philosophum (ibid. cap. 3) distinguitur secundum tres conjugationes: scilicet uxoris et viri, patris et filii, domini et servi; quarum personarum una est quasi aliquid alterius. Et ideo ad hujusmodi personas non est simpliciter justitia, sed quædam justitiæ species, scilicet œconomica, ut dicitur in V Ethic. (cap. 6 et ult.)

ARTICULUS VIII.

Ulrum justitia particularis habeat materiam specialem (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia particularis non habeat materiam specialem. Quia super illud Gen. II: *Fluvius quartus ipse*

---

(1) Ab administratione vel regimine domus ita dicta juxta vim græcæ vocis οἰκονομική.

(2) (Conclusio. *Præter legalem justitiam, necessarium est esse aliquam aliam virtutem, seu justitiam, qua homo ordinetur in his, quæ ad singularem personam attinent.)*

Vide supra notata articulo quinto. Oportet quidem esse aliquam virtutem a justitia legali diversam quæ actus virtutis eliciat, sive quæ ad eos eliciendos sit ordinata: quandoquidem tales actus boni sunt, specialemque habent boni et objecti rationem, nimirum unicuique reddere quod suum est. Hæc autem virtus est justitia *particularis*, de qua potissimum erit sermo in hoc tractatu. Hinc Aristoteles justitiam ponit quæ est *pars virtutis*, ut ait, id est, quæ est una virtus particularis, distincta a justitiæ generali seu legali; et justitiam illam particularem dividit in commutativam et distributivam.

(1) De his etiam 1-2, quæst. LX, art. 2 corp. et *Sent.* III, dist. 33, quæst. II, art. 2, quæst. III, et *Ethic.* lib. II, lect. 8.

est Euphrates, dicit Glossa (1): *Euphrates*, FRUGIFER *interpretatur; nec dicitur contra quos vadat, quia justitia ad omnes animæ partes pertinet.* Hoc autem non esset, si haberet materiam specialem; quia quælibet materia specialis ad aliquam specialem potentiam pertinet: ergo justitia particularis non habet materiam specialem.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæst. (qu. 61), quod *quatuor sunt animæ virtutes, quibus in hac vita spiritualiter vivitur, scilicet temperantia, prudentia, fortitudo et justitia*; et dicit quod *quarta est justitia, quæ per omnes diffunditur:* 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 vitæ, homo potest ordinari ad alterum: ergo materia justitiæ est generalis, et non specialis.

Sed contra est, quod Philosophus in V Ethic. (cap. 2), ponit justitiam particularem circa ea specialiter quæ pertinent ad communicationem vitæ (2).

Respondeo dicendum, quod omnia quæcumque rectificari possunt per rationem, sunt materia virtutis moralis, quæ definitur per rationem rectam, ut patet per Philosophum in II Ethic. (cap. 2 et 6). Possunt autem per rationem rectificari et interiores animæ passiones, et exteriores actiones, et res exteriores, quæ in usum hominis veniunt. Sed tamen per exteriores actiones, et per exteriores res quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alterum; secundum autem interiores passiones, consideratur rectificatio hominis in seipso. Et ideo cum justitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res, secundum quamdam rationem objecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia pertinet quidem essentialiter ad unam partem animæ in qua est sicut in subjecto, scilicet ad voluntatem, quæ quidem movet per suum imperium omnes alias animæ partes; et sic justitia non directe, sed quasi per quamdam redundantiam ad omnes alias animæ partes pertinet.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (1-2, qu. LXI, art. 3 et 4), virtutes cardinales dupliciter accipiuntur: uno modo secundum quod sunt speciales virtutes ha-

(1) Ordin. August. libro II de Gen. cont. Manich. cap. 10:

(2) (CONCLUSIO. *Cum per justitiam particularem homo ad alterum ordinetur, nonnisi circa exteriores hominis actiones et res quibus unus homo alteri coordinatur, ut circa propriam materiam, versatur.)*

Ad pleniorem intelligentiam notandum est materiam virtutum moralium id dici, circa quod ipsæ versantur, reducendo illud ad medium, sive ad mediocritatem quam dictat recta ratio. Et quia virtutes morales ideo sic vocantur, quia earum munus proprium est, mores humanos secundum rectam rationem componere; mores autem humani ex ratione liberoque arbitrio pendent: omnia quæ subsunt libero nostro arbitrio, possuntque per rationem rectificari, sunt materia virtutum moralium. Hujusmodi autem sunt tria. Unum, actus et affectus animi interiores: secundum, operationes externæ: tertium, res ipsæ exteriores quæ in usum humanum veniunt. Quibus præmissis communior responsio est justitiam particularem non versari circa totam materiam virtutis moralis, sed habere propriam et peculiarem, nimirum actiones exteriores et ipsas res externas, prout secundum eas unus alteri coordinatur. In hoc enim justitia differt a reliquis virtutibus moralibus, quod eæ componant ac rectificent hominem in se ipso, justitia vero in ordine ad alterum.

bentes determinatas materias; alio modo secundum quod significant quosdam generales modos virtutis; et hoc modo loquitur ibi Augustinus: dicit enim quod *prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum; temperantia est refrenatio cupiditatis ab his quæ temporaliter delectant; fortitudo est firmitas animi adversus ea quæ temporaliter molesta sunt; justitia est quæ per cæteras diffunditur, dilectio Dei, et proximi, quæ scilicet est communis radix totius ordinis ad alterum.*

Ad tertium dicendum, quod passiones interiores quæ sunt pars materiæ moralis, secundum se non ordinantur ad alterum, quod pertinet ad specialem rationem justitiæ; sed earum effectus sunt ad alterum ordinabiles, scilicet operationes exteriores. Unde non sequitur quod materia justitiæ sit generalis.

ARTICULUS IX.

Utrum justitia sit circa passiones (1).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia sit circa passiones. Dicit enim Philosophus in II Ethic. (cap. 3), quod *circa voluptates et tristitias est moralis virtus*. Voluptas autem, id est, delectatio, et tristitia, sunt passiones quædam, ut supra habitum est (1-2, qu. XXIII, art. 4), cum de passionibus ageretur: ergo justitia, cum sit virtus moralis, erit circa passiones.

2. Præterea, per justitiam rectificantur operationes quæ sunt ad alterum: sed operationes hujusmodi rectificari non possunt, nisi passiones sint rectificatæ, quia ex inordinatione passionum provenit inordinatio in prædictis operationibus; propter concupiscentiam enim venereorum proceditur ad adulterium, et propter superfluum amorem pecuniæ proceditur ad furtum: ergo oportet quod justitia sit circa passiones.

3. Præterea, sicut justitia particularis (1) est ad alterum, ita etiam justitia legalis: sed justitia legalis est circa passiones; alioquin non se extenderet ad omnes virtutes, quarum quædam sunt manifeste circa passiones: ergo justitia est circa passiones.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in V Ethic. (cap 1 et 2), quod est circa operationes (2).

Respondeo dicendum, quod hujus quæstionis veritas ex duobus apparet: primo quidem ex ipso subjecto justitiæ, quod est voluntas; cujus motus vel actus non sunt passiones, ut supra habitum est (1-2, qu. XXII, art. 3, et LIX, art. 4). Sed solum motus appetitus sensitivi passiones dicuntur; et ideo justitia non est circa passiones, sicut temperantia et fortitudo, quæ sunt irrascibilis et concupiscibilis, sunt circa passiones. Alio modo ex parte materiæ, quia justitia est circa ea quæ sunt ad alterum, non autem per passiones interiores immediate ad alterum ordinamur: et ideo justitia circa passiones non est.

---

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 15, quæst. 1, art. 1, quæst. II ad 2.

(1) Vel particularem, vel privatam personam respiciens: non ut exemplaria quædam legunt *peculiaris*.

(2) (CONCLUSIO. *Cum homo per passiones interiores non ordinetur immediate ad alterum, non potest circa eas esse justitia, qua homo ordinatur ad alterum.)*

Aliud discrimen inter justitiam et alias virtutes morales ex parte materiæ assignatur, quod justitia cum virtutibus sibi annexis, quæ sunt ad alterum, versatur circa *operationes*, aliæ verovirtutes versantur circa *passiones*. Quamvis enim nomina actionum et passionum subinde ita ample accipiantur, ut cujusvis facultatis operationem significent; quia tamen actus appetitus sensitivi fit cum quadam immutatione organi corporalis, et passio quamdam corporalem trasmutationem importat, 1-2, quæst. 22, art. 3, distinguendo passiones ab operationi-

Ad primum ergo dicendum, quod non quælibet virtus moralis est circa voluptates et tristitias sicut circa materiam; nam fortitudo est circa timores et audacias; sed omnis virtus moralis ordinatur ad delectationem et tristitiam, sicut ad quosdam fines consequentes (1): quia, ut Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. 11), *delectatio et tristitia est finis principalis ad quem respicientes, unumquodque hoc quidem malum, hoc autem bonum dicimus*; et hoc modo pertinent etiam ad justitiam, quia *non est justus qui non gaudet justis operationibus*, ut dicitur in I Ethic. (cap. 8).

Ad secundum dicendum, quod operationes exteriores mediæ sunt quodammodo inter res exteriores, quæ sunt earum materia, et inter passiones interiores, quæ sunt earum principia. Contingit autem quandoque esse defectum in uno eorum, sine hoc quod sit defectus in alio, sicut si aliquis surripiat rem alterius non cupiditate habendi, sed voluntate nocendi; vel e converso, si aliquis alterius rem concupiscat quam tamen surripere non velit. Rectificatio ergo operationum, secundum quod ad exteriora terminatur, pertinet ad justitiam; sed rectificatio earum, secundum quod a passionibus oriuntur, pertinet ad alias virtutes morales, quæ sunt circa passiones. Unde surreptionem alienæ rei justitia impedit, inquantum est contra æqualitatem in exterioribus constituendam; liberalitas vero inquantum procedit ab immoderata concupiscentia divitiarum. Sed quia operationes exteriores non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis a rebus exterioribus sicut ex objectis, ideo, per se loquendo, operationes exteriores magis (1) sunt materia justitiæ quam aliarum virtutum moralium.

Ad tertium dicendum, quod bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium; sicut bonum totius, finis est cujuslibet partium. Bonum autem unius personæ singularis non est finis alterius. Et ideo justitia legalis, quæ ordinatur ad bonun commune, magis se potest extendere ad interiores passiones, quibus homo aliqualiter disponitur in seipso, quam justitia particularis, quæ ordinatur ad bonum alterius singularis personæ; quamvis justitia legalis principalius se extendat ad alias virtutes quantum ad exteriores operationes earum, inquantum scilicet præcipit lex *fortia opera facere, et quæ temperati, et quæ mansueti*, ut dicitur in V Ethic. (cap. 2).

ARTICULUS X.

Utrum medium justitiæ sit medium rei (2).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod medium justitiæ non sit medium rei. Ratio enim generis salvatur in omnibus speciebus: sed virtus moralis (Ethic. II, cap. 6) definitur esse *habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos*: ergo et in justitia est medium rationis, non rei.

---

bus, actiones appetitus per quas immutatur organum corporale, vocantur passiones, reliquæ vero actiones quibus organum corporale non immutatur, et quibus homo recte se habet erga alterum, operationes appellantur.

(1) Cf. 1-2, quæst. LIX, art. 4 ad 1, et quæst. LX, art. 2.

(1) Adversative accipiendo illud *magis* quasi circa operationes versetur sola justitia proprie, non aliæ virtutes morales. Sive potius explicando comparative, quia et circa operationes quodammodo versantur illæ, sed præcipue justitia; sicut fortitudo et temperantia circa passiones.

(2) De his etiam 1-2, quæst. LXIV, art. 2, et *Sent.* III, dist. 33, quæst. I, art. 3, quæst. II, et IV, dist. 25, quæst. I, art. 1, quæst. II, et *de Virt.* quæst. I, art. 13 ad 7, 12, 13 et 17.

2. Præterea, in his quæ simpliciter sunt bona non est accipere superfluum et diminutum, et per consequens nec medium; sicut patet de virtutibus, ut dicitur in II Ethic. (cap. 6): sed justitia est circa simpliciter bona, ut dicitur in V Ethic. (cap. 1): ergo in justitia non est medium rei.

3. Præterea, in aliis virtutibus ideo dicitur esse medium rationis, et non rei, quia diversimode accipitur per comparationem ad diversas personas; quia *quod uni est multum, alteri est parum*, ut dicitur in II Ethic. (cap. 6): sed hoc etiam observatur in justitia; non enim eadem pœna punitur qui percutit principem et qui percutit privatam personam: ergo etiam justitia non habet medium rei, sed medium rationis.

Sed contra est, quod Philosophus in II Ethic. (cap. 6) et lib. V, (cap. 3) assignat medium justitiæ secundum proportionalitatem arithmeticam, quod est medium rei (1).

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (art. præc. et 1-2, qu. LIX, art. 4), aliæ virtutes morales principaliter consistunt circa passiones; quarum rectificatio non attenditur nisi secundum comparationem ad ipsum hominem, cujus sunt passiones, secundum scilicet quod irascitur et concupiscit, prout debet secundum diversas circumstantias. Et ideo medium talium virtutum non accipitur secundum proportionem unius rei ad alteram, sed solum secundum comparationem ad ipsum virtuosum; et propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem quoad nos. Sed materia justitiæ est exterior operatio, secundum quod ipsa vel res cujus est usus, debitam proportionem habet ad aliam personam; et ideo medium justitiæ consistit in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad personam exteriorem. Æquale autem est realiter medium inter majus est minus, ut dicitur in X Metaph. (text. 19); unde justitia habet medium rei.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc medium rei est etiam medium rationis, et ideo in justitia salvatur ratio virtutis moralis.

Ad secundum dicendum, quod bonum simpliciter dupliciter dicitur: uno

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum justitia versetur circa exteriores operationes, et res, medium in ea est medium rei consistens in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad exteriorem personam.)*

In titulo hujus articuli memento, quod in præcedenti libro conclusum est, virtutem consistere in medio. Et propterea hic supponitur, justitiam consistere in medio: et quæritur de qualitate medii, quale scilicet sit medium ejus, an rei an rationis. Et est ratio specialiter dubitandi, quia sola justitia inter morales virtutes attendit medium rei. Vocatur autem medium rei, quod in rerum æqualitate consistit, puta, pretii, et rei venditæ, et hujusmodi vel rerum, aut onerum communium, quæ distribuuntur singulis. Medium autem rationis, quod in adæquatione conditionum a recta ratione determinabilium consistit, v. gr. Medium in temperantiæ actu, non est comedere unam panis libram, sed pro loci, temporis, laboris, complexionis robore. Aliquando medium est sumere libram, aliquando tres uncias, aliquando sex. Incertum enim est, et varium medium rationis, inquantum est rationis medium; quia nunc consonat hoc, nunc illud pro medio secundum rationem rectam, et in delectationibus, et in ira, et in aliis patet manifeste.—In corpore ejusdem articuli scito, quod ut inferius, cum de differentia medii in speciebus justitiæ agetur, patebit, justitiæ medium consistit in æqualitate rerum, in quibus fit justitia, et personarum, quibus fit justitia, ita, quod res inter se æquales proportionaliter, vel quantitative proportionatæ sint personis. Et propter hoc in littera utrumque dicitur, scilicet et quod una res sit proportionata alteri, et quod res sit proportionata alteri personæ. Quomodo autem, et qualiter hæc verificentur, in loco dicto clarificabitur. (Cajetanus).

modo quod est omnibus modis bonum, sicut virtutes sunt bonæ; et sic in his quæ sunt bona simpliciter, non est accipere medium et extrema; alio modo dicitur aliquid simpliciter bonum, quia est absolute bonum, scilicet secundum suam naturam consideratum, quamvis per abusum possit fieri malum, sicut patet de divitiis et honoribus; et in talibus potest accipi superfluum, diminutum et medium, quantum ad homines, qui possunt eis uti vel bene vel male; et sic circa simpliciter bona dicitur esse justitia.

Ad tertium dicendum, quod injuria illata aliam proportionem habet ad principem, et aliam ad personam privatam; et ideo oportet aliter adæquare utramque injuriam per vindictam; quod pertinet ad diversitatem rei, et non solum ad diversitatem rationis.

ARTICULUS XI.

Utrum actus justitiæ sit reddere unicuique quod suum est (1).

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod actus justitiæ non sit reddere unicuique quod suum est. Augustinus enim, XIV De Trin. (cap. 9) attribuit justitiæ subvenire miseris: sed in subveniendo miseris non tribuimus eis quæ sunt eorum, sed magis quæ sunt nostra: ergo justitiæ actus non est tribuere unicuique quod suum est.

2. Præterea, Tullius in I De Offic. (tit. *De justitia*) dicit quod *beneficentia, quam benignitatem vel liberalitatem appellare licet, ad justitiam pertinet:* sed liberalitatis est de proprio dare alicui, non de eo quod est ejus: ergo justitiæ actus non est reddere unicuique quod suum est.

3. Præterea, ad justitiam pertinet non solum res dispensare debito modo, sed etiam injuriosas actiones cohibere, puta homicidia, adulteria et alia hujusmodi: sed reddere quod suum est, videtur solum ad dispensationem rerum pertinere: ergo non sufficienter per hoc notificatur actus justitiæ, quod dicitur actus ejus esse *reddere unicuique quod suum est.*

Sed contra est quod Ambrosius dicit in I De Offic. (cap. 24): *Justitia est quæ unicuique quod suum est tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit, ut communem æquitatem custodiat (1).*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 9 et 10), materia justitiæ est operatio exterior, secundum quod ipsa, vel res qua per eam utimur, proportionatur alteri personæ, ad quam per justitiam ordinamur. Hoc autem dicitur esse suum unicuique personæ quod ei secundum proportionis æqualitatem debetur; et ideo proprius actus justitiæ nihil aliud est quam reddere unicuique quod suum est.

Ad primum ergo dicendum, quod justitiæ, cum sit virtus cardinalis, quædam aliæ virtutes secundariæ adjunguntur, sicut misericordia, liberalitas et aliæ hujusmodi virtutes, ut infra patebit (qu. LXXX, art. 1). Et ideo subvenire miseris, quod pertinet

---

(1) De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 3 et 5 corp. et part. I, quæst. XXI, art. 1 corp. et *Sent.* II, dist. 27, art. 3 corp. et ad 3.

(1) (CONCLUSIO. *Proprius justitia actus est, unicuique quod suum est reddere.*) Nullum dubium est: nam ille est actus proprius cujusque virtutis qui versatur circa propriam illius materiam, eo modo quo convenit virtuti: materia autem propria justitiæ sunt operationes et res exteriores alteri debitæ, et circa illas versatur justitia eo modo quæ decet, hoc est, servando æqualitatem quando unicuique reddit quod suum est. Observat autem Valentia, juxta definitionem justitiæ, jus suum reddi ei etiam qui secundum justitiæ leges punitur, per subtractionem nimirum alicujus sui boni, ut redigatur ad æqualitatem cum eo cui inique ipse abstulit. Vide supra notata articulo primo et secundo.

ad misericordiam sive pietatem, et liberaliter benefacere, quod pertinet ad liberalitatem, per quamdam reductionem attribuitur justitiæ, sicut principali virtuti.

Et per hoc patet responsio ad secundum (1).

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V Ethic. (cap. 4), omne superfluum in his quæ ad justitiam pertinent, lucrum, extenso nomine, vocatur, sicut et omne quod minus est, vocatur damnum; et hoc ideo, quia justitia prius est exercita, et communius exercetur in voluntariis commutationibus rerum, puta emptione et venditione, in quibus proprie hæc nomina dicuntur; et exinde derivantur hæc nomina ad omnia circa quæ potest esse justitia. Et eadem ratio est de hoc quod est reddere unicuique quod suum est.

ARTICULUS XII.

Utrum justitia præemineat inter omnes virtutes morales (2).

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non præemineat inter omnes virtutes morales. Ad justitiam enim pertinet reddere alteri quod suum est, ad liberalitatem autem pertinet de proprio dare, quod virtuosius est: ergo liberalitas est major virtus quam justitia.

2. Præterea, nihil ornatur nisi per aliquid dignius se: sed magnanimitas est ornamentum et justitiæ et omnium virtutum, ut dicitur in IV Ethic. (cap. 3): ergo magnanimitas est nobilior quam justitia.

3. Præterea, virtus est circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. (cap. 3): sed fortitudo est circa magis difficilia quam justitia, id est, circa pericula mortis, ut dicitur in III Ethic. (cap. 6): ergo fortitudo est nobilior justitia.

Sed contra est, quod Tullius dicit in I de Offic. (tit. *De just.*): *In justitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur* (1).

---

(1) Nec vero simpliciter Tullius beneficentiam ad justitiam dicit pertinere, sed justitiæ conjunctam esse, quod responsioni B. Thomæ omnino consentaneum est.

(2) De his etiam infra, quæst. CXXIII, art. 12, et quæst. CXLI, art. 8, et 1-2, quæst. LXVI, art. 4, et *Sent.* III, dist. 35, quæst. I, art. 3, quæst. I.

(1) (CONCLUSIO. *Cum justitia tam moralis quam legalis sit virtus existens in voluntate et qua ad alterum homo ordinatur, ea est omnium virtutum moralium excellentissima.)*

Triplici ratione S. Doctor conclusionem probat. Comparat autem hic justitiam, non cum omnibus virtutibus, ut notat Sylvius, sed cum illis quæ tantum sunt morales, et in appetitu sensitivo subjectantur, ideoque sunt humanæ, ipsis etiam philosophis notæ, et non supernaturales. Observat vero Valentia quemlibet virtutem in aliquo aliis excellere, adeoque simpliciter illam censendam esse reliquis præstantiorem, quæ consideratis omnibus habeat dignitatem majoris æstimationis, sive quia in pluribus attributis excellat, sive quia in aliquibus, quæ præponderent: quod certe dignoscere difficillima et perobscura res est. Hæc autem asserit. 1.° Non videtur præferenda justitia virtutibus intellectualibus, atque adeo nec prudentiæ, cum hæ simpliciter excellant omnibus moralibus etiam in ratione virtutis. 2.° Justitia legalis perfectior videtur omnibus aliis virtutibus moralibus, nam habet pro objecto bonum commune, quod præstat cuicumque bono particulari. 3.° Justitia particularis non est simpliciter perfectior omnibus virtutibus moralibus quæ versantur circa alterum; ut etiam potest inferri ex ipsa doctrina Div. Thomæ multis in locis, de misericordia, pietate, religione, obedientia, etc. 4.° Justitia particularis perfectior est omnibus aliis virtutibus moralibus quæ versantur circa bonum proprium moderando passiones, ut temperantia, fortitudo, et aliæ quæ iis sunt annexæ. Et hoc intendit S. Doctor in hoc articulo.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de justitia legali, manifestum est, quod ipsa est præclarior inter virtutes morales, inquantum bonum commune præeminet bono singulari unius personæ; et secundum hoc Philosophus in v Ethic. (cap. 1), dicit quod *præclarissima virtutum videtur esse justitia, et neque est Hesperus, neque Lucifer ita admirabilis*: sed etiam si loquamur de justitia particulari, præcellit inter alias virtutes morales, duplici ratione; quarum prima potest sumi ex parte subjecti, quia scilicet est in nobiliori parte animæ, id est, in appetitu rationali, scilicet in voluntate, aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo, ad quem pertinent passiones, quæ sunt materia aliarum virtutum moralium. Secunda ratio sumitur ex parte objecti; nam aliæ virtutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtuosi, justitia autem laudatur secundum quod virtuosus ad alium bene se habet: et sic justitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur in v Ethic. (cap. 1). Et propter hoc Philosophus dicit in I Rhetor. (cap. 9): *Necesse est maximas virtutes esse eas quæ sunt aliis utilissimæ, siquidem est virtus potentia benefactiva; propter hoc et fortes, et justos maxime honorant; quoniam fortitudo est utilis aliis in bello, justitia autem et in bello et in pace.*

Ad primum ergo dicendum, quod liberalitas etsi de suo det, tamen hoc facit, inquantum in hoc considerat propriæ virtutis bonum; justitia autem dat alteri quod suum est, quasi considerans bonum commune: et præterea (1) justitia observatur ad omnes, liberalitas autem ad omnes se extendere non potest; et iterum liberalitas quæ de suo dat, supra justitiam fundatur, per quam unicuique quod suum est tribuitur.

Ad secundum dicendum, quod magnanimitas, quando supervenit justitiæ, auget ejus bonitatem; quæ tamen sine justitia nec virtutis rationem haberet.

Ad tertium dicendum, quod fortitudo, etsi consistat circa difficiliora, non tamen est circa meliora, cum sit solum in bello utilis, justitia autem et in bello et in pace, sicut dictum est (in corp.)

QUÆSTIO LIX.

DE INJUSTITIA.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de injustitia. Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum injustitia sit speciale vitium.—2.° Utrum injusta agere sit proprium injusti.—3.° Utrum aliquis possit injustum pati volens.—4.° Utrum injustitia ex suo genere sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrum injustitia sit vitium speciale (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod injustitia non sit vitium speciale. Dicitur enim I. Joan. III, 4: *Omne peccatum est iniquitas:* sed iniquitas videtur idem esse quod injustitia; quia justitia est æqualitas quædam, unde injustitia idem videtur esse quod inæqualitas, sive iniquitas: ergo injustitia non est speciale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum opponitur omnibus virtutibus: sed injustitia opponitur omnibus vir-

(1) De his etiam supra, quæst. LVIII, art. 5 ad 3, et infra, quæst. LXXIX, art. 1 ad 3.

(1) Ita cum codicibus edit. Rom. optime.—Alia edit. ex Garcia, *propterea*.

tutibus; nam quantum ad adulterium opponitur castitati, quantum ad homicidium opponitur mansuetudini, et sic de aliis: ergo injustitia non est speciale peccatum.

3. Præterea, injustitia justitiæ opponitur, quæ in voluntate est: sed omne peccatum est in voluntate, ut Augustinus dicit in lib. de Duab. Animabus (cap. 10 et 11): ergo injustitia non est speciale peccatum.

Sed contra est, quod injustitia justitiæ opponitur: sed justitia est specialis virtus: ergo injustitia est speciale vitium (1).

Respondeo dicendum, quod injustitia est duplex: una quidem illegalis quæ opponitur legali justitiæ; et hæc quidem secundum essentiam est speciale vitium, inquantum respicit speciale objectum, scilicet bonum commune, quod contemnit; sed quantum ad intentionem est vitium generale, quia per contemptum boni communis potest homo ad omnia peccata deduci; sicut etiam omnia vitia, inquantum repugnant bono communi, injustitiæ habent rationem, quasi ab injustitia derivata, sicut et supra de justitia dictum est (qu. LVIII, art. 6). Alio modo dicitur injustitia secundum inæqualitatem quamdam ad alterum, prout scilicet homo vult habere plus de bonis, puta divitiis et honoribus, et minus de malis, puta laboribus et damnis; et sic injustitia habet materiam specialem, et est particulare vitium justitiæ particulari oppositum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut justitia legalis dicitur per comparationem ad bonum commune humanum, ita justitia divina dicitur per comparationem ad bonum divinum, cui repugnat omne peccatum; et secundum hoc omne peccatum dicitur esse iniquitas (1).

Ad secundum dicendum, quod injustitia etiam particularis opponitur indirecte omnibus virtutibus, inquantum scilicet exteriores etiam actus pertinent et ad justitiam et ad alias virtutes morales, licet diversimode, sicut supra dictum est (qu. LVIII, art. 6).

Ad tertium dicendum, quod voluntas, sicut et ratio, se extendit ad materiam totam moralem, scilicet ad passiones et ad operationes exteriores, quæ sunt ad alterum; sed justitia perficit voluntatem solum secundum quod se extendit ad operationes quæ sunt ad alterum; et similiter injustitia.

---

(1) (CONCLUSIO. *Illegalis injustitia essentialiter quidem speciale vitium est: secundum intentionem vero generale, quod per contemptum communis boni possit homo ad omnia peccata deduci.)*

Injustitia sumitur 1.° Late pro omni transgressione legis, quæ alio nomine dicitur *iniquitas*, quo sensu omne peccatum vocatur injustitia. 2.° Stricte prout opponitur justitiæ, quæ est secunda virtus cardinalis, nec differt ab *injuria*, quia tota ratio injuriæ est in violatione justitiæ. Definitur autem: *Voluntaria juris alieni violatio, absque causa legitima.*—Dicitur 1.° *voluntaria*; unde si quis ex ignorantia invincibili alienum auferret, non committeret injuriam nisi materialem: faceret quidem injustum, sed non injuste.—Dicitur 2.° *juris alieni*, sive sit *jus in re*, sive sit *jus ad rem*; nam ex alterutrius juris violatione oritur obligatio restitutionis.—Dicitur 3.° *absque causa legitima*, quæ si adesset, nulla esset injuria, ut si v. gr. a furibundo gladius auferatur.

Ex hoc articulo infertur quod illegalis injustitia speciale quidem sit vitium secundum essentiam; generale vero secundum intentionem, quatenus ex intentione vel animo operantis, potest unicuique vitio admisceri, si nimirum fiat per contemptum boni communis: ut si quis furetur, adulteretur, percutiat, non solum ex passione, sed etiam ex contemptu vel legis vel boni communis; et hoc in confessione foret peculiariter exprimendum.

(1) Quamvis ipso usu loquendi plus iniquitas quam peccatum sonat; cum omnis homo se peccatorem libere fateatur, iniquum vero dicere nonnun-

ARTICULUS II.

Utrum aliquis dicatur injustus ex hoc quod facit injustum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis dicatur injustus ex hoc quod facit injustum. Habitus enim specificantur per objecta, ut ex supra dictis patet (1-2, qu. LIV, art. 2): sed proprium objectum justitiæ est justum, et proprium objectum injustitiæ est injustum: ergo et justus dicendus est aliquis ex hoc quod facit justum, et injustus ex hoc quod facit injustum.

2. Præterea; Philosophus dicit in V Ethic. (cap. 9), falsam esse opinionem quorumdam qui æstimant in potestate hominis esse ut statim faciat injustum, et quod justus non possit minus facere injustum quam injustus: hoc autem non esset, nisi facere injustum esset proprium injusti: ergo aliquis judicandus est injustus ex hoc quod facit injustum.

3. Præterea, eodem modo se habet omnis virtus ad proprium actum, et eadem ratio est de vitiis oppositis: sed quicumque facit aliquid intemperatum dicitur intemperatus: ergo quicumque facit aliquid injustum dicitur injustus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in V Ethic. (cap. 6), quod *aliquis facit injustum, et injustus non est* (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut objectum justitiæ est aliquid æquale in rebus exterioribus, ita etiam objectum injustitiæ est aliquid inæquale, prout scilicet alicui attribuitur plus vel minus quam ipsi competat. Ad hoc autem objectum comparatur habitus injustitiæ mediante proprio actu, qui vocatur injustificatio (1). Potest ergo contingere quod qui facit injustum, non est injustus, dupliciter: uno modo propter defectum comparationis ad ipsius operationis proprium objectum; quæ quidem recipit speciem et nomen a *per se* objecto, non autem ab objecto *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 injustum, non intendens injustum facere, puta cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se injustum facere, tunc non facit injustum per se et formaliter loquendo, sed solum per accidens, et quasi materiali-

---

quam erubescat, ut ait Gregorius (Mor. lib. II, cap. 21).

(1) De his etiam infra, art. 4 ad 1, et *Ethic.* lib. XV, lect. 13 et *Psal.* XXXV princ.

(2) (CONCLUSIO. *Quidpiam ex intentione ac electione injustum facere, aliquem injustum reddit: non autem facere injustum præter intentionem vel ex passione.*)

Non omnis, qui facit injustum, ob ipso dicendus est injustus, saltem philosophice, sed solus ille, qui facit injustum ex habitu, aut ex deliberata intentione et electione. Nam juxta morem philosophorum *injustus* est nomen significans habitum: et sicut nemo dicitur simpliciter; virtuosus ex hoc quod facit unum actum virtutis, a pari non debet dici injustus quia facit aliquem actum injustitiæ. Si autem sermo sit de injustitia ut est defectus gratiæ sanctificantis, non est dubium, quin is sit et dici debeat injustus qui injuste agit peccando mortaliter, sicut contra *justus est qui facit justitiam* ut legitur I. Joan. cap. III. Differunt ergo facere injustum, facere injuste, et esse injustum. Ad primum, scilicet materialiter, satis est quod fiat contra debitam æqualitatem etiamsi præter intentionem. Ut fiat injuste satis est quod sponte et voluntarie agat injustum, quamvis ex passione. Sed ut quid dicatur injustus, oportet quod operetur ex habitu, sive per deliberatam electionem injusti, ut dictum est.

(1) Ita ex græco ἀδίκημα vetus interpres reddit, sed modernus *injuste factum* usurpat.

ter faciens id quod est injustum; unde et talis operatio non denominatur *injustificatio*. Alio modo potest contingere propter defectum comparationis ipsius operationis ad habitum. Potest enim injustificatio procedere quandoque quidem ex aliqua passione, puta iræ vel concupiscentiæ; quandoque autem ex electione, quando scilicet ipsa injustificatio per se placet; et tunc proprie procedit ab habitu, quia unicuique habenti aliquem habitum, est secundum se acceptum. quod convenit illi habitui. Facere ergo injustum ex intentione et ex electione est proprium injusti, secundum quod injustus dicitur qui habet injustitiæ habitum; sed facere injustum præter intentionem vel ex passione potest aliquis absque habitu injustitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum per se et formaliter acceptum specificat habitum, non autem prout accipitur materialiter et per accidens.

Ad secundum dicendum, quod non est facile cuiquam facere injustum ex electione, quasi aliquid per se placens, et non propter aliud; sed hoc proprium est habentis habitum, ut ibidem Philosophus dicit (1).

Ad tertium dicendum, quod objectum temperantiæ non est aliquid exterius constitutum, sicut objectum justitiæ; sed objectum temperantiæ, id est, temperatum, accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem. Et ideo quod est per accidens, et præter intentionem, non potest dici temperatum, nec materialiter, nec formaliter; et similiter neque intemperatum; et quantum ad hoc est dissimile in justitia et in aliis virtutibus moralibus; sed quantum ad comparationem operationes ad habitum, in omnibus similiter se habet.

(1) Æquivalenter et implicite saltem, cum ait quod et vir fortis abjicere clypeum ac in fugam interdum verti potest, sed hoc ignave agere non est nisi per accidens; quia ignave tantum et injuste agere ad eum spectat qui sic se habet.

(1) De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 4 corp. et *Ethic.* lib. v, lect. 12, 13 et 14.

(2) Nisi faciat per accidens et materialiter tantum, puta cum ab alia violenter ad seipsum percutiendum impellitur.

(3) Implic. cap. ult. sed express. habetur in Syntagm. Juris, lib. XXXII, cap. 29.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis possit pati injustum volens (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit pati injustum volens. Injustum enim est inæquale, ut dictum est (art. præc.): sed aliquis lædendo seipsum, recedit ab æqualitate, sicut et lædendo alium: ergo aliquis potest sibi ipsi facere injustum, sicut et alteri. Sed quicumque facit sibi injustum, volens facit (2): ergo aliquis volens potest pati injustum, maxime a seipso.

2. Præterea, nullus secundum legem civilem punitur, nisi propter hoc quod facit aliquam injustitiam: sed illi qui interimunt seipsos, puniuntur secundum leges civitatum in hoc quod privabantur antiquitus honore sepulturæ, ut patet per Philosophum in v Ethic. (3): ergo aliquis potest facere sibi ipsi injustum; et ita contingit quod aliquis injustum patiatur volens.

3. Præterea, nullus facit injustum, nisi alicui patienti injustum: sed contingit quod aliquis faciat injustum alicui hoc volenti, puta si vendat ei rem carius quam valeat: ergo contingit aliquem volentem aliquid injustum pati.

Sed contra est, quod injustum pati est oppositum ei quod est injustum

facere: sed nullus facit injustum nisi volens: ergo per oppositum nullus patitur injustum nisi nolens (1).

Respondeo dicendum, quod actio de sui ratione procedit ab agente; passio autem secundum propriam rationem est ab alio. Unde non potest esse idem secundum idem agens et patiens, ut dicitur in III Physic. (tex. 8) et VIII, (text. 40). Principium autem proprium agendi in hominibus est voluntas, et ideo illud proprie et per se homo facit quod per volens facit; et e contrario illud proprie homo patitur quod præter voluntatem suam patitur, quia inquantum est volens, principium est ex seipso; et ideo inquantum est hujusmodi, magis est agens quam patiens. Dicendum est ergo, quod injustum, per se et formaliter loquendo, nullus potest facere nisi volens, nec pati nisi nolens; per accidens autem, et quasi materialiter loquendo, potest aliquis id quod est de se injustum 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 injustitiam nec inæqualitatem. Homo enim per suam voluntatem possidet res; et ita non est præter proportionem, si ei aliquid subtrahatur secundum propriam (1) voluntatem, vel a seipso vel ab alio.

Ad secundum dicendum, quod ali-

---

(1) (Conclusio. *Injustum per se et formaliter nullus per se facere potest nisi volens, nec pati nisi nolens: potest tamen quis per accidens et quasi materialiter, id quod de se injustum est, vel facere nolens, vel pati volens.*)

Commune axioma est quod *scienti et volenti non fit injuria*: et hoc S. Thomas hic explicat et probat. Notat autem Billuart, injustum agere aut pati posse sumi materialiter et formaliter. Agere aut pati injustum materialiter attenditur secundum id quod exterius agitur, prout in se consideratur, abstrahendo a voluntate tam agentis quam patientis: sed agere vel pati injustum formaliter loquendo, attenditur secundum voluntatem agentis vel patientis; formale enim in moralibus petitur a voluntate: solum autem formaliter solet dici injuria. Igitur sicut nullus potest facere injustum per se et formaliter loquendo nisi volens, ita nec pati injustum, nisi nolens. Per accidens autem quasi materialiter potest quis nolens facere injustum, et pati volens. Nemo quidem formaliter loquendo, patitur injustum seu injuriam, nisi inquantum jus ejus violatur; atqui hoc ipso, quo consentit, aut vult lædi, vel pati, jus ipsius quà ipsius est non violatur: ergo. Prob. min. Hoc ipso, quo vult lædi vel pati, cedit jure suo, illudque a se quantum in ipso est, abdicat, in lædentem transfert, ita quod se ridiculum exhiberet, si in tali casu de damno, vel injuria conquereretur, atque restitutionem, seu satisfactionem exposceret: ergo. Dixi: *jus ipsius, qua ipsius est*: quia, licet non violetur jus consentientis qua ipsius est, potest tamen violari quatenus ad alterum pertinet, quando nempe plures in eamdem rem jus habent, ut patebit ex solutionibus objectionum. Adstipulatur conclusioni Regula Juris 27. in 6. *Scienti et consentienti non fit injuria, neque dolus.*—Utrum autem quis possit jure suo cedere, duplex est sententia. Prima cum Div. Thoma affirmat, fundata supra dictis rationibus; et hæc probabilior est. Secunda negat, quia in his non potest homo jure suo cedere, quorum non est dominus, sed solum custos; atqui homo non est sui dominus, id est, suæ vitæ, vel prolis, vel conjugis: ergo in his non potest cedere.—Licet autem jus consentientis non violetur v. gr. mariti consentientis adulterium uxoris, tamen violatur jus quatenus ad alium pertinet: fit nempe injuria Deo et statui conjugali.

(1) Ita cod. Alcan. optime. Garcia ex Tarrac. Theologi, Nicolai et posteriores edit.: *Et ita non est præter suam proportionem*, etc.–Edit. Rom.: *Et ita non est præter proportionem, vel propositum, si ei aliquid subtrahatur, sed secundum propriam*, etc.

qua persona singularis potest dupliciter considerari; uno modo secundum se, et sic, si sibi aliquod nocumentum inferat, potest quidem habere rationem alterius peccati puta intemperantiæ, vel imprudentiæ, non tamen rationem injustitiæ; quia sicut justitia semper est ad alterum, ita et injustitia. Alio modo potest considerari aliquis homo, inquantum est aliquid civitatis, scilicet pars; vel inquantum est aliquid Dei, scilicet creatura et imago; et sic qui seipsum occidit, injuriam quidem facit, non sibi, sed civitati et Deo; et ideo punitur tam secundum legem divinam quam secundum legem humanam, sicut et de fornicatore Apostolus dicit I. Cor. III, 17: *Si quis templum Dei violaverit, disperdet ipsum Deus.*

Ad tertium dicendum, quod passio est effectus actionis exterioris. In hoc autem quod est facere et pati injustum, id quod materiale est attenditur secundum id quod exterius agitur, prout in se consideratur, ut dictum est (art. præc.). Id autem quod est ibi formale et per se, attenditur secundum voluntatem agentis et patientis, ut ex dictis patet (in corp.). Dicendum est ergo, quod aliquem facere injustum, et alium pati injustum, materialiter loquendo, semper se concomitantur. Sed si formaliter loquamur, facere aliquis potest injustum, intendens injustum facere; tamen alius non patietur injustum, quia volens patietur et e converso potest aliquis pati injustum, si nolens id quod est injustum, patiatur; et tamen ille qui hoc facit ignorans, non faciet injustum formaliter, sed materialiter tantum.

ARTICULUS IV.

Utrum quicumque facit injustum, peccet mortaliter. (1)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non quicumque facit injustum, peccet mortaliter. Peccatum enim veniale mortali opponitur: sed quandoque veniale peccatum est quod aliquis faciat injustum; dicit enim Philosophus in V Ethic. (cap. 8), de injusta agentibus loquens: *Quæcumque non solum ignorantes, sed et propter ignorantiam peccant, venialia sunt*: ergo non quicumque facit injustum, mortaliter peccat.

2. Præterea, qui in aliquo parvo injustitiam facit, parum a medio declinat: sed hoc videtur esse tolerabile et inter minima malorum computandum, patet per Philosophum in II Ethic. (cap. ult.): non ergo quicumque facit injustum, peccat mortaliter.

3. Præterea, charitas est mater omnium virtutum, ex cujus contrarietate aliquod peccatum dicitur mortale: sed non omnia peccata opposita aliis virtutibus sunt mortalia: ergo etiam neque facere injustum semper est peccatum mortale.

Sed contra, quidquid est contra legem Dei est peccatum mortale: sed quicumque facit injustum, facit contra præceptum legis Dei, quia vel reducitur ad furtum, vel ad adulterium, vel ad homicidium, vel ad aliquid hujusmodi, ut ex sequentibus patebit (qu. LXIV et seq.): ergo quicumque facit injustum peccat mortaliter (2).

---

(1) De his etiam infra, quæst. LXIX, art. 1 corp. et quæst. LXX, art. 4 corp. et quæst. CX, art. 3 corp.

(2) (CONCLUSIO. *Cum injustitia in alterius læsione et nocumento consistat, injustum quidpiam agere, mortale peccatum est.*)

Cum dicit, quod facere injustum est peccatum mortale ex genere suo, intelligendum est de injusto facto formali-

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XXIV, art. 12, et 1-2, qu. LXXII, art. 5), cum de differentia peccatorum ageretur, peccatum mortale est quod contrariatur charitati, per quam est animæ vita. Omne autem nocumentum alteri illatum, ex se charitati repugnat, quæ movet ad volendum bonum alterius. Et ideo cum injustitia semper consistat in nocumento alterius (1), manifestum est quod facere injustum, ex genere suo est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Philosophi intelligitur de ignorantia facti, quam ipse vocat *ignorantiam particularium circumstantiarum* (2), quæ meretur veniam; non autem de ignorantia juris, quæ non excusat (1). Qui autem ignorans facit injustum, non facit injustum nisi per accidens, ut supra dictum est (art. 2).

Ad secundum dicendum, quod ille qui in parvis facit injustitiam, deficit a perfecta ratione ejus quod est injustum facere, inquantum 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 nocumentum alterius; sed important inordinationem quamdam circa passiones humanas. Unde non est similis ratio.

QUÆSTIO LX.

DE JUDICIO.—(In sex articulos divisa).

Postea considerandum est de judicio.

Et circa hoc quæruntur sex: 1.° Utrum judicium sit actus justitiæ.—2.° Utrum sit licitum judicare.—3.° Utrum per suspiciones sit judicandum.—4.° Utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda.—5.° Utrum judicium semper sit secundum leges scriptas proferendum.—6.° Utrum judicium per usurpationem pervertatur.

ARTICULUS I.

Utrum judicium sit actus justitiæ (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod judicium non sit actus justitiæ. Dicit enim Philosophus in I Ethic. (cap. 3), quod *unusquisque bene judicat quæ cognoscit*, et sic judicium ad vim cognoscitivam pertinere videtur: vis autem cognoscitiva per prudentiam perficitur: ergo judicium magis pertinet ad prudentiam quam ad justitiam,

---

ter. Quanquam potest esse veniale ait Valentia, ob materiæ parvitatem, vel ob imperfectionem actus non satis deliberati vel non satis voluntarii, ut ob ignorantiam culpabilem, qualis solet esse plerumque ignorantia juris. Si autem fiat injustitia ex ignorantia inculpabili, qualis solet sæpe esse ignorantia *facti*, nullum peccatum erit.

(1) Si proprie sumatur, ut jam supra.

(2) Puta quomodo, quibus, ob quæ, sive quatenus faciendum aliquid, ut ex. gr. in irascendi modo, fine, causa sive motivo insinuat.

(1) Juxta Sylvium hoc videtur intelligi, quia ut plurimum hæc ignorantia non est inculpabilis, attamen fatetur ipse hanc ignorantiam a peccato excusare si sit invincibilis. Generaliter enim scribit De malo, quæst. III, art. 8, *quod si ignorantia nullo modo sit voluntaria*, puta cum est invincibilis et tamen est absque omni inordinatione voluntatis; *tunc totaliter facit actum sequentem esse involuntarium* (Cf. 1-2, quæst. LXXVI, art. 3).

(2) De his etiam infra, quæst. LXIII, art. 4 corp. et Isa. I, lect. 6 princ.

quæ est in voluntate, ut dictum est (qu. LVIII, art. 4).

2. Præterea, Apostolus dicit I. Corinth. II, 15: *Spiritualis judicat omnia*: sed homo maxime efficitur spiritualis per virtutem charitatis, quæ *diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur Rom. v, 5: ergo judicium magis pertinet ad charitatem quam ad justitiam.

3. Præterea, ad unamquamque virtutem pertinet rectum judicium circa propriam materiam, quia *virtuosus in singulis est regula et mensura*, secundum Philosophum in III Etich. cap. 4): non ergo judicium magis pertinet ad justitiam quam ad alias virtutes morales.

4. Præterea, judicium videtur ad solos judices pertinere: actus autem justitiæ invenitur in omnibus justis: cum ergo non soli judices sint justi, videtur quod judicium non sit actus proprius justitiæ.

Sed contra est, quod Psal. XCIII, 15 dicitur: *Quoadusque justitia convertatur in judicium* (1).

Respondeo dicendum, quod judicium proprie nominat actum judicis, inquantum judex est; judex autem dicitur, quasi *jus dicens;* jus autem est objectum justitiæ, ut supra habitum est (qu. LVII, art. 1). Et ideo judicium importat, secundum primam nominis impositionem, definitionem vel determinationem justi, sive juris. Quod autem aliquis bene definiat aliquid in operibus virtuosis, proprie procedit ex habitu virtutis, sicut castus recte determinat ea quæ pertinent ad castitatem. Et ideo judicium, quod importat rectam determinationem ejus quod est justum, proprie pertinet ad justitiam. Propter quod Philosophus in v Ethic. (cap. 4) dicit, quod *homines ad judicem confugiunt, sicut ad quamdam justitiam animatam.*

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum judicium, ejus quod justum est, determinatio sit, consequitur hinc judicium esse justitiæ actum.)* *Judicium* ex prima nominis impositione significat rectam determinationem juris, sive justi; et sic idem est quod actus vel sententia judicis, quam fert inter partes. 2.° significat determinationem intellectus in quacumque materia sive speculativa sive practica, quomodo dicimus ad unamquamque virtutem pertinere rectum judicium in propria materia. 3.° Significat causas et negotia de quibus est judicandum. 4.° significat leges et mandata, juxta quæ judicatur. 5.° In Scripturis frequenter usurpatur pro punitione et condemnatione. 6.° Sumitur etiam tum pro tribunali, tum pro tota actione judiciali; sic dicitur aliquis comparere in judicio. A Jurisperitis definitur: *Legitima disceptatio et definitio apud judicem, controversiæ motæ inter actorem et reum.* In præsenti quæstione ita sumitur judicium ut sit recta determinatio ejus quod justum est; sive fiat per judicem qui cogere possit partes ad adimpletionem sententia, sive fiat per privatas personas, sententiam ferentes de alicujus probitate.

Judicium dividitur: 1.° Ex parte *finis*, in *civile* in quo tractatur causa civilis, et *criminale*, in quo tractatur causa criminalis. Ex parte causæ *efficientis* dividitur in *ordinarium* quod fit a judice ordinario, et *delegatum* quod fit a delegato: *ecclesiasticum* si a judice ecclesiastico, et *sæculare*, si a judice laico perficitur. Ex parte *formæ* dividitur in *plenarium*, seu *solemne* in quo omnes solemnitates et apices juris observantur; et *summarium*, seu *extraordinarium* in quo proceditur de *plano* absque extrepitu et figura judicii, sola rei veritate attenta. Ex parte materiæ dividitur: in *spirituale* in quo causæ spirituales, vel iis anexe et *temporale* in quo causæ mere profanæ tractantur. In *reale* in quo actio realis, et *personale* in quo actio personalis proponitur. In *universale* si super universitate rei fit, et generale si super pluribus rebus separatis, et *singulare*, si fit super una re determinata ut hoc agro, etc. Denique in *petitorium* in quo agitur de jure et causa proprietatis, et *possesorium* in quo agitur de posessione rei aut juris. His positis perspicuæ patet judicium esse actum justitiæ ut opportuna et subtili argumentatione in textu probatur.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen judicii, quod secundum primam impositionem significat rectam determinationem justorum, ampliatum est ad significandum rectam determinationem in quibuscumque rebus, tam in speculativis quam in practicis. In omnibus tamen ad rectum judicium duo requiruntur: quorum unum est ipsa virtus proferens judicium, et sic judicium est actus rationis; dicere enim vel definire aliquid, rationis est. Aliud autem est dispositio judicantis, ex qua habet idoneitatem ad recte judicandum, et sic in his quæ pertinent ad justitiam, judicium procedit ex justitia; sicut et in his quæ ad fortitudinem pertinent, ex fortitudine. Sic ergo judicium est quidem actus justitiæ sicut inclinantis ad recte judicandum, prudentiæ autem sicut judicium proferentis; unde et synesis ad prudentiam pertinens dicitur bene judicativa, ut supra habitum est (qu. LI, art. 3).

Ad secundum dicendum, quod homo spiritualis ex habitu charitatis habet inclinationem ad recte judicandum de omnibus secundum regulas divinas, ex quibus judicium per donum sapientiæ pronuntiat; sicut justus per virtutem prudentiæ pronuntiat judicium ex regulis juris.

Ad tertium dicendum, quod aliæ virtutes ordinant hominem in seipso; sed justitia ordinat hominem ad alium, ut ex dictis patet (qu. LVIII, art. 2, 9 et 10). Homo autem est dominus eorum quæ ad ipsum pertinent; non autem est dominus eorum quæ ad alium pertinent Et ideo in his quæ sunt secundum alias virtutes, non requiritur nisi judicium virtuosi, extenso tamen nomine judicii, ut dictum est (ad 1). Sed in his quæ pertinent ad justitiam, requiritur ulterius judicium alicujus superioris qui utrumque valeat arguere, et ponere manum suam in ambobus. Et propter hoc judicium specialius pertinet ad justitiam quam ad aliquam aliam virtutem.

Ad quartum dicendum, quod justitia in principe quidem est sicut virtus architectonica, quasi imperans et præcipiens quod justum est; in subditis autem est tanquam virtus executiva et ministrans. Et ideo judicium, quod importat definitionem justi, pertinet ad justitiam, secundum quod est principaliori modo in præsidente.

ARTICULUS II.

Utrum sit licitum judicare (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit licitum judicare. Non enim infligitur pœna, nisi pro illicito: sed judicantibus imminet pœna, quam non judicantes effugiunt, secundum illud Matth. VII, 1: *Nolite judicare, ut non judicemini*: ergo judicare est illicitum.

2. Præterea Rom. XIV, 4, dicitur: *Tu quis es, qui judicas alienum servum? Suo domino stat aut cadit*: Dominus autem omnium Deus est: ergo nulli homini licet judicare.

3. Præterea, nullus homo est sine peccato, secundum illud I. Joan. I, 8: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*: sed peccanti non licet judicare, secundum illud Rom. II, 1: *Inexcusabilis es, o homo, omnis qui judicas; in quo enim alterum judicas, teipsum condemnas; eadem enim agis, quæ judicas*: ergo nulli est licitum judicare.

Sed contra est, quod dicitur Deut. XVI, 18: *Judices et magistros constitues in omnibus portis tuis, ut judicent populum justo judicio* (2).

---

(1) De his etiam infra, art. 3 et 6, et quæst. LXVII, art. 1, et *Sent.* IV, dist. 48, quæst. I, art. 1, et *Rom.* I, et I. *Cor.* IV.

(2) (CONCLUSIO. *Injuste, præsumtuose, ac temere quidpiam judicare, illicitum semper est: id judicium tamen quod est justitiæ actus, proculdubio est licitum.*)

Nullum dubium offert: nam judicia sunt necessaria ex jure naturali, quod

Respondeo dicendum, quod judicium intantum est licitum, inquantum est justitiæ actus. Sicut autem ex prædictis patet (art. præc.), ad hoc quod judicium sit actus justitiæ, tria requiruntur: primo quidem ut procedat ex inclinatione justitiæ; secundo quod procedat ex auctoritate præsidentis; tertio quod proferatur secundum rectam rationem prudentiæ. Quodcumque autem horum defuerit, judicium erit vitiosum et illicitum: uno quidem modo cuando est contra rectitudinem justitiæ, et sic dicitur judicium perversum vel injustum; alio modo quando homo judicat de his in quibus non habet auctoritatem, et sic dicitur judicium usurpatum; tertio modo quando deest certitudo rationis, puta cum aliquis de his judicat quæ sunt dubia vel occulta, propter aliquas leves conjecturas; et sic dicitur judicium suspiciosum vel temerarium.

Ad primun ergo dicendum, quod Dominus ibi prohibet judicium temerarium, quod est de intentione cordis, vel de aliis incertis, ut Augustinus dicit in lib. de Serm. Domini in Monte, (II, cap. 18), vel prohibet ibi judicium de rebus divinis, de quibus, cum sint supra nos, non debemus judicare, sed simpliciter ea credere, ut Hilarius dicit super Matth. (cap. 5), vel prohibet judicium quod non fit ex benevolentia, sed ex animi amaritudine, ut Chrysostomus dicit (1).

Ad secundum dicendum, quod judex constituitur ut minister Dei; unde dicitur Deuter. I, 16: *Quod justum est, judicate*; et postea subdit, *quia Dei est judicium.*

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in gravibus peccatis, non debent judicare eos qui sunt in eisdem peccatis, vel minoribus, ut Chrysostomus dicit supra illud Matth. VII: *Nolite judicare.* Et præcipue hoc est intelligendum, quando illa peccata sunt publica, quia ex hoc generaretur scandalum in cordibus aliorum. Si autem non sunt publica, sed occulta, et necessitas judicandi immineat propter officium, potest cum humilitate et timore vel arguere vel judicare. Unde Augustinus dicit ibid. (cap. 19): *Si invenerimus nos in eodem vitio esse, congemiscamus, et ad pariter conandum invitemus.* Nec tamen propter hoc homo sic seipsum condemnat, ut novum condemnationis meritum sibi acquirat; sed quia condemnans alium, ostendit se similiter condemnabilem esse propter idem peccatum vel simile.

ARTICULUS III.

Utrum judicium ex suspicione procedens sit illicitum (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod judicium ex suspicione procedens non sit illicitum. Suspicio enim videtur esse opinio incerta de aliquo malo; unde et Philosophus in

---

dictat debere esse in republica aliquas personas, quæ litigantibus jus dicant, ne causæ per violentiam dirimantur. Ratio hujus articuli est, ut occasionem habeat explicandi conditiones requisitas, ut judicium sit actus justitiæ. Ex autem sunt tres. Prima ex parte *finis*, ut procedat ex inclinatione justitiæ: secunda ex parte *subjecti* ut procedat ex auctoritate legitima; tertia ex parte *mediorum* ut procedatur secundum rationem prudentiæ. Qualibet harum deficiente, judicium est vitiosum: si dessit prima erit perversum; si secunda, usurpatum; si tertia, temerarium. Prima conditio significat quod judicium debeat fieri non contra justitiam: vel quod proficisci debeat ex affectu justitiæ, et non ex aliqua privata affectione, ut odio, amore, etc. Tertia conditio requirit, ut judex servet leges, et rectitudinem prudentiæ, habita ratione loci, temporis, personarum, aliarumque circumstantiarum.

(1) Alius auctor, hom. 17, in Op. imperf. circa princ.

(2) De his etiam locis supra, art. 2, inductis, et *Quodlib.* XII, art. 25.

VI Ethic. (cap. 3) ponit quod *suspicio se habet et ad verum et ad falsum.* Sed de singularibus contingentibus non potest haberi opinio nisi incerta: cum ergo judicium humanum sit circa humanos actus, qui sunt in singularibus et contingentibus, videtur quod nullum judicium esset licitum, si ex suspicione judicare non liceret.

2. Præterea, per judicium illicitum fit aliqua injuria proximo: sed suspicio mala in sola opinione hominis consistit, et sic non videtur ad injuriam alterius pertinere: ergo suspicionis judicium non est illicitum.

3. Præterea, si sit illicitum, oportet quod ad injustitiam reducatur, quia judicium est actus justitiæ, ut dictum est (art. 1): sed injustitia ex suo genere semper est peccatum mortale, ut supra habitum est (qu. LIX, art. 4): ergo suspicionis judicium esset semper peccatum mortale, si esset illicitum. Sed hoc est falsum, quia *suspiciones vitare non possumus*, ut dicit Glossa Augustini (tract. 90 in Joan.) super illud I. Cor. IV: *Nolite ante tempus judicare*: ergo judicium suspiciosum non videtur esse illicitum.

Sed contra est, quod Chrysostomus, super illud Matth. VII: *Nolite judicare*, etc. (hom. 17, in Op. imperf.) dicit: *Dominus hoc mandato non prohibet, christianos ex benevolentia alios corripere, sed ne per jactantiam justitiæ suæ christiani christianos despiciant, ex solis plerumque suspicionibus odientes cæteros et condemnantes* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut Tullius dicit, in Rhet., suspicio importat opinionem mali cuando ex levibus indiciis procedit, et hoc contingit ex tribus: uno quidem modo ex hoc quod aliquis in seipso malus est; et ex hoc ipso, quasi conscius suæ malitiæ, faciliter de aliis malum opinatur, secundum illud Eccle. x, 3: *In via stultus ambulans, cum ipse sit insipiens, omnes stultos æstimat.* Alio modo provenit ex hoc quod aliquis male afficitur ad alterum; cum enim aliquis contemnit vel odit aliquem, aut irascitur vel invidet ei, ex levibus signis opinatur mala de ipso, quia unusquisque faciliter credit quod appetit. Tertio modo provenit ex longa experientia; unde Philosophus dicit in II Rhetor. (cap. 13), quod *senes sunt maxime suspiciosi, quia multoties experti sunt aliorum defectus.* Primæ autem duæ suspicionis causæ manifeste pertinent ad perversitatem affectus; tertia vero causa diminuit rationem suspicionis, inquantum experientia ad certitudinem proficit, quæ est contra rationem suspicionis. Et ideo suspicio vitium quoddam importat; et quanto magis procedit suspicio, tanto magis est vitiosum. Est autem triplex gradus sus-

---

(1) (CONCLUSIO. *Judicium ex suspicione procedens ad alicujus condemnationem, illicitum et mortale peccatum est: ex levibus tamen indiciis de alterius bonitate dubitare leve est; gravatur tamen æstimatio judicantis ex illius criminis gravitate, quod quis de altero ex levibus suspicatur.)*

Suspicio sumitur: 1.° Pro quamvis existimatione, et sic non semper est peccatum. 2.° Pro animi concitatione et inclinatione ad male judicandum de proximo. 3.° pro opinione mali de proximo orta ex levibus indiciis. 4.° Pro assensu sive certo sive incerto, vel etiam dubitatione de malo proximi quæ oritur ex indiciis levibus, adeoque insufficientibus. Communiter tamen sumi solet uno ex posterioribus modis, præsertim quando agitur de casibus conscientiæ vel de judicio. Judicia levia sunt, quæ considerata facti et personæ qualitate, non sufficimus ad movendum virum prudentem et bonum ad sic dubitandum de proximo. Ut autem suspicio, et judicium temerarium sit peccatum mortale in individuo, tria requiruntur; scilicet, quod sit perfecte deliberatum, quod sit plene temerarium, quod sit de gravi malo proximi; quorum si unum desit, erit tantum peccatum veniale.

picionis; primus quidem gradus est ut homo ex levibus indiciis de bonitate alicujus dubitare incipiat; et hoc est veniale et leve peccatum (1), pertinet enim ad tentationem humanam *sine qua vita ista non ducitur*, ut habetur in Glossa super illud I. Cor. IV: *Nolite ante tempus judicare*. Secundus gradus est cum aliquis pro certo malitiam alterius æstimat ex levibus indiciis; et hoc si sit de aliquo gravi, est peccatum mortale, inquantum non est sine contempu proximi; unde Glossa ibidem subdit: *si ergo suspiciones vitare non possumus, quia homines sumus, judicia tamen*, id est, definitivas firmasque sententias, *continere debemus*. Tertius gradus est, cum aliquis judex ex suspicione procedit ad aliquem condemnandum: et 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 materiæ, 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; et ideo injuriatur ei (2).

Ad tertium dicendum, quod quia justitia et injustitia est circa exteriores operationes, ut dictum est (qu. LVIII, art. 9, et LIX, art. 2), tunc judicium suspiciosum directe ad injustitiam pertinet, quando ad actum exteriorem procedit; et tunc est peccatum mortale, ut dictum est (in corp.). Judicium autem interius pertinet ad injustitiam, secundum quod comparatur ac exterius judicium, ut actus interior ad exteriorem, sicut concupiscentia ad fornicationem, et ira ad homicidium.

(1) Ex his verbis concludit Cajetanus suspicionem quantumcumque temerariam et vehementem nunquam esse peccatum mortale, quamdiu manet intra ambiguitatis latitudinem; eumque sequuntur Navarrus, Dominicus Soto, Valentia, etc.

(2) Seu injuriam ei facit: hinc. (I. Tim. VI) inter peccata mortalia *suspiciones malæ* recensentur: et inter notas charitatis ponitur, quod *non cogitat malum*.

ARTICULUS IV.

Utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod dubia non sint in meliorem partem interpretanda. Judicium enim magis debet esse de eo quod in pluribus accidit: sed in pluribus accidit quod aliqui male agant, quia *stultorum infinitus est numerus* ut dicitur Eccle. I, 15; *proni enim sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua*, ut dicitur Genes. VIII, 21: ergo dubia magis debemus interpretari in malum quam in bonum.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. De Doctr. Christ. (I, cap. 27), quod *ille pie et juste vivit qui rerum integer est æstimator, in neutram partem declinando:* sed ille qui interpretatur in melius quod dubium est, declinat in alteram partem: ergo hoc non est faciendum

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum: sed circa seipsum homo debet dubia interpretari in pejorem partem, secundum illud Job, IX, 28: *Verebar omnia opera mea:* ergo videtur quod ea quæ sunt dubia circa proximos, sint in pejorem partem interpretanda.

Sed contra est, quod Rom. XIV super illud: *Qui non manducat; manducantem non judicet*, dicit Glossa (1) *Dubia in meliorem partem sunt interpretanda* (2).

(1) Ord. Aug. De serm. Dom. in Monte, lib II, cap. 18, in princ.

(2) (Conclusio. *Dubia judicia de*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), ex hoc ipso quod aliquis habet malam opinionem de alio absque sufficienti causa injuriatur ei, et contemnit ipsum. Nullus autem debet alium contemnere, vel nocumentum quodcumque inferre absque causa cogente. Et ideo ubi non apparent manifesta indicia de malitia alicujus, 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, frequentius fallitur; sed melior 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 (1).

Ad secundum dicendum, quod aliud est judicare de rebus, et aliud de hominibus. In judicio enim in quo de rebus judicamus, non attenditur bonum vel malum ex parte ipsius rei, de qua judicamus, cui nihil nocet qualitercumque judicemus de ipsa; sed attenditur ibi solum bonum judicantis, si vere judicet; vel malum, si falso; quia verum est bonum intellectus, falsum autem est malum ipsius, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 2): et ideo unusquisque debet niti ad hoc quod de rebus judicet, secundum quod sunt. Sed in judicio quo judicamus de hominibus, præcipue attenditur bonum et malum ex parte ejus de quo judicatur, qui in hoc ipso honorabilis habetur, quod bonus judicatur, et contemptibilis, si judicetur malus. Et ideo ad hoc potius tendere debemus in tali judicio, quod hominem judicemus bonum, nisi manifesta ratio in contrarium appareat. Ipsi autem homini judicanti falsum, judicium quo bene judicat de alio non pertinet ad malum intellectus ipsius, sicut nec ad ejus perfectionem pertinet secundum se 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: et sic cum debemus aliquibus malis adhibere remedium, sive nostris sive alienis, expedit ad hoc ut securius remedium apponatur, quod supponatur, id quod est deterius; quia remedium quod est efficax contra majus malum, multo magis est efficax contra minus malum. Alio modo interpretamur aliquid in bonum vel malum, definiendo, sive determinando; et sic in rerum judicio debet aliquis niti ad hoc ut interpretetur unumquodque, secundum quod est; in judicio autem personarum, ut interpretetur in melius, sicut dictum est (in corp. et ad 2).

---

malitia alterius, semper sunt in meliorem partem interpretanda.)

Ad intelligentiam hujus articuli sciendum est, quod dupliciter possumus interpretari dubia in meliorem partem, aut negative non assentiendo parti meliori vel deteriori, seu actum judicii suspendendo, vel etiam in deteriorem partem non inclinando: ut si quando occurrit factum dubium de proximo, in eadem persistamus opinione in qua prius eramus de illo proximo. Alio modo affirmative seu positive scilicet quod dubiis occurrentibus de proximo fiat interpretatio in meliorem partem. Regula autem juris est: *Cum sunt partiunt jura obscura reo favendum est potius quam actori*: et etiam alia quæ hic applicari potest: *Favores sunt ampliendi, et odia restringenda:* et etiam alia: *In dubiis melior est conditio possidentis:* et etiam alia: *Nemo præsumitur malus nisi probetur*. Sed non serper necessarium est interpretari dubia in meliorem partem *positive* sed multoties satis est quod negative.

(1) *Quid perdo, si credo quod bonus est?* ait Augustinus (sup. Ps. CXLVII).

ARTICULUS V.

Utrum sit semper secundum leges scriptas judicandum (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit semper secundum leges scriptas judicandum. Semper enim vitandum est injustum judicium: sed quandoque leges scriptæ continent injustitiam, secundum illud Isa. x, 1: *Væ qui condunt leges iniquas, et scribentes injustitiam scripserunt:* ergo non semper est secundum leges scriptas judicandum.

2. Præterea, judicium oportet esse de singularibus eventibus: sed nulla lex scripta potest omnes singulares eventus comprehendere, ut patet per Philosophum in v Ethic. (cap. 10): ergo videtur quod non semper sit secundum leges scriptas judicandum.

3. Præterea, lex ad hoc scribitur ut sententia legislatoris manifestetur: sed quandoque contingit quod si ipse legislator præsens esset, aliter judicaret: ergo non est semper secundum leges scriptas judicandum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. De Vera Relig. (cap. 31): *In istis temporalibus legibus, quanquam de his homines judicent, cum eas instituunt tamen cum fuerint institutæ et firmatæ, non licebit judicibus de ipsis judicare, sed secundum ipsas* (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1), judicium nihil aliud est quam quædam definitio vel determinatio ejus quod justum est. Fit autem aliquid justum dupliciter: uno modo ex ipsa natura rei, quod dicitur jus naturale; alio modo ex quodam condicto inter homines (1), quod dicitur jus *positivum*, ut supra habitum est (qu. LVII, art. 2.) Leges autem scribuntur ad utriusque juris declarationem, aliter tamen et aliter; nam legis scriptura jus quidem naturale continet, sed non instituit, non enim habet robur ex lege, sed ex natura; jus autem positivum scripturam legis et continet et instituit, dans ei auctoritatis robur. Et ideo necesse est quod judicium fiat secundum legis scripturam; alioquin judicium deficeret, vel a justo naturali vel a justo positivo.

Ad primum ergo dicendnm, quod lex scripta sicut non dat robur juri naturali, ita nec potest ejus robur minuere vel auferre, quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si scriptura legis contineat aliquid contra jus naturale, injusta est, nec habet vim obligandi. Ibi enim jus positivum locum habet, ubi quantum ad jus naturale nihil differt utrum sic vel aliter fiat, sicut supra habitum est (qu. LVII, art. 2). Et ideo nec tales scripturæ leges dicuntur, sed potius legis corruptiones, ut supra dictum est (1-2, qu. XCV, art. 2): et ideo secundum eas non est judicandum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut leges iniquæ secundum se contra-

---

(1) De his etiam infra, art. 6 corp.

(2) (CONCLUSIO. *Necessarium est, quodvis judicium, semper secundum legis scripturam fieri.*)

Hic articulus intelligitur de judicio publico quod exercetur in tribunalibus sive ecclesiasticis sive sæcularibus. Semper quidem est judicandum secundum leges scriptas, nisi forte aliqua lex sit injusta vel quando observatio legis in tali casu esset contra jus naturale, vel contra bonum commune vel contra intentionem legislatoris, ita ut certum sit legislatorem, si adesset, aliter judicatorum, quam verba legis habeant: vel denique quando lex antiqua per posteriorem mutata vel derogata; sit vel etiam per contrariam consuetudinem a longo tempore abrogatam. Recole quæ notata sunt in 1-2, qu. XCVI, art. 6 et qu. XCVII, præsertim art. 3 et 4.

(1) Sive unius tantum nationis vel regni ut sunt leges Francorum, Hispanorum, etc.; sive inter homines universos totius mundi quoad aliqua quæ omnibus unanimiter communia sunt.

riantur juri naturali vel semper vel ut in pluribus, ita etiam leges quæ sunt recte positæ, in aliquibus casibus deficiunt; in quibus si servarentur, essent contra jus naturale. Et ideo in talibus non est secundum litteram legis judicandum, sed recurrendum ad æquitatem, quam intendit legislator. Unde Jurisperitus dicit (1): *Nulla ratio juris aut æquitatis benignitas patitur, ut quæ salubriter pro utilitate hominum introducuntur, eas nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producamus ad severitatem.* Et in talibus etiam legislator aliter judicaret; et si considerasset, lege determinasset.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

ARTICULUS VI.

Utrum judicium per usurpationem reddatur perversum (2).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod judicium per usurpationem non reddatur perversum. Justitia enim est rectitudo quædam in agendis: sed nihil deperit veritati, a quocumque dicatur, sed a quocumque est accipienda: ergo etiam nihil deperit justitiæ, a quocumque justum determinetur; quod pertinet ad rationem judicii.

2. Præterea, peccata punire ad judicium pertinet: sed aliqui laudabiliter leguntur peccata punisse, qui tamen auctoritatem non habebant super illos quos puniebant; sicut Moyses occidendo Ægyptium, ut habetur Exod. II, et Phinees filius Eleazari, Zambri filium Salumi, ut legitur Num. XXV, et *reputatum est ei ad justitiam*, ut dicitur Psalm. CV: ergo usurpatio judicii non pertinet ad injustitiam.

3. Præterea, potestas spiritualis distinguitur a temporali: sed quandoque prælati habentes spiritualem potestatem intromittunt se de his quæ pertinent ad sæcularem potestatem: ergo usurpatum judicium non est illicitum.

4. Præterea, sicut ad recte judicandum requiritur auctoritas, ita etiam et justitia judicantis, et scientia, ut ex supra dictis patet (art. 2): sed non dicitur judicium esse injustum, si aliquis judicet non habens habitum justitiæ, vel non habens scientiam juris: ergo etiam neque judicium usurpatum, quod fit per defectum auctoritatis, semper erit injustum.

Sed contra est, quod dicitur Rom. XIV, 4: *Tu quis es, qui judicas alienum servum* (1)?

---

(1) Modestinus in Resp. lib. VIII, ex quo refertur in ff. lib. I, tit. 3, leg. 25.

(2) De his etiam supra, art. 2 corp. et infra, quæst. LXVII, art. 1, et *Sent.* IV, dist. 17, quæst. III, art. 3, quæst. IV, et dist. 48, quæst. I, art. 1 corp.

(1) (CONCLUSIO. *Sicut cogens aliquem ad aliquam legem non publica auctoritate sancitam servandam, injuste facit, ita quis alium judicans non habens auctoritatem vel usurpando sibi judicandi potestatem, graviter peccat.)*

Judicium per usurpationem vel usurpatum est illud quod exercetur absque legitima auctoritate in personam quæ vel non est subjecta judicanti, vel saltem non in causis illis in quibus ab eo judicatur, qui enim sic judicat, usurpat sibi auctoritatem quam non habet. Ex quo patet tale judicium esse injustum: per illud enim fit injuria, et superiori cujus auctoritas usurpatur, et rex qui condemnatur ab eo qui non est suus judex. Hic agitur ut patet de judiciis forensibus ac publicis, quæ absque legitima jurisdictione exercentur. In responsione ad tertium nota quod potestas sæcularis, non in omnibus rebus subjicitur spirituali, sed tantum in iis quæ concernunt salutem animæ, in aliis autem obediendum est auctoritati civili quantum ad civilia et temporalia. In conflicto autem legum utriusque potestatis, jus civile non prævalet, contrarium enim damnatum fuit in *Syllabo prop.* 42. Vide nostras *Lecciones sobre el*

Respondeo dicendum quod cum judicium sit ferendum secundum leges scriptas ut dictum est (art. præc.), ille qui judicium fert, legis dictum quoddammodo interpretatur, applicando ipsum ad particulare negotium. Cum autem ejusdem auctoritatis sit legem interpretari (1), et legem condere; sicut lex condi non potest nisi publica auctoritate, ita nec judicium ferri potest nisi publica auctoritate; quæ quidem se extendit ad eos qui communitati subduntur. Et ideo sicut injustum esset ut aliquis constringeret alium ad legem servandam, quæ non esset publica auctoritate sancita; ita etiam injustum est, si aliquis compellat aliquem ferre judicium quod publica auctoritate non fertur.

Ad primum ergo dicendum, quod pronuntiatio veritatis non importat compulsionem (2) ad hoc quod suscipiatur, sed liberum est unicuique eam recipere, vel non recipere, prout vult; sed judicium importat quamdam impulsionem; et ideo injustum est quod aliquis judicetur 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 *percusso Ægyptio æstimavat Moyses intelligere fratres suos, quoniam Dominus per manum ipsius daret salutem Israel.* Vel potest dici quod Moyses occidit Ægyptium, defendendo eum qui injuriam patiebatur, cum moderamine inculpatæ tutelæ. Unde Ambrosius dicit in I de Offic. (cap. 36), quod *qui non repellit injuriam a socio, cum potest, tam est in vitio quam ille qui facit;* et inducit exemplum Moysis. Vel potest dici, sicut dicit Augustinus in Quæstionibus Exodi (lib. II, qu. II), quod *sicut terra, ante utilia semina, herbarum inutilium fertilitate laudatur, sic illud Moysi factum vitiosum quidem fuit, sed magnæ fertilitatis signum gerebat,* inquantum scilicet erat signum virtutis ejus qua populum liberaturus erat. De Phinees autem dicendum est quod ex inspiratione divina, zelo Dei commotus, hoc fecit, vel quia licet nondum esset summus sacerdos, erat tamen filius summi saderdotis, et ad eum hoc judicium pertinebat, sicut et ad alios judices, quibus hoc erat præceptum.

Ad tertium dicendum, quod potestas sæcularis subditur spirituali, sicut corpus animæ ut Gregorius Nazianz. dicit (orat. 17); et ideo non est usurpatum judicium, si spiritualis prælatus se intromittat de temporalibus, quantum ad ea in quibus subditur ei sæcularis potestas, vel quæ ei a sæculari potestate relinquuntur.

Ad quartum dicendum, quod habitus scientiæ et justitiæ sunt perfectiones singularis personæ: et ideo per eorum defectum non dicitur usurpatum judicium, sicut per defectum publicæ auctoritatis, ex qua judicium vim coactivam habet.

Syllabus, tom. 2.° cap. 32, ubi pluribus argumentis hæc doctrina probatur.

(1) Non interpretatione speculativa tantum quæ ad jurisperitos pertinere non minus potest, sed interpretatione practica quæ non tantum declarat quid rectum sit et quid agendum, sed ad illud etiam observandum compellit.

(2) Ita communiter. Cod. Alcan. et Theologi, *quamdam compulsionem.* Al. *impulsionem.*

QUÆSTIO LXI.

DE PARTIBUS JUSTITIÆ.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de partibus justitiæ, et primo de partibus subjectivis, quæ sunt species justitiæ, scilicet distributiva et commutativa; secundo de partibus quasi integralibus; tertio de partibus quasi potentialibus, scilicet de virtutibus adjunctis.

Circa primum occurrit duplex consideratio: prima de ipsis justitiæ partibus; secunda de vitiis oppositis. Et quia restitutio videtur esse actus commutativæ justitiæ, primo considerandum est de distinctione justitiæ commutativæ et distributivæ; secundo de restitutione.

Circa primum quæruntur quatuor: 1.° Utrum sint duæ species justitiæ, scilicet justitia *distributiva* et *commutativa*.—2.° Utrum eodem modo in eis medium accipiatur.—3.° Utrum sit earum uniformis, vel multiplex materia.—4.° Utrum secundum aliquam earum specierum justum sit idem quod contrapassum.

ARTICULUS I.

Utrum convenienter ponantur duæ species justitiæ, scilicet commutativa et distributiva (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur duæ species justitiæ, justitia *distributiva* et *commutativa*. Non enim potest esse justitiæ species quod multitudini nocet, cum justitia ad bonum commune ordinetur: sed distribuere bona communia in multos, nocet bono communi multitudinis, tum quia exhauriuntur opes communes, tum etiam quia mores hominum corrumpuntur; dicit enim Tullius (1) in II De Offic.: *Fit deterior qui accipit, et ad idem semper expectandum paratior*: ergo distributio non pertinet ad aliquam justitiæ speciem.

2. Præterea, justitiæ actus est reddere unicuique quod suum est, ut supra habitum est (qu. LVIII, art. 2): sed in distributione non redditur alicui quod suum erat, sed de novo appropriatur sibi id quod erat commune: ergo hoc ad justitiam non pertinet.

3. Præterea, justitia non solum est in principe, sed etiam in subditis, ut supra habitum est (qu. LVIII, art. 6): sed distribuere semper ad principem pertinet: ergo distributiva non pertinet semper ad justitiam.

4. Præterea, *distributivum justum est bonorum communium*, ut dicitur in III Ethic. (cap. 2): sed communia pertinent ad justitiam legalem: ergo justitia distributiva non est species justitiæ particularis, sed justitiæ legalis.

5. Præterea, unum et multa non diversificant species virtutis: sed justitia commutativa consistit in hoc quod aliquid redditur uni, justitia vero distributiva in hoc quod aliquid datur multis: ergo non sunt diversæ species justitiæ.

Sed contra est, quod Philosophus in V Ethic. (cap. 2) ponit duas partes justitiæ, et dicit quod *una est directiva in distributionibus, alia in commutationibus* (2).

(1) De his etiam part. I, quæst. XXI, art. 1 corp. et *Sent.* III, dist. 33, quæst. III, art. 4, quæst. V, et IV, dist. 46, qu. I, art. 3, quæst. I.

(1) Ubi refert Alexandrum a patre suo reprehensum quod Macedones pecuniarum largitione corrupisset.

(2) (CONCLUSIO. *Duæ sunt justitiæ*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (qu. LVIII, art. 7 et 8), justitia 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; et hunc ordinem dirigit commutativa justitia, quæ consistit in his quæ mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes, et huic ordini assimilatur ordo ejus quod est commune ad singulas personas: quem quidem ordinem dirigit justitia distributiva, quæ est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo duæ sunt justitiæ species, scilicet distributiva et 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 dirigit justitia distributiva.

Ad secundum dicendum, quod sicut pars et totum quodammodo sunt idem, ita id quod est totius, quodammodo est partis; et ita cum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod suum est.

Ad tertium dicendum, quod actus distributionis, qui est communium bonorum, pertinet solum ad præsidentem communibus bonis, sed tamen justitia distributiva est etiam in subditis quibus distribuitur, inquantum scilicet sunt contenti justa distributione; quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium, non quidem civitati, sed uni familiæ; quorum distributio fieri potest auctoritate alicujus privatæ personæ (1).

Ad quartum dicendum, quod motus accipit speciem a termino *ad quem*. Et ideo ad justitiam legalem pertinet ordinare ea quæ sunt privatarum personarum, in bonum commune; sed ordinare e contrario bonum commune ad personas particulares per distributionem, est justitiæ particularis.

Ad quintum dicendum, quod justitia distributiva et commutativa non solum distinguuntur secundum unum et multa, sed secundum diversam debiti rationem. Alio enim modo debetur alicui id quod est commune, et alio modo id quod est proprium.

ARTICULUS II.

Utrum medium eodem modo accipiatur in justitia distributiva et commutativa (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod medium eodem modo accipiatur in justitia distributiva et commutativa; utraque enim sub justitia particulari continetur, ut dictum est (art. præc.): sed in omnibus temperantiæ vel fortitudinis partibus accipitur uno modo medium: ergo etiam eodem modo medium est accipiendum in justitia distributiva et commutativa.

2. Præterea, forma virtutis mora-

---

species: altera commutativa, qua homo in his dirigitur quæ multo inter duas personas ad invicem sunt; altera distributiva, quæ communium distributiva et secundum quamdam proportionalitatem.)

Distinguit justitiam in commutativam et distributivam quæ præcipue differunt in eo quod postrema bene ordinat communitatem ac partes; prima autem ipsas partes inter se.

(1) Quæ per ordinem quidem ad civitatem vel rempublicam privata est, sed per ordinem ad familiam quodam modo publica, velut auctoritatem in familiam habens, aut potestatem distribuendi familiæ necessaria sicut indicatur. (Luc. XII, 42: Matth. XXIV, 45).

(2) De his etiam infra, art. 4 corp. fin. et *Sent.* II, dist. 27, art. 3 corp. et dist. 22, quæst. I, art. 3, quæst. II, et *De Virt.* quæst. I, art. 13 ad 7.

lis 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 justitia distributiva accipitur medium attendendo diversam dignitatem personarum: sed dignitas personarum attenditur etiam in commutativa justitia, sicut in punitionibus; plus enim punitur qui percutit principem, quam qui percutit privatam personam. Ergo eodem modo accipitur medium in utraque justitia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in v Ethic. (cap. 3) quod *in justitia distributiva accipitur medium secundum geometricam proportionalitatem, in commutativa autem secundum arithmeticam* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), in distributiva justitia datur aliquid alicui privatæ persone, inquantum id quod est totius, est debitum parti; quod quidem tanto majus est, quanto ipsa pars majorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva justitia tanto plus alicui de bonis communibus datur, quanto illa persona majorem habet principalitatem in communitate. Quæ quidem principalitas in aristocratica (2) communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchica secundum divitias, in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter. Et ideo in justitia 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 in v Ethic. (cap. 3) quod tale medium est secundum *geometricam proportionalitatem*, in qua attenditur æquale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem; sicut si dicamus quod sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo; quia utrobique est sesquialtera proportio, in qua majus habet totum minus, et mediam 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 et venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adæquare rem rei, ut quanto iste plus habet quam suum sit, de eo quod est alterius, tantundem restituat ei cujus est. Et sic fit æqualitas secundum arithmeticam medietatem, quæ attenditur secundum parem quantitatis excessum. Sicut quinque est medium inter sex et quatuor; in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo a principio uterque habebat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius, unus (scilicet accipiens) habebit sex, et alii relinquentur quatuor. Erit ergo justitia, si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor; sic enim uterque habebit quinque, quod est medium (1).

---

(1) (Conclusio. *Medium in justitia distributiva sumitur secundum geometricam proportionem; in commutativa vero secundum proportionem arithmeticam.*)

Bene probatur. Ex dictis in hoc articulo patet, ait Sylvius, medium utriusque justitiæ esse medium rei seu secundum rem, quamvis diversimode; quia in utraque attenditur res quæ debetur, sed in una, secundum æqualitatem absolutam, in altera vero, secundum æqualitatem proporcionis.

(2) Ita codd. Tarrac. Alcan. aliique. Al., *in aristocratia... oligarchia... democratia*, etc. Hic *aristocratica* (juxta græcum etiam ἀριστοκρατίκη) designat principatum eorum qui sunt optimi, sive optimatum regimen.

(1) Ex his concludit Sylvius medium utriusque justitiæ esse medium rei sive

Ad primum ergo dicendum, quod in aliis virtutibus moralibus accipitur medium secundum rationem, et non secundum rem; sed in justitia accipitur *medium rei*, et ideo secundum diversitatem rerum diversimode medium accipitur.

Ad secundum dicendum, quod generalis forma justitiæ est æqualitas, in qua convenit justitia distributiva cum commutativa; in una tamen invenitur æqualitas secundum proportionalitatem geometricam, in alia secundum arithmeticam.

Ad tertium dicendum, quod in actionibus et passionibus conditio personæ facit ad quantitatem rei; major enim est injuria, si percutiatur princeps, quam si percutiatur privata persona (1). Et ideo conditio personæ in distributiva justitia attenditur secundum se; in commutativa autem, secundum quod per hoc diversificatur res.

ARTICULUS III.

Utrum materia utriusque justitiæ sit diversa.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod materia utriusque justitiæ non sit diversa. Diversitas enim materiæ facit diversitatem virtutis, ut patet in temperantia et fortitudine: si ergo distributivæ justitiæ et commutativæ sit diversa materia videtur quod non contineantur sub una virtute, scilicet sub justitia.

2. Præterea, distributio quæ pertinet ad justitiam distributivam, est pecuniæ, vel honoris, vel aliorum, *quæcumque dispartiri possunt inter eos qui civitate communicant*, ut dicitus in v Ethic. (cap. 2), quorum etiam est commutatio inter personas ad invicem; quæ pertinet ad commutativam justitiam: ergo non est diversa materia distributivæ et commutativæ justitiæ.

3. Præterea, si sit alia materia distributivæ justitiæ, et alia materia commutativæ, propter hoc quod differunt specie, ubi non erit differentia speciei, non debebit esse materiæ diversitas: sed Philosophus (loc. cit.) ponit unam speciem commutativæ justitiæ, quæ tamen habet multiplicem materiam: non ergo videtur esse multiplex materia harum specierum.

Sed in *contrarium* est, quod dicitur in v Ethic. (loc. cit.), quod *una species justitiæ est directiva in distributionibus, et alia in commutationibus* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. LVIII, art. 9 et 10), justitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem; quæ quidem sunt usus quorundam exteriorum, vel rerum, vel personarum, vel etiam operum: *rerum* quidem, sicut cum aliquis vel aufert vel restituit alteri suam rem; *personarum* autem, sicut cum aliquis in ipsam personam hominis

---

secundum rem, quamvis diversimode: quia in utraque attenditur res quæ debetur, sed in una secundum æqualitatem absolutam, in altera secundum æqualitatem proportionis.

(1) Quippe cum *vicarii Dei* sint principes, ac propterea crimen quod contra illos committitur, sacrilegio proximum sit.

(1) (Conclusio. *Non una sed diversa est materia distributivæ et commutativæ justitiæ, cum illa in distributionibus, hæc in commutationibus versetur.)*

Commutationes de quibus hic agitur, dividi possunt in voluntarias et involuntarias, ille dicuntur quando aliquis voluntarie transfert rem suam in alterum; ad quas proinde necessarium est, quod voluntarius ac consentiens sit, non solum ille, qui rem alterius accipit vel ea utitur, sed etiam ipse dominus talis rei. Hujus generis commutationes a Div. Thoma octo recensentur videlicet: Emptio en venditio, usus fructus, mutuum, commodatum, locatio et conductio, depositum, pignus, fideijussio. Involuntariæ commutationes sunt quibus

injuriam facit, puta percutiendo vel conviciando, aut etiam cum reverentiam exhibet; *operum* autem, sicut cum aliquis juste ab alio exigit, vel alteri reddit aliquod opus. Si ergo accipiamus ut materiam utriusque justitiæ ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia distributivæ et commutativæ justitiæ; nam et res distribui possunt a communi in singulos, et commutari de uno in alium; et etiam est quædam distributio laboriosorum operum et recompensatio. Si autem accipiamus ut materiam utriusque justitiæ actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia; nam distributiva justitia est directiva distributionum, commutativa vero justitia est directiva commutationum quæ attendi possunt inter duas personas; quarum quædam sunt involuntariæ, quædam vero voluntariæ; involuntariæ quidem quando aliquis utitur re alterius, vel persona, vel opere, eo invito, quod quidem contingit quandoque occulte per fraudem, quandoque etiam manifieste 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, et vocatur *furtum*; si autem manifeste, vocatur *rapina*, in personam autem propriam, vel quantum ad ipsam consistentiam personæ, vel quantum ad dignitatem ipsius; si autem quantum ad consistentiam personæ, sic læditur aliquis occulte per dolosam occisionem, seu percussionem, et per veneni exhibitionem; manifeste autem per manifestam occisionem, aut per incarcerationem, aut verberationem, seu membri mutilationem. Quantum autem ad dignitatem personæ, læditur aliquis occulte quidem per falsa testimonia, seu detractiones, quibus aliquis aufert famam suam (1), et per alia hujusmodi; manifeste autem per accusationem in judicio, seu per convicii illationem. Quantum autem ad personam conjunctam, læditur aliquis in uxore, ut in pluribus (2), occulte per adulterium; in servo autem, cum aliquis servum seducit, ut a domino discedat; et hæc etiam manifeste fieri possunt. Et eadem ratio est, de aliis personis conjunctis, in quas etiam possunt omnibus modis injuriæ committi, sicut et in personam principalem. Sed adulterium et servi seductio sunt propriæ injuriæ circa has personas; tamen quia servus est possessio quædam domini, hoc refertur ad furtum. Voluntariæ autem commutationes dicuntur, quando aliquis voluntarie transfert rem suam in alterum. Et si quidem simpliciter in alterum transferat rem suam absque debito, sicut in donatione, non est actus justitiæ, sed liberalitatis. Intantum autem ad justitiam voluntaria (3) translatio pertinet, inquantum est ibi aliquid de ratione debiti. Quod quidem contingit multipliciter: uno modo, quando quis transfert simpliciter rem suam in alterum pro recompensatione alterius rei, sicut accidit in venditione et emptione; alio modo, quando aliquis tradit rem suam alteri, conce-

---

res aliena vel persona usurpatur invito domino; et quindecim enumerantur in textu. Notat autem Sylvius non fuisse propositum S. Doctori, omnes omnino commutationes hic recensere, sed eam varietatem ostendere ex qua reliquæ possent percipi. Addit etiam omnes commutationes voluntarias et involuntarias, ad eamdem specie justitiam, scilicet commutativam, pertinere; quia in omnibus eadem est ratio accipiendi medium, videlicet secundum æqualitatem recompensationis. Nam propter diversitatem materiæ non multiplicatur specie justitia commutativa.

(1) Nicolai *ejus*.

(2) Id est, *pluries*, quia est communior hæc læsio, non autem quia in pluribus mulieribus hoc eveniat.

(3) Al., *voluntarium*.

dens ei usum rei cum debito recuperandi rem. Et si quidem gratis concedit usum rei, vocatur *usus fructus* in rebus quæ aliquid fructificant; vel simpliciter *mutuum* seu *commodatum* in rebus quæ non fructificant, sicut sunt denarii, vasa, et hujusmodi. Si vero nec ipse usus gratis conceditur, vocatur *locatio* et *conductio*. Tertio modo aliquis tradit rem suam ut recuperandam, non ratione usus, sed vel ratione conservationis, sicut in *depósito*, vel ratione obligationis, sicut cum quis rem suam *pignori*, obligat, seu cum aliquis pro alio fidejubet. In omnibus autem hujusmodi actionibus sive voluntariis sive involuntariis, est eadem ratio accipiendi medium secundum æqualitatem recompensationis. Et ideo omnes istæ actiones ad unam speciem justitiæ pertinent, scilicet ad commutativam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum justum sit simpliciter idem quod contrapassum (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod justum sit simpliciter idem quod contrapassum. Judicium enim divinum est simpliciter justum: sed hæc est forma divini judicii, ut secundum quod aliquis fecit, patiatur, secundum illud Matth. VII, 2: *In quo judicio judicaveritis, judicabimini, et in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis*: ergo justum est simpliciter idem quod contrapassum.

2. Præterea, in utraque justitiæ specie datur aliquid alicui secundum quamdam æqualitatem. In respectu quidem ad dignitatem personæ in justitia distributiva; quæ quidem personæ dignitas maxime videtur attendi secundum opera quibus aliqui communitati serviunt; 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. Præterea, maxime videtur quod non oporteat aliquem contrapati, secundum quod fecit, propter differentiam voluntarii et involuntarii: qui enim involuntarie fecit injuriam, minus punitur: sed voluntarium et involuntarium, quæ accipiuntur ex parte nostra, non diversificant medium justitiæ, quod est medium rei, et non quoad nos: ergo justum simpliciter videtur esse idem quod contrapassum.

Sed contra est, quod Philosophus in V Ethic. (cap. 5), probat non quodlibet justum esse contrapassum (1).

Respondeo dicendum, quod hoc quod dicitur contrapassum importat æqualem recompensationem passionis ad actionem præcedentem; quod quidem propriissime dicitur in passionibus et actionibus injuriosis, quibus aliquis personam proximi lædit, pu-

(1) De his etiam *Ethic.* lib. V, lect. 8. *Contra pati* proprie idem significat quod *repati* id quod alteri feceris. *Contra passum* etiam dicitur cum ille qui damnum in quapiam re alteri intulit, in eadem specie re ad se pertinenti patiatur, ut qui furatus est ovem, restituat ovem.

(1) (Conclusio. *Justum in commutativa justitia idem est quod contrapassum, non autem in distributiva.*)

Contrapasum significat in proposito quod quisque puniatur eadem re quam fecerit alteri, quod aliquo sensu potest dici *lex talionis*. Si contrapasum intelligatur secundum identitatem speciei, ut scilicet patiatur quis idem specie, quod egit, puta oculum pro occulo manum pro manu, negative respondendum est quæstioni, quod scilicet justum commutativum et contrapassum non sunt idem, ut patet ex inconvenientibus allatis in littera. Si intelligatur secundum æqualitatem quantitatis, ut scilicet tanta sit passio, quanta fuit actio, sic contrapasum est idem quod justum commutati-

ta si percutit, quod repercutiatur. Et hoc quidem justum determinatur in lege (Exod. XXI, 23): *Reddet animam pro anima, oculum pro oculo*, etc. Et quia etiam auferre rem alterius est quoddam injustum facere, ideo secundario etiam in his dicitur *contrapassum*, prout scilicet aliquis qui damnum intulit, in re sua etiam ipse damnificatur. Et hoc quidem justum damnum continetur in lege (Exod. XXII, 1): *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove.* Tertio vero transfertur nomen *contrapassi* ad voluntarias commutationes, in quibus utriusque est actio et passio; sed *voluntarium* diminuit de ratione passionis, ut dictum est (qu. LIX, art. 3). In omnibus autem his debet fieri secundum rationem justitiæ commutativæ recompensatio secundum æqualitatem, ut scilicet passio recompensata sit æqualis actioni. Non autem semper esset æqualis, si idem specie aliquis pateretur quod fecit; nam primo quidem cum aliquis injuriose lædit alterius personam majorem, major est actio quam passio ejusdem speciei quam ipse pateretur; et ideo ille qui percutit principem, non solum repercutitur, sed multo gravius punitur. Similiter etiam cum quis aliquem involuntarium in re sua damnificat, major est actio quam esset passio, si ei sola res illa auferretur; quia ipse qui damnificavit alium in re sua, nihil damnificaretur; et ideo punitur in hoc quod multiplicius restituat quia etiam non solum damnificavit personam privatam, sed republicam, ejus tutelæ securitatem infringendo (1). 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 quamdam proportionatam commensurationem adæquare 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 rei ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur contrapassum; sed secundum proportionalitatem rerum ad personas, ut supra dictum est (art. 2).

Ad primum ergo dicendum, quod illa forma divini judicii attenditur secundum rationem commutativæ justitiæ, prout scilicet recompensantur præmia meritis, et supplicia peccatis (1).

Ad secundum dicendum, quod si alicui qui communitati servisset, retribueretur aliquid pro servitio impenso, non esset hoc distributivæ justitiæ, sed commutativæ. In distributiva enim justitia non attenditur æqualitas ejus quod quis accipit, ad id quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit, secundum utriusque personæ modum.

Ad tertium dicendum, quod quando actio injuriosa est voluntaria, excedit injuria; et sic accipitur ut major res: unde oportet majorem pœnam ei recompensari, non secundum differentiam quoad nos, sed secundum differentiam rei.

---

vum ut in littera dicitur. Æqualitas autem servanda est *secundum æstimationem*, patentis circumstantiis rerum et personarum. Ac proinde contrapasum in justitia distributiva nullum locum habet.

(1) Quia nimirum privatorum omnium bona sub tutela reipublicæ vel præsidio constituta sunt, ut pacifice ac secure ab unoquoque possint possideri: unde reipublicæ tutelam infringere videtur, sive securitatem violare qui ea alteri eripit.

(1) Etsi proprie justitia commutativa in Deo esse non potest per comparationem ad nos, ut ipse S. Thomas probavit (part. I, quæst. XXI, art. 1).

QUÆSTIO LXII.

DE RESTITUTIONE.—(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de restitutione.

Et circa hoc quæruntur octo: 1.° Cujus actus sit.—2.° Utrum necesse sit ad salutem, omne ablatum restitui.—3.° Utrum oporteat illud multiplicatum restituere.—4.° Utrum oporteat restitui quod quis non abstulit.—5.° Utrum oporteat restitui ei a quo acceptum est.—6.° Utrum oporteat restituere eum qui accipit.—7.° Utrum aliquem alium.—8.° Utrum sit statim restituendum.

ARTICULUS I.

Utrum restitutio sit actus justitiæ commutativæ (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod restitutio non sit actus justitiæ commutativæ. Justitia enim respicit rationem debiti: sed sicut donatio potest esse ejus quod non debetur (2), ita etiam et restitutio: ergo restitutio non est actus alicujus partis justitiæ.

2. Præterea, illud quod jam transiit, et non est, restitui non potest: sed justitia et injustitia sunt circa quasdam actiones et passiones, quæ non manent, sed transeunt: ergo restitutio non videtur esse actus alicujus partis justitiæ.

3. Præterea, restitutio est quasi quædam recompensatio ejus quod subtractum est: sed aliquid potest homini subtrahi non solum in commutatione, sed etiam in distributione; puta cum aliquis distribuens, minus dat alicui quam debeat habere: ergo restitutio non magis est actus commutativæ justitiæ quam distributivæ.

Sed contra, restitutio oblationi opponitur: sed oblatio rei alienæ est actus injustitiæ circa commutationes: ergo restitutio ejus est actus justitiæ, quæ est in commutationibus directiva (1).

Respondeo dicendum, quod restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem statuere in possessionen vel dominium rei suæ; et ita in restitutione attenditur æqualitas justitiæ secundum recompensationem rei ad rem; quod pertinet ad justitiam commutativam. Et ideo restitutio est actus commutativæ justitiæ, 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.

(1) De his etiam infra, art. 5 corp.

(2) Imo hæc sola donatio proprie appellatur, quia nec donatio dici debet nisi sit gratuita.

(1) (Conclusio. *Restitutio est actus commutativæ justitiæ.*)

Restitutio definitur in genere: *Rei acceptæ redditio, vel damni illati compensatio*, intelligendo rem acceptam, sive per voluntatem domini sive contra voluntatem ejus. Communiter autem definitur a Theologis: *Actus justitiæ commutativæ quo res alterius redditur, vel damnum ei illatum injuste reparatur.* Dicitur *actus justitiæ commutativæ*, quia in restitutiones debet servari æqualitas rei ad rem, quod pertinet ad justitiam commutativam. Non enim debetur restitutio ex lessione justitiæ legalis, quia objectum hujus justitiæ est obedientia legum, quod non est essentialiter repetibile: neque ex lessione justitiæ distributivæ quæ attendit ad merita personarum in officiis et muneribus distribuendis; unde licet superior peccet contra justitiam distributivam, non tenetur ex illo capite ad restitutionem. Dicitur *res* nimirum vel in se vel in equivalenti. Dicitur *damnum* quia non minus violatur

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod alteri non debetur, non est, proprie loquendo, ejus, etsi aliquando ejus fuerit; et ideo magis videtur esse nova donatio, quam restitutio, cum quis alteri reddit quod ei non debetur. Habet tamen aliquam similitudinem restitutionis, quia res materialiter eadem est; non tamen est eadem secundum formalem rationem, quam respicit justitia, quod est esse suum alicujus. Unde nec proprie restitutio dicitur.

Ad secundum dicendum, quod nomen restitutionis, inquantum importat iterationem quamdam, supponit rei identitatem. Et ideo secundum primam impositionem nominis, restitutio videtur locum habere præcipue in rebus exterioribus, quæ manentes eædem et secundum substantiam, et secundum jus dominii, ab uno possunt ad alium devenire. Sed sicut ab hujusmodi rebus nomen communicationis traslatum est ad actiones vel passiones quæ pertinent ad reverentiam vel injuriam alicujus personæ, seu nocumentum vel perfectum; ita etiam nomen restitutionis derivatur ad hæc. quæ licet realiter non maneant, tamen manent in effectu vel corporali, puta cum ex percussione læditur corpus, vel qui est in opinione hominum, sicut cum aliquis verbo opprobrioso remanet infamatus, vel etiam minoratus in suo honore.

Ad tertium dicendum, quod recompensatio quam facit distribuens ei cui dedit minus quam debuit, fit per comparationem rei (1) ad rem, ut quanto (2) minus habuit quam debuit, tanto plus ei detur; et ideo jam pertinet ad justitiam commutativam.

justitia alienum auferendo quam illud destruendo. Additur *injuste* nam si damnum fuisset illatum vel fortuito, id est, sine culpa, vel ob causam justam, v. gr. ob justam vitæ propriæ defensionem nulla esset obligatio restitutionis.

(1) Al., *sui*.

(2) Al., *ut si quanto minus*.

ARTICULUS II.

Utrum sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio ejus quod ablatum est (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. 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 (2), quia sic homo esset perplexus: sed quandoque illud quod aufertur, non potest restitui sine peccato, puta cum aliquis alicui famam abstulit verum dicendo: ergo restituere ablatum non est de necessitate salutis.

3. Præterea, quod factum est, non potest fieri ut factum non fuerit: sed aliquando alicui aufertur honor suæ personæ ex hoc ipso quod passus est ab aliquo injuste vituperante eum: ergo non potest ei restitui quod ablatum est; et ita non est de necessitate salutis restituere ablatum.

4. Præterea, ille qui impedit aliquem ab aliquo bono consequendo, videtur illud ei auferre, quia *quod modicum deest, quasi nihil deesse videtur*, ut Philosophus dicit in II Physic. (text. 56). Sed cum aliquis impedit aliquem ut non consequatur præbendam, vel aliquid hujusmodi, non

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 15. quæst. I, art. 8, quæst. II, et *Quodl.* XII, art. 6.

(2) Quicumque casus fingi possit; quia nunquam sunt mala facienda ut inde proveniant bona; cum sit e contrario de salutis necessitate ut peccatum non committatur, vel a peccato recedatur si commissum est.

videtur quod teneatur ei ad restitutionem præbendæ; quia quandoque non posset. Non ergo restituere ablatum est de necessitate salutis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in epistola ad Macedonium: *Si res aliena, propter quam peccatum est, reddi possit et non redditur pœnitentia non agitur, sed simulatur. Si autem veraciter agitur, non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, si, ut dixi, restitui potest* (1).

Respondeo dicendum, quod restitutio, sicut dictum est (art. præc.), est actus justitiæ commutativæ, quæ in quadam æqualitate consistit. Et ideo restituere importat redditionem illius rei quæ injuste ablata est; sic enim per iteratam ejus exhibitionem æqualitas reparatur. Si vero juste ablatum sit, æqualitas erit (1); et ideo non necessarium erit ut restituatur, quia justitia in æqualitate consistit. Cum ergo conservare justitiam sit de necessitate salutis, consequens est quod restituere id quod injuste 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 et ad parentes, ut Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. ult.). 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 recompensare 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 et juste, puta cum aliquis crimen alicujus prodit ordine debito servato, et tunc non tenetur ad restitutionem famæ; alio modo falsum dicendo et injuste, et tunc tenetur restituere famam, confitendo se falsum dixisse; tertio modo verum dicendum, sed injuste, puta cum aliquis prodit crimen alterius contra ordinem debitum, et tunc tenetur ad restitutionem famæ, quantum potest, sine mendacio tamen, utpote quod dicat se male dixisse, vel quod injuste eum diffamaverit; vel si non possit famam restituere, debet ei aliter recompensare, sicut et in aliis dictum est.

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 juste, puta si intendens honorem Dei vel utilitatem Ecclesiæ, procuret quod detur alicui personæ digniori: et tunc nullo modo tenetur ad restitutionem, vel ad aliquam recompensationem faciendam: alio modo injuste, puta si intendat ejus nocumentum quem impedit propter odium vel vin-

---

(1) (Conclusio. *Id restituere quod injuste ablatum est, est de necessitate salutis.*)

Restitutio in *re* vel in *voto* necessaria est ad salutem per se, cum scilicet de materia gravi agitur. Non autem de necessitati *medii*, quia ut postea videbimus dantur aliquæ causæ excusantes a restitutione. Dicitur autem in voto:, nam quia absolute restituere non potest ei sufficit ad salutem, ut sincerum habeat propositum vel restituendi, cum primum poterit. Nam alioquin ad impossibile nemo tenetur. Fundatur autem hæc obligatio restituendi in ipso jure naturali, et divino, quod jubet unicuique reddere, quod suum est.

(1) Ita post Nicolai recentes omnes editiones. Veteres cum Cod. Alcan. aliisque: *Si vero juste ablatum sit, inæqualitas erit si* (al. *ut*) *ei restituatur, quia justitia*, etc. quam lectionem probant theologi.

dictam, aut aliquid hujusmodi; et tunc si impedit ne præbenda detur digno, consulens quod non detur antequam sit firmatum quod ei detur, tenetur quidem ad aliquam recompensationem, pensatis conditionibus personarum et negotii secundum arbitrium sapientis; non tamen tenetur ad æquale, quia illam nondum fuerat adeptus, et poterat multipliciter impediri. Si vero jam firmatum sit quod alicui detur præbenda, et aliquis propter indebitam causam procuret quod revocetur, idem est ac si jam habitam ei auferret, et ideo tenetur ad restitutionem æqualis, tamen secundum suam facultatem.

ARTICULUS III.

Utrum sufficiat restituere simplum quod injuste ablatum est (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sufficiat restituere simplum quod iujuste ablatum est. Dicitur enim Exod. XXII, 1: *Si quis furatus fuerit bovem aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove:* sed quilibet tenetur mandata divinæ legis observare: ergo ille qui furatur, tenetur restituere quadruplum vel quintuplum.

2. Præterea, *ea quæ scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*, ut dicitur Rom. XV, 4: sed Lucæ XIX. 8 Zachæus dixit ad Dominum: *Si quem defraudavi, reddo quadruplum:* ergo homo debet restituere multiplicatum id quod injuste accepit.

3. Præterea, nulli potest juste auferri id quod dare non debet: sed judex juste aufert ab eo qui furatus est, plus quam furatus est, pro *emenda* (2): ergo homo debet illud solvere; et 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 (1).

Respondeo dicendum, quod cum aliquis injuste accipit rem alienam, duo sunt ibi consideranda; quorum unum est inæqualitas ex parte rei (2), quæ quandoque est sine injustitia, ut patet in mutuis; aliud autem est injustitiæ culpa, quæ potest esse etiam

---

(1) De his etiam infra, art. 4 corp. et 1-2, quæst. CV, art. 8 ad 9, et *Sent.* IV, dist. 15, quæst. I, art. 5, quæst. II, ad 6.

(2) Usitato jurisperitis vocabulo ab emendando sic vocata quasi *emendatio*, quæ vel honoraria, vel pecuniaria est.

(1) (Conclusio. *Ante judicis condemnationem, non plus quam quis accepit, restituere tenetur; sed ex culpa injustæ ablationis, tenetur secundum judicis sententiam restitutionem facere.)*

Addit Sylvius non uno modo restituendum esse tantum quantum fuit ablatum; sed alio et alio, pro rerum varietate. Quando enim res ablata non est usu consumptibilis, et extat eadem numero; ipsamet est restituenda, si commodi fieri potest; quia est aliena: et unaquæque res domino suo debet restitui, quamdiu quis eam apud se habet, art. 6, in corp. Si autem non possit fieri commode; ut quia per restitutionem ejusdem rei manifestaretur peccator occultus, aut aliquod magnum damnum sequeretur, sufficit reddere æquivalentem: sicut etiam si creditor sit alia re contentus. Quando vero res non extat eadem numero, sive sit usu consumptibilis sive non: si est certi valoris, in eodem vel diverso genere restituere oportet æquivalens. Si incerti, omnibus rerum, personarum, locorum, temporum circumstantiis bene consideratis, ex viri prudentis arbitrio restituat. Vir autem prudens tantum judicare debet esse restituendum, quantum requiritur ad æqualitatem si potest haberi, sin minus quod proprius ad eam accedit.

(2) Hoc est ut plus habeat unus quam alter, sive unus rem alterius detineat: quantumvis præter injustitiam, ut in exemplo quod subjungitur de mutuis, et in eo quod addi potest de depositis.

cum æqualitate rei, puta cum aliquis intendit inferre violentiam sed non prævalet. Quantum ergo ad primum, adhibetur remedium per restitutionem, inquantum per eam æqualitas reparatur; ad quod sufficit quod restituat tantum quantum habuerit de alieno. Sed quantum ad culpam adhibetur remedium per pœnam, cujus inflictio pertinet ad judicem; et ideo antequam sit condemnatus per judicem, non tenetur restituere plus quam accepit; sed postquam condemnatus est tenetur pœnam solvere.

Et per hoc patet responsio ad primum, quia lex illa determinativa est pœnæ per judicem infligendæ; et etiam illud præceptum nunc non est observandum, cum ad observantiam judicialis præcepti nullus teneatur (1) post Christi adventum, ut supra habitum est (1-2, qu. 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 et præmiserat: *Ecce dimidium bonorum meorum de pauperibus.*

Ad tertium dicendum, quod judex condemnando juste potest accipere aliquid amplius loco emendæ, quod tamen, antequam condemnaretur, non debebatur.

---

(1) Ita cum Garcia, qui hunc locum suplevit, posteriores editiones passim: Editiones veteres: *Infligendæ; cum ad observantiam judicialis præcepti nullus teneatur*, etc. Theologi e suis codicibus hoc eruunt: *Infligendæ: et quamvis ad observantiam judicialis præcepti*, etc., *potest tamen*, etc. Codex Alcan.: *Infligendæ, cum quis tenetur ad observantiam judicialis præcepti; nullus tamen tenetur post Christi adventum*, etc.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis debeat restituere quod non abstulit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis debeat restituere quod non abstulit. Ille enim qui damnum infert alicui, tenetur damnum removere: sed quandoque aliquis damnificat aliquem ultra id quod accepit; puta cum aliquis effodit semina, damnificat eum qui seminavit in tota messe futura, et sic videtur quod teneatur ad 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 lucrari de pecunia posset, quod tamen ipse non aufert: ergo videtur quod aliquis teneatur restituere quod non abstulit.

3. Præterea, justitia humana derivatur a justitia divina: sed Deo debet aliquis restituere plus quam accepit ab eo, secundum illud Matth. XXV, 26: *Sciebas quod meto ubi non semino, et congrego ubi non sparsi:* ergo justum est ut etiam restituat homini aliquid quod non accepit.

Sed contra est, quod recompensatio ad justitiam pertinet, inquantum æqualitatem facit: sed si aliquis restitueret quod non accepit, hoc non esset æquale: ergo talis restitutio non est justum quod fiat (1).

---

(1) (CONCLUSIO. *Non tenetur quis illud restituere, quod non abstulit.*)

Radices restitutionis communiter assignantur ex acceptione injusta, vel injusta retentione rei aliene: et ex injusta damnificatione, sive immediate id fiat et per se, sive mediate seu per alios. Ratione injustæ acceptionis tenetur restituere ille qui rem alienam abstulit, etsi apud ipsum non remaneat. Ratione injustæ damnificationis tenetur restituere ille qui culpabiliter ali-

Respondeo dicendum, quod quicumque damnificat aliquem, videtur ei auferre id in quo ipsum damnificat; damnum enim dicitur ex eo quod aliquis minus habet quam debet habere, secundum Philosophum in V Ethic. (cap. 4): et ideo homo tenetur ad restitutionem ejus in quo aliquem damnificavit. Sed aliquis damnificatur dupliciter; uno modo quia aufertur ei id quod actu habebat, et tale damnum est semper restituendum secundum recompensationem æqualis; puta si aliquis damnificet aliquem diruens domum ejus, tenetur ad tantum, quantum valet domus. Alio modo si damnificet aliquem, impediendo ne adispicatur quod erat in via habendi, et tale damnum non oportet recompensare ex æquo, quia minus est habere aliquid virtute quam habere actu; qui autem est in via adipiscendi aliquid, habet illud solum secundum virtutem vel potentiam; et ideo si redderetur ei ut haberet hoc in actu, restitueretur ei quod est ablatum, non simplum, sed multiplicatum; quod non est de necessitate restitutionis, ut dictum est (art. præc.). Tenetur tamen aliquam recompensationem facere secundum conditionem personarum et negotiorum (1).

Et per hoc patet responsio ad primum et secundum: nam ille qui semen sparsit in agro, nondum habet messem in actu, sed solum in virtute: et similiter ille qui habet pecuniam, nondum habet lucrum in actu, sed solum in virtute; et utrumque potest multipliciter impediri.

---

quem damnificabit. Et hoc intelligendum est etiamsi damnificans nullum emulumentum acceperit ex damno alteri illato; quia restitutio est actus justitiæ. Qui alicui damnum intulit, impediendo ne adipiscatur id ad quod tendebat, seu quod habebat in potentia, sed nondum actu, non tenetur ad restituendum æquivalens; tenetur tamen ad restituendum proportionaliter gravitati damni, spectatis rerum et personarum circumstantiis, et consectariis prævisis. Qui tamen grave damnum intulit, sed cum culpa levi v. gr. deffectu advertentiæ, probabilius ad nihil tenetur, juxta sententiam ex Alphonsi de Ligorio, Gury, Scavini et aliorum, nam ex una parte gravis obligatio non habet proportionem cum culpa levi; ex altera parte levis obligatio non habet proportionem cum materia gravi. Igitur ut actio damnificans inducat obligationem restitutionis, de jure naturali requiruntur tres conditiones scilicet, ut sit *injusta*, id est, contra justitiam commutativam, ut sit *theologice culpabilis*, id est, ligans, in conscientia; et ut sit *efficax causa damni*, id est, per se et vi propria damnum producens. Ideo obligatio restitutionis proportionatur culpæ theologicæ et damno. Utrum autem ex culpa *juridica* sive ex omissi diligentiæ ab humanis legibus requisitæ oriatur obligatio restitutionis, non omnes theologi conveniunt. Probabilior sententia docet neminem, secluso contractu, teneri ad restitionem ratione damni illati, ante sententiam judicis, nisi in damno inferendo admisserit culpam theologicam. Si autem interveniat judicis sententia, ei parendum est ob bonum commune, quia supponit obligationem ratione contractus. Item ad restitutionem non obligatur qui in suo officio implendo fuerit causa efficax damni, sed insuper requiritur ut damnum illud voluntarie intulerit: nam *res quæ culpa caret in damnum vocari non convenit*. Hinc nemo obligat medicos, advocatos aut confessarios ex culpa tantum juridica ad restitutionem vel compensationem damnorum; si enim res aliter esset, nemo bene moratus, his officiis perfungi vellet, quod in reipublicæ damnum cederet. Juxta hæc principia resolvi possunt casus practici qui occurrent, et de quibus fuse tractant moralistæ.

(1) Quilibet malæ fidei possessor tenetur quoque restituere non tantum rem alienam quam habet, sed etiam fructus illius rei quos vel percepit ipse, vel non percepit quidem, sed quos dominus percepisset, si rem suam habuisset, deductis tamen expensis necessariis.

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 a nobis fructus donorum, qui sunt et ab eo, et a nobis; quamvis ipsa dona a Deo sint sine nobis.

ARTICULUS V.

Utrum oporteat semper restitutionem facere ei a quo acceptum est aliquid (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat semper restitutionem facere ei a quo acceptum est aliquid. Nulli enim debemus nocere: sed aliquando esset in nocumentum hominis, si redderetur quod ab eo acceptum est, vel etiam in nocumentum aliorum; puta si aliquis gladium depositum redderet furioso: ergo non semper est restituendum ei a quo acceptum est.

2. Præterea, ille qui illicite aliquid dedit, non meretur illud recuperare: sed quandoque aliquis illicite dat, quod alius etiam illicite accipit; sicut apparet in dante et accipiente aliquid simoniace: ergo non semper restituendum est ei a quo acceptum est.

3. Præterea, nullus tenetur ad impossibile: sed quandoque est impossibile restituere ei a quo acceptum est, vel quia est mortuus, vel quia nimis distat, vel quia est ignotus: ergo non semper facienda est restitutio ei a quo acceptum est.

4. Præterea, magis debet homo recompensare ei a quo majus beneficium accepit: sed ab aliis personis homo plus accepit beneficii quam ab illo qui mutuavit, vel deposuit, sicut a parentibus (1): ergo magis subveniendum est quandoque alicui personæ alteri quam restituendum ei a quo acceptum est.

5. Præterea, vanum est restituere illud quod ad manum restituentis per restitutionem pervenit: sed si prælatus injuste aliquid Ecclesiæ subtraxit et ei restituat, ad manus ejus deveniet, quia ipse est rerum Ecclesiæ conservator: ergo non debet restituere Ecclesiæ a qua abstulit; et sic non semper restituendum est ei a quo est ablatum.

Sed contra est, quod dicitur (Rom. XIII, 7): *Reddite omnibus debita; cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal* (2).

Respondeo dicendum, quod per restitutionem fit reductio ad æqualitatem commutativæ justitiæ, quæ consistit in rerum adæquatione, sicut dictum est (art. 2 et qu. LVIII, art. 10). Hu-

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 15, quæst. I, art. 5, quæst. IV, et *Opusc.* LXVII, et *Opusc.* LXXIII, cap. 1, 4 et 18.

(1) Supple *plus accepit beneficii*, quia presertim esse contulerunt et educationem, ut animadvertit Philosophus. (Eth. lib. VIII, cap. 14).

(2) Analogice tantum ad institutum præsens pertinere videtur; exhibitio enim vectigalium vel tributorum non est proprie dicta restitutio de qua modo agitur, sed solummodo persolutio ejus quod alio titulo debitum est.

(CONCLUSIO. *Ei semper facienda est restitutio, a quo acceptum est; modo quod quis accepit, sit illius.)*

Restitutio facienda est domino rei, vel ejus legitimo posessori, ut sunt depositarius, locatarius, etc. Ratio est, quia ei facienda est restitutio cui primario facta est injuria. Hoc autem intelligendum est de bonis certis, et *ordinarie*, quia sunt nonnullæ exceptiones 1.ª Quando res restituenda apparet graviter nociva, ei cui restitutio facienda est tunc non debet ei restitui sed reservari, ut congruo tempore restituatur. 2.ª Quando nihil interest illius a quo res accepta fuit, quod redatur immediate domino directo, potest uni vel alteri reddi. 3.ª Quando is, cui res debetur, non est capax dominii vel administratio-

jusmodi autem rerum adæquatio fieri non posset, nisi ei qui minus habet quam quod suum est, suppleretur quod deest. Et ad hanc suppletionem faciendam necesse est ut ei fiat restitutio a quo acceptum est.

Ad primum ergo dicendum, quod quando res restituenda apparet esse graviter nociva ei cui restitutio facienda est, vel alteri, non ei debet tunc restitui, quia restitutio ordinatur ad utilitatem ejus cui restituitur; omnia enim quæ possidentur, sub ratione utilis cadunt. Nec tamen debet ille qui detinet rem alienam, sibi appropriare, sed vel reservare, ut congruo tempore restituat, vel etiam alii tradere tutius conservandam.

Ad secundum dicendum, quod aliquis dupliciter aliquid dat illicite: uno modo quia ipsa datio est illicita, et contra legem, sicut patet in eo qui simoniace aliquid dedit, et talis meretur amittere quod dedit; unde non debet ei restitutio fieri de his: et quia etiam ille qui accepit, contra legem accepit, non debet sibi retinere, sed debet in pios usus convertere (1). Alio modo aliquis illicite dat, quia propter rem illicitam dat, licet ipsa datio non sit illicita, sicut cum quis dat meretrici propter fornicationem. Unde et mulier potest sibi retinere quod ei datum est; sed si superflue aliquid per fraudem vel dolum extorsisset, teneretur eidem restituere (2).

Ad tertium dicendum, quod si ille cui debet fieri restitutio, sit omnino ignotus, debet homo restituere secundum quod potest, scilicet dando in eleemosynas pro salute ipsius (sive sit mortuus, sive sit vivus), præmissa tamen diligenti inquisitione de persona ejus cui est restitutio facienda. Si vero sit mortuus ille cui est restitutio facienda, debet restitui hæredi ejus, qui computatur quasi una persona cum ipso. Si vero ille sit multum distans, debet sibi transmitti quod ei debetur, et præcipue si sit res magni valoris, et possit commode transmitti: alioquin debet in aliquo loco tuto deponi, ut pro eo conservetur, et domino significari.

---

nis, ut pupilus, minor, uxor, etc. tunc res redenda est tutori patri aut marito. Si autem posessor rei sit illegitimus, sive bonæ sive malæ fidei, res immediate est restituenda domino, et non ipsi posesori, qui nullum jus habet in illam.

Si autem bona sint incerta, quando eorum dominus est absolute incognitus, post diligentem inquisitionem ad hærum inveniendum restitui debent meliori modo quo possit, erogando illa bona in pauperes vel in alios pios usus. Quidam vero dicunt possesor bonorum incertorum sine delicto si post sufficientem inquisitionem non compareat dominus, ea posse sibi retinere, quia tunc habentur pro derelictis. Si autem dominus bonorum incertorum est ignotus in particulari, sed cognoscitur in communi, ut si aliquis sciat se debere uni ex tribus aut quatuor de una communitate; sed ignorat cuinam illorum restitutio facienda est, ait Sylvius, vel sortem mittendo, vel inter eos dividendo, aut concordiam ineundo: quæ si non potest iniri, auctoritate judicis fiat æqua distributio. Neque enim licet vel in pauperes, vel in pios usus erogare, cum non ignoretur dominus in universali: unaquæque autem res sit suo domnino restituenda. Si autem damnum factum est multis civibus v. gr. vedendo panem vel oleum, illis quantum fieri potest, damnum compensari debet, vel juxta alios sufficit restituere pauperibus ejusdem loci. Quod restitutionem faciendam pro damnis regno seu reipublicæ illatis, nulla est difficultas quia dominus quodammodo est notus. Debet ergo restitui illi officinæ quæ defraudata est. Sed alii dicunt posse impendi in eleemosynas vel alia pia opera ex præsumpta guberni voluntate.

(1) Cf. quæst. XXXII, art. 7 corp. Eodemque valet cap. *De hoc*, tit. *De simonia*, De jure.

(2) Ea de re confer quæst. LXXXVII, art. 2 ad 2.

Ad quartum dicendum, quod aliquis de hoc quod est sibi proprium debet magis satisfacere parentibus vel his a quibus accepit majora beneficia; non autem debet aliquis recompensare benefactori de alieno, quod contingeret, si quod debet uni, alteri restitueret; nisi forte in casu extremæ necessitatis, in quo posset et deberet aliquis etiam auferre aliena, ut patri subveniret.

Ad quintum dicendum, quod prælatus potest rem Ecclesiæ surripere tripliciter; uno modo si rem Ecclesiæ non sibi deputatam sed alteri, sibi usurparet, puta si episcopus usurparet sibi rem capituli; ei tunc planum est quod debet restituere ponendo in manus eorum ad quos de jure pertinet; alio modo si rem Ecclesiæ suæ custodiæ deputatam in alterius dominium transferat, puta consanguinei vel amici, et tunc debet restituere Ecclesiæ, et sub sua cura habere, ut ad successorem perveniat; tertio modo potest prælatus surripere rem Ecclesiæ solo animo, dum scilicet incipit habere animum possidendi eam ut suam, et non nomine Ecclesiæ; et tunc debet restituere, talem animum deponendo.

ARTICULUS VI.

Utrum teneatur semper restituere ille qui accepit.

Ad sextum sic proceditur. 1 Videtur quod non teneatur semper restituere ille qui accepit. Per restitutionem enim reparatur æqualitas justitiæ, quæ consistit in hoc quod subtrahatur ei qui plus habet, et 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 tenetur ille restituere qui accepit, sed alius qui rem habet.

2. Præterea, nullus tenetur crimen suum detegere: sed aliquando aliquis restitutionem faciendo, crimen suum detegit, ut patet in furto: ergo non semper tenetur ille qui abstulit, restituere.

3. Præterea, ejusdem rei non est multoties restitutio facienda: sed quandoque multi simul rem aliquam surripiunt, et unus eorum eam integre restituit: ergo non semper ille qui accepit, tenetur ad restituendum.

Sed contra, ille qui peccavit, tenetur satisfacere: sed restitutio ad satisfactionem pertinet: ergo ille qui abstulit, tenetur restituere (1).

---

(1) (Conclusio. *Is semper restituere tenetur, qui rem alterius injuste accepit, vel invito domino detinet; qui vero rem alienam accepit absque dantis injuria non pro sua utilitate, eam sibi ablatam non culpa sua, restituere minime tenetur.*)

Inter theologos hæc axiomata communia sunt: *Res ubicumque sit clamat ad dominum.*—Res fructificat *domino suo, et naturaliter domino suo pedit:*—*Nemo ex re alterius locupletari debet.* Hæc tamen in praxi diversam habent aplicationem pro diversa posessorum qualitate. Posessor bonæ fidei tenetur restituere rem statim ac cognoscit illam esse alienam, vel id in quo factus est ditior si non exstet ipsa res, quia tantumdem et non amplius habet ex re aliena sive in se, sive in æquivalenti. Tenetur etiam restituere fructus rei naturales et civiles, quia res fructificat domino suo attamen expensæ deducendæ sunt. Ex jure autem civili posessor bonæ fidei suos facit omnes fructus perceptos usque ad diem petitionis, judicialis. Non autem tenetur restituere fructus industriales per suum laborem acquisitos, quia hi sunt illius qui industriam exercet, et aliunde proveniunt ex suo labore.

Posessor dubiæ fidei si possidere incipiat jam dubitans ne sua sit, ut si emerit rem alienam dubitans an sit venditoris, peccat; quia se exponit periculo rem alienam usurpandi, et tenetur illi eam reddere, ad quem multo probabilius existimat rem spectare. Quod si nesciat dominum, debet illam distribuere pauperibus ex præsumpta illius voluntate. Si vero post adhibitam sufficientem diligentiam multo probabilius

Respondeo dicendum, quod circa illum qui rem alienam accepit, duo sunt consideranda; scilicet ipsa res accepta, et ipsa acceptio. Ratione autem rei tenetur eam restituere, quamdiu eam apud se habet, quia quod habet ultra id quod suum est, debet ei subtrahi, et dari ei cui deest, secundum formam commutativæ justitiæ. Sed ipsa acceptio rei alienæ potest tripliciter se habere; quandoque enim est injuriosa, scilicet contra voluntatem existens ejus qui est rei dominus, ut patet in furto et rapina; et tunc tenetur ad restitutionem non solum ratione rei, sed etiam ratione injuriosæ actionis (1), etiamsi res apud ipsum non remaneat. Sicut enim qui percutit aliquem, tenetur, recompensare injuriam passo, quamvis apud ipsum nihil maneat; ita etiam qui furatur, vel rapit, tenetur ad recompensationem damni illati, etiam si nihil inde habeat; et ulterius pro injuria illata debet puniri. Alio modo aliquis accipit rem alterius in utilitatem suam absque injuria, cum voluntate scilicet ejus cujus est res, sicut patet in mutuis; et tunc ille qui accepit, tenetur ad restitutionem ejus quod accepit, non solum ratione rei, sed etiam ratione acceptionis, etiamsi rem amiserit; tenetur enim recompensare ei qui gratiam fecit; quod non fiet, si per hoc damnum incurrat. Tertio modo aliquis accipit rem alterius absque injuria, non pro sua utilitate sicut patet in de-

---

judicet rem esse suam, potest eam sibi retinere, paritate rationis. Quod si dubium remanet hinc inde æquale, res dividi debet juxta dubii rationem, ut docent probabilius: nam par est utriusque conditio.—Qui vero rei possessionem adeptus est bona fide putans eam esse suam; sed postea dubium superveniat, communius et probabilius docent eum (dubio post diligentem inquisitionem perseverante) ad nihil teneri. Nam quamdiu dominium rei est dubium (sive negative sive positive), tamdiu possessor retinet jus insistendi in ipsa, ita ut ante diligentiam ad veritatis assecutionem adhibendam teneatur quidem rem servare: non autem postea. Tunc valet illud: *Melior est conditio possidentis.* En axioma quod in materia justitiæ omnes admittunt quando dubium supervenit post bona fide inchoatam possessionem; en axioma quod obtinet in omnibus judiciis. Ideo non potest eo in casu cogi sub peccato pœnitens ut tribuat vel compenset pro rata dubii.

Possessor malæ fidei tenetur primo; restituere rem ipsam, si adhuc exstet, quia res clamat pro domino, vel ejus pretium, si non exstet, quia prætium rei est res in æquivalenti: ergo pertinet ad dominum rei.—Secundo, compensare omne damnum emergens et lucrum inde cessans domino; nam est causa injusta utriusque.—Tertio, restituere omnes fructus naturales, civiles et mixtos qua parte sunt naturales, sive dominus eos percepturus fuisset, sive non, quia fructus rei, hoc ipso quod producuntur,

---

fiunt illius qui est dominus rei: sive eos non perceperit, modo dominus eos percepturus fuisset, quia fuit causa injusta cur dominus non perceperit; sive consumpti sint, sive per casum fortuitum amissi, nec ex illis factus sit ditior, quia ipsos consumpsit mala fide.—*Ratio* horum omnium est, quia qui injuriose damnum alicui intulit, debet illud per omnimodam indemnitatem reparare: at qui non potest illud omnino reparare, quam supra dicta restituendo: ergo, etc. —Potest tamen deducere impensas quas fecit ad fructus colligendos, quia dominus debuisset etiam illas facere; item impensas tum necessarias, tum utiles, imo et voluptuarias, ubi, intacta remanente rei substantia, separari possunt. Ratio, quia dominus commodum reportare non debet ex re aliena. Excipe casum quo fur in pœnam delicti ad illas impensas committendas damnatus fuerit.

(1) S. Thomas supponit hanc culpam esse mortalem. Si culpa tantum venialis est, tum quæstio inter theologos controvertitur. S. Alphonsus, Navarrus, Sanchez, de Lugo, Lessius, Azor, Vogler, Roncaglia, Sa, Viva, docent non teneri ad restitutionem. Billuart, Sylvius, Soto, sententiam contrariam affirmant. (Drioux.)

positis, et ideo ille qui sic accepit, in nullo tenetur ratione acceptionis, quinimo accipiendo impendit obsequium; tenetur autem ratione rei. Et propter hoc si ei subtrahatur res absque sua culpa, non tenetur ad restitutionem: secus autem esset, si cum magna sua culpa rem depositam amitteret.

Ad primum ergo dicendum, quod restitutio non ordinatur principaliter ad hoc quod ille qui plus habet quam debet, habere desinat; sed ad hoc quod illi qui minus habet, suppleatur. Unde in his rebus quas (1) unus potest ab alio accipere sine ejus detrimento, non habet locum restitutio; puta cum aliquis accipit lumen a candela alterius. Et ideo quamvis ille qui abstulit, non habeat id quod accepit, sed in alium sit translatum; quia tamen alter privatur re sua, tenetur ei ad restitutionem et ille qui rem abstulit ratione injuriosæ actionis (2), et ille qui rem habet, ratione ipsius rei.

Ad secundum dicendum, quod homo, etsi non teneatur crimen suum detegere hominibus, tenetur tamen crimen suum detegere Deo in confessione; et ita per sacerdotem cui confitetur, potest restitutionem facere rei alienæ.

Ad tertium dicendum, quod quia restitutio principaliter ordinatur ad removendum damnum ejus a quo est aliquid injuste ablatum, ideo postquam ei restitutio sufficiens facta est per unum, alii non tenentur ei ulterius restituere, sed magis refusionem facere ei qui restituit; qui tamen potest condonare.

---

(1) Ita Mss. et editi veteres, ubi *quæ* tantum habetur pro *quas*. Theologi et edit. posteriores, *in his quæ*.

(2) Al., *acceptionis*.

ARTICULUS VII.

Utrum illi qui non acceperunt, teneantur restituere (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod illi qui non acceperunt, non teneantur restituere. Restitutio enim quædam pœna est accipientis: sed nullus debet puniri, nisi qui peccavit: ergo nullus debet restituere, nisi qui accepit.

2. Præterea, justitia non obligat aliquem ad hoc quod rem alterius augeat: sed si ad restitutionem teneretur non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercumque cooperantur, augeretur ex hoc res illius cui est aliquid subtractum; tum quia ipsi multoties restitutio fieret, tum etiam quia quandoque aliqui operam dant ad hoc quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen ei non aufertur; ergo non tenentur alii ad restitutionem.

3. Præterea, nullus tenetur se periculo exponere, ad hoc quod rem alterius salvet: sed aliquando manifestando latronem, vel ei resistendo, aliquis periculo mortis se exponeret: non ergo tenetur aliquis ad restitutionem propter hoc quod non manifestat latronem, vel non ei resistit.

Sed contra est, quod dicitur (Rom. I, 32): *Digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus:* ergo pari ratione etiam consentientes debent restituere (2).

---

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 15, quæst. I, art. 5, quæst. III.

(2) Bene utique pari ratione ac per analogiam quamdam; alio enim sensu ibi dicitur de vario genere vitiorum quibus pagani obnoxii fuise recensentur; non advertentes quod qui faciunt ea vel consentiunt facientibus digni sunt morte; sed huc accommodari potest.

(Conclusio. *Non modo qui aliena rapuerunt, sed qui etiam injustæ acceptionis aliquo modo causa fuerunt, resti-*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), ad restitutionem tenetur aliquis, non solum ratione rei alienæ, quam accepit, sed etiam ratione injuriosæ acceptionis: et ideo quicumque est causa injustæ accep-

---

tuere tenentur, quanquam ipsi non acceperint.)

Ponit hanc regulam generalem ad obligationem restitutionis nempe; *Quicumque est causa injustæ acceptionis tenetur ad restitutionem*, etiam si ad ipsum nihil rei alienæ pervenerit, quia fuit causa damni. S. Thomas hic novem modos recenset, quibus contingit aliquem alteri ad injustam acceptionem cooperari. Inter hos modos prima differentia est, quod *jubens*, quum sit causa principalis, principaliter tenetur restituere, cæteri autem secundario. Inter quos secundarios, principalitatem quamdam habet executor, et ideo ipse tenetur secundo loco ad restitutionem, post eum vero consulens, et adulator, deinde consentiens, postremo non impediens. Secunda differentia est, quod sex prioribus modis cooperetur quis positive ad injustam acceptionem; tribus vero posterioribus privative. Tertia quod hi quinque, *jubens, consentiens*, sine quo facinus non daretur effectui, *receptator* vel defendens, *participans* in crimine vel præda, non *obstans*, cum obstare posset ac deberet, ex genere suo semper tenentur ad restitutionem, cæteri vero non semper; quia hi non semper sunt causa efficax injuste acceptionis, sicut illi.

Nomine *mandantis* continentur omnes qui vel expresse vel tacite jubent injustam aliquam actionem. Is non tantum tenetur ad damnum resartiendum quod de facto jussit, sed etiam illud quod attentis circumstantiis prævidere poterat ex mandato sequuturum. Intellige nisi mandatum serio revocaverit idque mandatario innotuerit ante executionem.

Nomine *consulentium* intelliguntur omnes qui hortantur, inducunt, promittunt, suggerunt motivum, ostendunt modum, vel aliter cooperantur ad damnum inferendum. Ii tenentur ad restitutionem juxta naturam damni quod vi consilii sui proxime illatum est.

Nomine *consentientis* comprehenduntur omnes illi qui approbatione, favore vel suffragio alium efficaciter movent ad damnum proximo inferendum. Consentientes censentur causa efficax damni, cum tenentur ex officio non consentire, et impedire possunt. Sic consentiunt senatores, deputati ac judices, cum per sua suffragia positive et efficaciter concurrunt ad legem vel sententiam injustam ferendam.

Palpo ille est qui laudando, plaudendo, injuriam exaggerando, tolerantiam exprobando alterum impellit ad damnum proximo inferendum. Palpo, utpote efficax causa damni, ipsa lege civili tenetur illud reparare; nam sæpe quis magis laudibus et vituperationibus impellitur ad malum quam pravo consilio. Neque necese est ut palpo damnum intendat; sed sufficit, ut sciat se in damnum efficaciter influere.

Receptator est omnis ille qui malefactori securitatem et refugium præbet, ut vel malum inferat confidentius, vel illatum non reparet. Tales sunt qui malefactores protegunt, hospitio recipiunt, instrumenta nociva servant, prædas emunt aut custodiunt. Receptator tenetur ad restitutionem, quia in damnum positive et efficaciter influit.

Participans aliquis dupliciter esse potest, vel ratione rei, ut quum quis suam in præda partem habet, vel ratione criminis, cum scilicet quis juvat ad actionem injustam, præbendo auxilium, scalas applicando, claves fabricando, excuvias agendo, etc. Participans in præda tenetur restituere quantum participavit, vel ejus prætium, si res non extat: participans in actione tenetur resarcire damnum pro modo concursus immo totum si alii non restituant, quia est causa physica damni. Si autem cooperans agit ob metum mortis, vel mutilationis, vel honoris amittendi, probabiliter non peccat nec tenetur ad restitutionem. *Mutus* hic dicitur qui tacet, cum loquendo, consilium aut præceptum dando, reprehendendo, disuadendo, prohibendo impedire posset ne alius damnum inferat.

Non *obstans*, qui potest auxilium præbendo, obstare actioni injustæ seu damno, et non obstat.

Non *manifestans*, qui crimen vel ejus

tionis, tenetur ad restitutionem. Quod quidem contingit dupliciter, directæ scilicet, et indirectæ. Directe quidem, quando inducit aliquis alium ad accipiendum, et hoc quidem tripliciter: primo quidem modo ex parte acceptionis, movendo ad ipsam acceptionem, quod quidem fit præcipiendo, consulendo, consentiendo expresse, et laudando aliquem quasi strenuum de hoc quod aliena accepit; alio modo ex parte ipsius accipientis, quia scilicet eum acceptat, vel qualitercumque ei auxilium fert; tertio modo ex parte rei acceptæ, quia scilicet particeps est furti, vel rapinæ, quasi socius maleficii. Indirecte vero, quando aliquis non impedit, cum possit et debeat impedire, vel quia subtrahit præceptum, sive consilium quod impediret furtum vel rapinan, vel quia subtrahit suum auxilium, quo posset obsistere, vel quia occultat post factum; quæ his versibus comprehenduntur;

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus. Participans, mutus, non obstans, non manifestans (1).

Sciendum tamen, quod quinque præmissorum semper obligant ad restitutionem; primo *jussio*, quia scilicet ille qui jubet, est principaliter movens, unde ipse principaliter tenetur ad restituendum (2); secundo *consensus*, in eo scilicet sine quo rapina fieri non potest; tertio *recursus*, quando scilicet aliquis est receptator latronum, et eis patrocinium præstat; quarto *participatio*, quando scilicet aliquis participat in crimine latrocinii, et in præda: quinto tenetur ille *qui non obstat*, cum obstare teneatur, sicut principes, qui tenentur custodire justitiam in terra, si per eorum defectum latrones increscant, ad restitutionem tenentur; quia redditus quos habent, sunt quasi stipendia ad hoc instituta, ut justitiam conservent in terra. In aliis autem casibus enumeratis non semper obligatur aliquis ad restituendum: non enim semper *consilium*, vel *adulatio*, vel aliquid hujusmodi, est efficax causa rapinæ. Unde tunc solum tenetur 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 causa, sive consiliando, sive præcipiendo, sive quovis alio modo.

Ad secundum dicendum, quod principaliter tenetur restituere ille qui est principalis in facto; principaliter quidem præcipiens, secundario vero exequens, et consequenter alii per ordinem: uno tamen restituente illi qui passus est damnum, alius eidem restituere non tenetur. Sed illi qui sunt principales in facto, et ad quos res pervenit, tenentur aliis restituere qui restituerunt. Quando autem aliquis præcipit injustam acceptionem, quæ non subsequitur, non est restitutio facienda, cum restitutio principaliter

---

auctorem non manifestat, cum tamen possit manifestare.

Secundum, ut reipsa non impedierint damnum, quod proinde secutum est.

Tertium, ut rationabiliter potuerint impediri. In moralibus enim is qui potest ac debet malum impedire, causetur causa illius, si ipso non impediente evenerit. Dico *potest ac debet*, si enim non possit absque notabili detrimento, excusatur tan a restitutione quam a peccato. Si autem possit, sed non teneatur ex justitia, excusatur a restitutione, quamvis non a peccato.

(1) Sex prioribus modis cooperatur quis possitive ad injustam acceptionem; tribus vero posterioribus privative, ut patet ex corp. articuli.

(2) Sub nomine *jussionis* continentur omnes qui, vel expresse, vel tacite injustam aliquam actionem jubent. Qui jubet, ut ait ipse S. Thomas, principaliter tenetur restituere, cæteri tantum secundario.

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 non multum imminet periculum, propter hoc enim potestate publica potiuntur, ut sint justitiæ custodes.

ARTICULUS VIII.

Utrum quis teneatur statim restituere, an vero possit restitutionem differre (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non teneatur 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 quidem actus virtutis, scilicet justitiæ: tempus autem est una de circumstantiis quæ requiruntur ad actus virtutum: cum ergo aliæ circumstantiæ non sint determinatæ in actibus virtutum, sed determinabiles secundum rationem prudentiæ, videtur quod nec in restitutione sit tempus determinatum, ut scilicet aliquis teneatur ad statim restituendum.

Sed contra est, quod eadem ratio esse videtur in omnibus quæ sunt restituenda; sed ille qui conducit opera mercenarii, non potest differre restitutionem, ut patet per illud quod habetur Levit. XIX, 13: *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane*: ergo neque in aliis restitutionibus faciendis potest fieri dilatio, sed statim restituere oportet (1).

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 eum ab usu rei suæ, et 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. XXI, 2: *Quasi a facie colubri fuge peccatum*: et ideo quilibet tenetur statim restituere, si potest, vel petere dilationem ab eo qui potest usum rei concedere.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum de restitutione facienda, quamvis secundum formam sit affirmativum, implicat tamen in se negativum præceptum, quo prohibemur rem alterius detinere.

---

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist, 17, quæst. III, art. 2, quæst. IV, ad 3.

(1) (CONCLUSIO. *Statim fieri restitutio debet ab eo qui accepit, si potest, vel dilatio peti debet ab eo, qui usum rei concedere potest.*)

Causæ a restitutione excusantes sunt 1.ª *impotentia* non tantum physica, videlicet absoluta impossibilitas, quæ habetur in necessitate extrema debitoris aut uxoris vel parentum, sed etiam *moralis*, si nempe absque magna difficultate restitui non possit; hæc enim in moralibus idem est, ac si esset omnino impossibilis. Qua in re commune est, debitorem non teneri ad restitutionem cum jactura bonorum superioris ordinis: ideo regulariter nemo restituere debet bona fortunæ cum detrimento suæ famæ. Id tamen intelligitur, modo creditori æquale damnum ideo non sit obventurum. 2.ª est remissio facta a creditore; si fiat spontanee et libere sine vi vel fraude; et si lex non obstet; seu si iis cui fit remissio, non sit ad eam inhabilis per leges, ut sunt v. gr. canonici quoad amissas distributiones: et denique si remittens habeat dominium simul et administrationem rei remissæ. 3.ª est cessio bonorum, seu ut alii dicunt cessio fori; cum nempe debitor, omni-

Ad secundum dicendum, quod quando aliquis non potest statim restituere, ipsa impotentia absolvit eum ab instanti restitutione facienda, sicut etiam totaliter a restitutione absolvitur, si omnino sit impotens; debet ta-

---

bus suis debitis solvendis impar omnia sua bona et credita creditoribus cedit, ut inter eos dividantur. Alia est *voluntaria* quam creditores voluntarie acceptant, altera *judicialis*, quam lex ipsa concedit debitori bonæ fidei. Sed in omni casu manet obligatio præstandi integram solutionem, si ad meliorem fortunam debitor venerit, nisi creditores eum ab ulteriore solutione liberent. 4.ª Excusat etiam a restitutione statim facienda, injustum nocumentum, quod vel domino vel alteri inminet, si in præsenti fieret restitutio. Excusat item grave damnum reipublicæ ut si pecunia dominus certo uti velit ad conspirandum. 5.° Præscriptio debitis conditionibus vestita, quæ sunt res apta, bona fides, titulus legitimus, possessio rei pacifica, et tempus a lege definitum. 6.ª Compensatio, tum impropria quæ est recuperatio rei quam facit qui nihil debebat suo debitori v. gr. Petrus furatus est equum Pauli, et Paulus occupat equum Petri. Alia est propria, quando suæ personæ sibi mutuo sunt debitores, et vocatur in jure; *debiti et crediti inter se contributio*, quæ fit quando duo debita mutua compensatione extinguuntur, v. gr. tibi debeo centum pro panno, et tu mihi debes alia centum pro vino. Ad hoc autem requiritur ut objectum utriusque debiti sit ejusdem speciei: ut duo debita sint æque certa et liquida: ut sint simul exigibilia; ut etiam sint personalia quia nemo potest rem alicujus detinere in compensationem debiti, quod debetur fratri vel filio. 7.° Auctoritas judicis per justam sententiam, quando nempe judex secundum juris ordinem procedens nec nitens falsa præsumptione aut probatione, adjudicat aliquid alicui, quod alias ipsi secundum rigorem justitiæ non debebatur, ut si alicui adjudicat mulctam pecuniariam in compensationem damni ex levi culpa juridica causati.—Alii alias causas assignant, sed prædictæ videntur præcipuæ. In praxi tamen non facile aliquis a restitutione excusari debet nisi causa legitima omnino certo constet.

De ordine vero quo restitutio facienda est quando unus debet multis et non potest solvere omnibus, hæc notat Albrand: 1.° Prius debent solvi impensæ pro funere debitoris et ejus curatione.—2.° Debita certa, id est, quorum dominus cognoscitur, prius solvenda sunt quam incerta; quia creditor incertus in hoc consentire merito præsumitur; unde non est rationabiliter invitus. Hæc est sententia *communis*.—Secunda tamen sententia, quam æque probabilem S. Ligorius, probabiliorem Billuart, et Lugo probabilissimam vocat, negat. Etenim ille non est præferendus cui jura nullam dant prælationem; atqui jura nullam dant prælationem dominis certis: et primo non jus positivum, ut certum est, secundo non jus naturale; nam creditores ignoti æquale jus habent ac creditores noti, non enim aliquid juris sui amittunt, ex eo quod inveniri non possunt, dum verum retinent dominium in bona sua; ergo æque restituendum est, si non ipsis, saltem pauperibus vel causis piis. Gratis autem asseritur, si secus fiat, illos esse irrationabiliter invitos.—3.° Debita ex titulo oneroso prius solvi debent quam debita ex titulo gratioso, quia in omni donatione subintelligitur, *sine præjudicio tertii*.—4.° Solvendum eis qui habent hypothecam, ante alios qui non habent, quia creditoribus hypothecariis non solum persona debitoris, sed etiam ejus bona specialiter obligata sunt: chirographariis vero sola persona est obligata.—5.° Inter creditores hypothecarios prius solvendum est eis qui tempore sunt priores. Ratio est, quia sunt potiores jure juxta regulam juris: *Qui prior est tempore, potior est* in jure; excipe si posterior hipotheca habeat privilegium a jure, circa quod consulendæ sunt consuetudines locorum, quæ obligant in conscientia Hypothecarii sunt pares tempore, quorum hypothecæ inscribuntur eodem die, sive mane, sive vespere.—6.° Inter creditores personales prius solvendum est eis qui habent privilegium; tales sunt: primo sponsa de futuro in bonis sponsi ratione dotis

men remissionem vel dilationem petere ab eo cui debet, aut per se aut per alium.

Ad tertium dicendum, quod cujuscumque circumstantiæ omissio, quæ contrariatur virtuti, pro determinata est habenda, et oportet illam circumstantiam observare (1); et quia per dilationem restitutionis committitur peccatum injustæ detentionis quod justitiæ opponitur, ideo necesse est tempus esse determinatum ut statim restitutio fiat.

QUÆSTIO LXIII.

DE ACCEPTIONE PERSONARUM.—(In quatuor articulos divisa).

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prædictis justitiæ partibus; et primo de acceptione personarum, quæ opponitur justitiæ distributivæ; secundo de peccatis quæ opponuntur justitiæ commutativæ.

Circa primum quæruntur quatuor: 1.° Utrum personarum acceptio sit peccatum.—2.° Utrum habeat locum in dispensatione spiritualium.—3.° Utrum in exhibitione honoris.—4.° Utrum in judiciis.

ARTICULUS I.

Utrum personarum acceptio sit peccatum (2).

Ad primum sic proceditur. 1. 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 principaliores quam res, quia res sunt propter personas, et non e converso: sed rerum acceptio non est peccatum: ergo multo minus acceptio personarum.

3. Præterea, apud Deum nulla potest esse iniquitas vel peccatum: sed Deus videtur personas accipere, quia interdum duorum hominum unius conditionis unum assumit per gratiam, et alterum relinquit in peccato, secundum illud Matth. XXIV, 40: *Duo erunt in lecto, unus assumetur, et alius*

---

traditæ, non secuto matrimonio; secundo is qui deposuit pecunias apud nummularium, non percipiens inde usuras; tertio ille qui ad navem instruendam, emendam, pecuniam tradidit.—7.° Si creditores nec habeant hypothecam, nec privilegium, singulis pro rata satisfaciendum est, sive sint priores, sive posteriores, sive debitum sit ex delicto contractum, sive ex contractu. Ratio est, quia nulla lex constituit prælationem inter hujusmodi creditores; nam regula juris; *Qui prior est tempore, potior est jure*, creditoribus solum hypothecariis applicatur, ut colligitur ex jure. Præterea, ubi æqualiter læditur justitia, æqualis est obligatio restituendi. Si tamen unus creditor prius suum debitum sive in judicio, sive extra judicium exigat, ei satisfaciendum est, ait Pontas, ex Navarro. Ratio est, quia *vigilantibus jura subveniunt*. Excipe pariter si quis ex creditoribus esset in extrema vel gravi necessitate, cui debitores divites ex superfluis succurrere deberent. S. Ligor.

---

(1) Ita codd. Tarrac. Alcan.. Paris., Theolog. et recentes edit.; solum cod. Alcan. ad marginem addit *ut* ac *pro*, ut legatur, *prout determinata*.—Edit veteres passim: *Quod quia cujusque circumstantiæ omissio contrariatur virtuti, pro determinato est habendum, quod oportet illam circumstantiam observare.*

(2) De his etiam infra, art. 2, corp. et *Rom.* II, lect. 2.

relinquetur: ergo acceptio personarum non est peccatum.

Sed contra, nihil prohibetur in lege divina nisi peccatum: sed personarum acceptio prohibetur Deuteron. I, 17, ubi dicitur: *Non accipietis cujusquam personam:* ergo personarum acceptio est peccatum (1).

Respondeo dicendum, quod personarum acceptio opponitur justitiæ distributivæ. Consistit enim æqualitas distributivæ justitiæ in hoc quod diversis personis diversa tribuuntur, secundum proportionem ad dignitates personarum. Si ergo aliquis consideret illam proprietatem personæ propter quam id quod ei confertur est ei debitum, non est acceptio personæ, sed causæ; unde Glossa (super illud Ephes. VI: *Personarum acceptio non est apud Deum*), dicit quod *Deus judex justus causas discernit, non personas.* Puta si aliquis promoveat aliquem ad magisterium propter sufficientiam scientiæ, hic attenditur causa debita, non persona; si autem aliquis consideret in eo cui aliquid confert, non id propter quod id quod ei datur, esset ei proportionatum vel debitum, sed solum hoc quod est iste homo (puta Petrus vel Martinus), 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 prælationem vel magisterium, quia est dives, vel quia est consanguineus suus, est acceptio personæ. Contingit tamen aliquam conditionem personæ facere eam dignam respectu unius rei, et non respectu alterius; sicut consanguinitas facit aliquem dignum ad hoc quod instituatur hæres patrimonii, non autem ad hoc quod conferatur ei prælatio ecclesiastica. Et ideo eadem conditio personæ in uno negotio considerata facit acceptionem personæ, in alio autem non facit. Sic ergo patet quod personarum acceptio opponitur justitiæ distributivæ in hoc quod præter proportionem agitur. Nihil autem opponitur virtuti nisi peccatum. Unde consequens est quod personarum acceptio sit peccatum (1).

Ad primum ergo dicendum, quod in distributiva 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 et dignæ redduntur aliquibus quæ eis distribuuntur, propter aliquas res quæ pertinent ad conditionem personæ; et ideo hujusmodi conditiones sunt attendendæ, tanquam propria causa. Cum autem considerantur ipsæ personæ, attenditur non causa ut causa; et ideo patet quod quamvis personæ sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quoad hoc.

Ad tertium dicendum, quod duplex est datio: una quidem pertinens ad

---

(1) (Conclusio. *Acceptio personarum, cum justitiæ adversatur distributivæ, peccatum necessario est.*)

Personarum acceptio definitur: *Peccatum quo in iis quæ secundum justitiam distribuenda sunt non attenditur ad proportionem meritorum vel idoneitatis eorum quibus dantur, sed ad aliquam causam huic rei impertinentem et extrinsecam.* Dicitur secundum justitiam, quia acceptio personarum non habet locum in iis quæ dantur ex gratia, et non ex debito. Hanc quidem acceptionem peccatum esse, facile patet in textu.

(1) B. Thomas (quæst. LIX, art. 4) resolvit injustitiam esse ex suo genere peccatum mortale. Dicitur ex suo genere quia propter materiæ parvitatem potest esse veniale; ut fit in assignandis locis mensalibus et quando in beneficiis conferendis valde exigua est differentia dignitatis unius præ alio, ut ait Sylvius.

justitiam, qua scilicet aliquis dat alicui quod ei debetur; et circa tales dationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinens, qua scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur, et talis est collatio munerum gratiæ, per quam peccatores assumuntur a Deo; et in hac donatione non habet locum personarum acceptio, quia quilibet absque injustitia potest de suo dare quantum vult, et cui vult, secundum illud Matth. xx, 14: *An non licet mihi quod volo facere? Tolle quod tuum est, et vade.*

ARTICULUS II.

Utrum in dispensatione spiritualium locum habeat personarum acceptio.

Ad secundum sic proceditur. 1. 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 prælati Ecclesiæ faciant; ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere in dispensatione spiritualium.

2. Præterea, præferre divitem pauperi videtur ad acceptionem personarum pertinere, ut patet Jacobi II: sed facilius dispensatur cum divitibus et potentibus, quod in gradu prohibito contrahant matrimonium, quam cum aliis: ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere circa dispensationem spiritualium.

3. Præterea, secundum jura (in Glossa cap. *Custos*) sufficit eligere bonum, non autem requiritur quod aliquis eligat meliorem: sed eligere minus bonum ad aliquid altius, videtur ad acceptionem personarum pertinere: ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

4. Præterea, secundum statuta Ecclesiæ (cap. *Cum dilectus*), eligendus est aliquis de gremio Ecclesiæ: sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia quandoque sufficientiores alibi invenirentur: ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

Sed contra est, quod dicitur Jacobi II, 1: *Nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Jesu Christi;* ubi dicit Glossa Augustini (1). *Quis ferat, si quis divitem eligat ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere instructiore et sanctiore* (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), acceptio personarum est peccatum inquantum con-

---

(1) Interl. et ord., ex epist. 167, al. 29, ad Hier., inter med. et fin.

(2) (Conclusio. *Personarum acceptionem in spiritualibus eo majus peccatum esse certum est, quo spiritualia temporalibus præstant.)*

Spiritualium nomine S. Thomas hic intelligit potestatem ecclesiasticam sive ordinis sive jurisdictionis, tam externi quam interni fori conscientiæ; itemque beneficia vel officia ecclesiastica, et dignitates, sacramenta, prædicationem verbi divini, et similia, in quibus dispensandis potest hoc vitium accidere. Lege textum attente, quomodo potest æstimari dignitas personæ. Difficultas est autem, utrum liceat conferre beneficium minus digno, prætermisso digniore. Ad quod ex mente S. Doctoris respondetur, quod collatio cujuscumque beneficii aut officii ecclesiastici facta minus digno, regulariter loquendo est illicita, sed valida. De quo plures dispositiones in jure canonico habentur inter quas. Conc. Tridentinum sess. xxiv. cap. 1.° de promotione episcoporum dicit mortaliter peccare qui non eligant quos digniores et Ecclesiæ magis utiles ipsi judicaverint Et cap. 18, præcipit ut episcopus eum eligat parochum, quem cæteris magis idoneum judicaverit. Nota responsionem ad primum.

trariatur justitiæ. Quanto autem in majoribus aliquis justitiam transgregreditur, tanto gravius peccat. Unde cum spiritualia sint temporalibus potiora, gravius peccatum est personas accipere in dispensatione spiritualium quam in dispensatione temporalium. Et quia personarum acceptio est cum aliquid personæ attribuitur præter proportionem dignitatis ipsius, considerare oportet quod dignitas alicujus personæ potest attendi dupliciter: uno modo simpliciter et secundum se, et 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 et minus sciens, potest magis conferre ad bonum commune propter potentiam vel industriam sæcularem, vel propter aliquid hujusmodi. Et quia dispensationes spiritualium principalius ordinantur ad utilitatem communem, secundum illud I. Cor. XII, 7: *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*, ideo quandoque absque acceptione personarum in dispensatione spiritualium illi qui sunt simpliciter minus boni, melioribus præferuntur; sicut etiam et Deus gratias gratis datas quandoque concedit minus bonis.

Ad primum ergo dicendum, quod circa consanguineos prælati distinguendum est; quandoque enim sunt minus digni et simpliciter, et per respectum ad bonum commune; et sic si dignioribus præferantur, est peccatum personarum acceptionis in dispensatione spiritualium; quorum prælatus ecclesiasticus non est dominus, ut possit ea dare pro libito, sed dispensator, secundum illud I. Cor. IV, 1: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Quandoque vero consanguinei prælati ecclesiastici sunt æque digni ut alii; et sic licite potest absque personarum acceptione consanguineos suos præferre; quia saltem in hoc præeminent quod de ipsis magis confidere potest, ut unanimiter secum negotia Ecclesiæ tractent. Esset tamen hoc propter scandalum dimittendum, si ex hoc aliqui exemplum sumerent, etiam præter dignitatem, bona Ecclesiæ consanguineis dandi.

Ad secundum dicendum, quod dispensatio matrimonii contrahendi principaliter fieri consuevit propter fœdus pacis firmandum; quod quidem magis est necessarium communi utilitati circa personas excellentes; et ideo cum eis facilius dispensatur absque peccato acceptionis personarum.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad hoc quod electio impugnari non possit in foro judiciali, sufficit eligere bonum, nec oportet eligere meliorem, quia sic omnis electio posset habere calumniam; sed quantum ad conscientiam eligentis necesse est eligere meliorem vel simpliciter, vel in comparatione ad bonum commune; quia si potest haberi aliquis magis idoneus erga aliquam dignitatem, et alius præferatur, oportet quod hoc sit propter aliquam causam; quæ quidem si pertineat ad negotium, quantum ad hoc erit ille qui eligitur magis idoneus; si vero non pertineat ad negotium, id quod consideratur ut causa, erit manifeste acceptio personæ.

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 (1): et propter hoc etiam mandatur Deuter. XVII, 15: *Non poteris alterius gentis hominem facere regem, qui non sit frater tuus.*

---

(1) Conformiter ad caput *Nec emeritis*, dist. 61 decreti, ubi peregrinos et extraneos et qui ante ignorati sunt, emeritis clericis qui de suorum civium testimonio bene merentur, vetat præponi Cœlestinus.

ARTICULUS III.

Utrum in exhibitione honoris et reverentiæ locum habeat peccatum acceptionis personarum (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in exhibitione honoris et reverentiæ non habeat locum peccatum acceptionis personarum. Honor enim nihil aliud esse videtur quam *reverentia quædam alicui exhibita in testimonium virtutis*, ut patet per Philosophum in I Ethic. (cap. 5 et 12): sed prælati et principes sunt honorandi, etiamsi sint mali, sicut etiam parentes, de quibus mandatur Exod. XX, 12: *Honora patrem tuum et matrem tuam;* et etiam domini sunt a servis honorandi, etiamsi sint mali secundum illud I. Timoth. VI, 1: *Quicumque sunt sub jugo servi, dominos suos honore dignos arbitrentur:* ergo videtur quod acceptio personæ non sit peccatum in exhibitione honoris.

2. Præterea, Lev. XIX, 32, præcipitur: *Coram cano capite consurge, et honora personam senis*: sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere; quia quandoque senes non sunt virtuosi, secundum illud Dan. XIII, 5: *Egressa est iniquitas a senioribus populi:* ergo acceptio personarum non est peccatum in exhibitione honoris.

3. Præterea, super illud Jac. II: *Nolite in personarum acceptione habere fidem*, etc., dicit Glossa Augustini (2): *Si hoc quod Jacobus dicit: Si introierit in conventu vestro vir habens annulum aureum*, etc., *intelligatur de quotidianis consessibus, quis hic non peccat, si tamen peccat?* Sed hæc est acceptio personarum, divites propter divitias honorare; dicit enim Gregorius in quadam homil. XXVIII, in Evang.: *Superbia nostra retunditur, quia in hominibus non naturam, qua ad imaginem Dei facti sunt, sed divitias honoramus:* et sic cum divitiæ non sint debita causa honoris, pertinebit hoc ad personarum acceptionem; ergo personarum acceptio non est peccatum circa exhibitionem honoris.

Sed contra est, quod dicitur in Glossa (1): *Quicumque divitem propter divitias honorat, peccat;* et pari ratione si aliquis honoretur propter alias causas, quæ non faciunt dignum honore; quod pertinet ad acceptionem personarum: ergo acceptio personarum in exhibitione honoris est peccatum (2).

Respondeo dicendum, quod honor est quoddam testimonium de virtute ejus qui honoratur; et ideo sola virtus est debita causa honoris. Sciendum tamen, quod aliquis potest honorari non solum propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius, sicut principes et prælati honorantur, etiamsi sint mali, inquantum gerunt personam Dei, et communitatis cui præficiuntur, secundum illud Proverb. XXVI, 8: *Sicut qui immittit lapidem in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem* (3). Quia enim gen-

(1) De his etiam *Quodl.* X, art. 12. Juxta mentem D. Thomæ honor est quoddam testimonium de virtute ejus qui honoratur, ita tamen ut aliquis possit honorari non solum propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius.

(2) Ord., ex epist 167, al. 29, ad Hieron., inter. med. et fin.

(1) Interl. sup. illud: *Nolite in personarum acceptione*, et. Jac. II.

(2) (Conclusio. *Acceptionis personarum peccatum, in honoris exhibitione contingit, si non adsit virtutis ratio, quæ causa est honoris.)*

(3) Longe aliter LXX legunt: *qui alligat lapidem in funda, similis est ei qui dat imprudenti gloriam.* Sensus est, quod sicut qui lapidem in annulo aliquo pretioso alligat, annulum dehonestat, sic dedecorat locum honorificum qui eum imprudenti decernit, etc. Porro lapides in triviis ad Mercurii statuam coacervatos, sic explicat Hesychius, ut qui tribuit imprudenti honorem, perinde sit ac si exhibeat idolo.

tiles ratiocinationem attribuebant Mercurio, acervus Mercurii dicitur cumulus ratiocinii, in quo mercator quandoque mittit unum lapillum loco centum marcarum. Ita etiam honoratur insipiens, qui ponitur loco Dei, et loco totius communitatis; et eadem ratione parentes et domini sunt honorandi propter participationem divinæ dignitatis, qui est omnium pater et dominus. Senes autem sunt honorandi propter signum virtutis, quod est senectus, licet hoc signum quandoque deficiat. Unde, ut dicitur Sap. IV, 8: *Senectus venerabilis est, non diuturna, neque annorum numero computata; cani autem sunt sensus hominis, et ætas senectutis vita immaculata.* Divites autem honorandi sunt propter hoc quod majorem locum in communitatibus obtinent. Si autem solum intuitu divitiarum honorentur, erit peccatum acceptionis personarum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum in judiciis locum habeat peccatum acceptionis personarum (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in judiciis locum non habeat peccatum acceptionis personarum. Acceptio enim personarum opponitur distributivæ justitiæ, ut dictum est (art. 1): sed judicia maxime videntur ad justitiam commutativam pertinere: ergo personarum acceptio non habet locum in judiciis.

2. Præterea, pœnæ secundum aliquod judicium infliguntur: sed in pœnis 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 judiciis.

3. Præterea, Eccli. IV, 10, dicitur: *In judicando esto pupillis misericors;* sed hoc videtur esse accipere personam pauperis: ergo acceptio personarum in judiciis non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur Prov. XVIII, 5: *Accipere personam in judicio non est bonum* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (qu. LX, art. 1), judicium est actus justitiæ, prout judex ad æqualitatem justitiæ reducit ea quæ inæqualitatem oppositam facere possunt. Personarum autem acceptio inæqualitatem quamdam habet, inquantum attribuitur alicui personæ aliquid præter proportionem suam; in qua consistit æqualitas justitiæ. Et ideo manifestum est quod per personarum acceptionem judicium corrumpitur.

Ad primum ergo dicendum, quod, judicium dupliciter potest considerari; uno modo quantum ad ipsam rem judicatam, et sic judicium se habet communiter ad commutativam et ad distributivam justitiam; potest enim judicio definiri qualiter aliquid commune sit distribuendum in multos, et qualiter alteri unus restituat quod ab eo accepit. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam formam judicii, prout scilicet judex etiam in ipsa commutativa justitia ab uno accepit:

---

(1) Hoc patet ex Scripturis (Prov. XVIII): *Accipere personam impii non est bonum ut declinans a veritate judicii* et cap. XXVIII: *Qui congnoscit in judicio faciem, non bene facit. Iste et pro buccella panis deserit veritatem.*

(1) (CONCLUSIO. *Personarum acceptio in judicio, peccatum est, cum ipsum judicium pervertat et corrumpat.*)

In judiciis locum habet peccatum acceptionis personarum; ut si judex non attendat ad merita causæ, sed ad rationes ei impertinentes, ut judicium ferat in favorem unius litigantium v. gr. si sit amicus, consanguineus, nobilis, etc., et is peccat non solum contra justitiam distributivam, sed etiam commutativam, et tenetur parti restituere. Sed de hoc iterum agendum erit infra quæst. LXVII.

et alteri dat; et hoc pertinet ad distributivam justitiam. Et secundum hoc in quolibet judicio locum habere potest personarum acceptio.

Ad secundum dicendum, quod cum ponitur aliquis gravius propter injuriam in majorem personam commisam, non est personarum acceptio; quia ipsa diversitas personæ facit, quantum ad hoc, diversitatem rei, ut supra dictum est (qu. LVIII, art 10, et LXI, art. 2).

Ad tertium dicendum, quod homo in judicio debet pauperi subvenire quantum fieri potest, tamen sine læsione justitiæ: alioquin habet locum illud (1) quod dicitur Exod XXIII, 3: *Pauperis quoque non misereberis in judicio.*

QUÆSTIO LXIV.

DE VITIIS OPPOSITIS COMMUTATIVÆ JUSTITIÆ, ET PRIMO DE HOMICIDIO.—

(In octo articulos divisa).

Postea considerandum est de vitiis oppositis commutativæ justitiæ, et primo considerandum est de peccatis quæ committuntur circa involuntarias commutationes; secundo de peccatis quæ committuntur circa commutationes voluntarias. Committuntur autem peccata circa involuntarias commutationes per hoc quod aliquod nocumentum proximo infertur contra ejus voluntatem; quod quidem potest fieri dupliciter, scilicet facto et verbo: facto quidem, cum proximus læditur vel in persona propria, vel in persona conjuncta, vel in propriis rebus.

De his ergo per ordinem considerandum est; et primo de homicidio, per quod maxime nocetur proximo; et circa hoc quæruntur octo: 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 occidere hominem justum.—7.° Utrum liceat alicui occidere hominem seipsum defendendo.—8.° Utrum homicidium casuale sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrum occidere quæcumque viventia sit illicitum (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod occidere quæcumque viventia sit illicitum. Dicit enim Apostolus Rom. XIII, 2: *Qui ordinationi Dei resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt*: sed per ordinationem divinæ providentiæ omnia viventia conservantur, secundum illud Psal. CXLVI, 8: *Qui producit in montibus fœnum, et 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 et plantis: ergo eadem ratione videtur esse peccatum occidere bruta animalia et plantas.

3. Præterea, in lege divina non determinatur specialis pœna nisi pro peccato: sed occidenti bovem vel ovem alterius statuitur pœna determinata in lege divina, ut patet Exod.

---

(1) Ita communius Al., *alioquin non haberet locum illud*, etc. forte melius.

(2) De his etiam *Sent.* I, dist. 39, quæs. II, art. 2 corp. et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 112 fin.

XXII: ergo occisio brutorum animalium est peccatum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, I de Civ. Dei (cap. 20): *Cum audimus: Non occides, non accipimus hoc dictum esse de fructetis, quia nullus eis est sensus; nec de irrationalibus animalibus, quia nulla nobis ratione sociantur. Restat ergo ut intelligamus de homine quod dictum est: Non occides* (1).

Respondeo dicendum, quod nullus peccat ex hoc quod utitur re aliqua ad hoc ad quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora, sicut etiam in generationis via natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est quod sicut in generatione hominis prius est vivum, 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, et animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum, ut etiam patet per Philosophum in I Polit. (cap. 5 et 7). Inter alios autem usus maxime necessarius esse videtur ut animalia plantis utantur in cibum, et homines animalibus, quod sine mortificatione eorum fieri non potest. Et ideo licitum est et plantas mortificare in usum animalium, et animalia in usum hominum, ex ipsa ordinatione divina; dicitur enim Genes. I, 29: *Ecce dedi vobis omnem herbam, et universa ligna, ut sint vobis in escam, et cunctis animantibus terræ;* et Genes. IX, 3 dicitur: *Omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum.*

Ad primum ergo dicendum, quod ex ordinatione divina conservatur vita animalium et plantarum, non propter seipsa, sed propter hominem. Unde, ut Augustinus dicit in I De Civ. Dei (cap. 20): *Justissima ordinatione Creatoris, et vita et mors eorum nostris usibus subditur.*

Ad secundum dicendum, quod animalia bruta et plantæ non habent vitam rationalem, per quam a seipsis agantur, sed semper aguntur, quasi ab alio, naturali quodam impulsu; et hoc est signum quod sunt naturaliter serva et aliorum usibus accommodata.

Ad tertium dicendum, quod ille qui occidit bovem alterius, peccat quidem, non quia occidit bovem, sed quia damnificat hominem in re sua; unde non continetur sub peccato homicidii, sed sub peccato furti vel rapinæ.

ARTICULUS II.

Utrum sit licitum occidere peccatores (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit licitum occidere homines peccatores. Dominus enim

(1) (CONCLUSIO. *Et plantas ad animalium usum, et ipsa animalia ad hominis sustentationem, vita privare licet.)*

Delirium fuit Manichæorum non esse licitum occidere bruta animalia, neque destruere herbas, eò quod eorum animas a bono principio, et quasdam divinitatis particulas esse dicerent: unde eorum occissionem quinto decalogi præcepto prohibitam esse volebant. Eumdem errorem profitentur Indi, ex absurda opinione transmigrationis animarum, quas in corpora animalium remeare credunt, ac proinde ab occissione animalium abstinent. Quæ absurda S. Doctor in hoc articulo perspicue rejicit. Ponit etiam fundamentalem rationem, valde notabilem ex ipso naturæ ordine desumptam; quæque multoties inservire potest ad impugnandos errores modernos, qui cum absurda sententia de præexistentia animæ, et cum sentimentalismo, connexionem habent. Nota responsiones ad argumenta, ex quibus videbis hominem merito dici dominum terræ, regemque animalium; quia nempe omnia ejus usibus deputata sunt.

(1) De his etiam infra, quæst. CVIII,

Matth. XIII in parabola prohibuit extirpare zizania, qui sunt filii nequam, ut ibidem dicitur (in Gloss.): sed omne quod est prohibitum a Deo, est peccatum: ergo occidere peccatorem est peccatum.

2. Præterea, justitia humana conformatur justitiæ divinæ: sed secundum divinam justitiam peccatores ad pœnitentiam reservantur, secundum illud Ezech. XVIII, 23: *Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat:* ergo videtur omnino esse injustum quod peccatores occidantur.

3. Præterea, illud quod est secundum se malum, nullo bono fine fieri licet, ut patet per Augustinum in lib. Contra mendac. (cap. 7), et per Philosophum in II Ethic. (cap. 6): sed occidere hominem secundum se malum est, quia ad omnes homines tenemur charitatem habere; amicos autem volumus vivere, et esse, ut dicitur in IX Ethic. (cap. 4): ergo nullo modo licet hominem peccatorem occidere.

Sed contra est, quod dicitur in Exod. XXII, 18: *Maleficos non patieris vivere*; et Psalm. C, 8: *In matutino interficiebam omnes peccatores terræ* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), licitum est occidere animalia bruta, inquantum ordinantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum; et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat præcisio alicujus membri, puta cum est putridum vel corruptivum aliorum membrorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quælibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum: et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati, et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur. *Modicum* enim *fermentum totam massam corrumpit*, ut dicitur I. ad Corinth. V, 6.

---

art. 1 et 3, et 1-2, quæst. C, art. 6 ad 3, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 40, et *Rom.* XII, lect. 3.

(1) (CONCLUSIO. *Peccatores occidere non modo licet, sed necessarium est, si communitati perniciosi vel periculosi sint.*) In hoc articulo breviter ac perspicue resolvitur gravissima quæstio nostris temporibus valde agitata de pœna mortis in malefactores. S. Thomas duplici ratione probat videlicet ex Scriptura et duplici argumento ex ipsa natura rei desumpto, quia nempe malefactores periculosi sunt communitati et corruptivi ipsius. Quibus addi potest gravitas aliquorum criminum pro quibus necessario gravissima pœna imponenda est. Aliquando enim pœna mortis necessaria est, si non ad reparandum damnum præteritum, saltem ad vitandum futurum. Et quidem ex timore hujus pœnæ homines flagitiosi deterrentur a pluribus criminibus, quæ alioquin committerent, ut experientia testatur. Hinc fit ut apud omnes omnino populos et nationes, in omnibusque legislationibus, nulla excepta, hæc pena inveniatur; quod quidem invictissime probat generis humani suffragio, talem pœnam justam ac licitam esse. Et quidem justitia socialis efficacia media non haberet ad coercendos malefactores, nisi quandoque in ipsos pœnam mortis decernere posset. Gravissima enim mala reipublicæ sequerentur, si flagitiosi homines severissime non punirentur. Addo ipsam societatem minime subsistere posse: tali enim pœna sublata, *lex fortioris* prævaleret. Quod autem omnem hac de re dubitationem tollit, est ipsa adversariorum agendi ratio, qui frequenter talem pœnam imponere coguntur. Et nostris ipsis temporibus nulla est Europæ natio, in qua aliquando nonnulli facinerosi capite non plectantur. Quibusnam autem casibus, et pro quibusnam delictis hæc pœna applicari debeat, alia quæstio est, quæ ad judices spectat, attentis legibus ac criminum circumstantiis. Sed de jure applicandi, nullo modo est dubitandum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus abstinendum mandavit ab eradicatione zizaniorum ut tritico parceretur, id est, bonis; quod quidem fit, quando non possunt occidi mali, quin simul occidantur et boni, vel quia latent inter bonos, vel quia habent multos sequaces, ita quod sine bonorum periculo interfici non possunt, ut Augustinus dicit contra Parmenianum (lib. III, cap. 2). Unde Dominus docet magis esse sinendum malos vivere, et ultionem reservandam usque ad extremum judicium, quam quod boni simul occidantur. Quando vero ex occisione malorum non imminet bonis, sed magis tutela et salus, tunc licite possunt mali occidi.

Ad secundum dicendum, quod Deus secundum ordinem suæ sapientiæ, quandoque statim peccatores occidit ad liberationem bonorum, quandoque autem eis pœnitendi tempus concedit, secundum quod ipse novit suis electis expedire. Et hoc etiam humana justitia imitatur pro posse; illos enim qui sunt perniciosi in alios occidit, eos vero qui peccant, aliis graviter non nocentes, ad pœnitentiam reservat.

Ad tertium dicendum, quod homo peccando ab ordine rationis recedit, et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber, et propter seipsum existens; et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur, secundum quod est utile aliis, secundum illud Psal. XLVIII, 21: *Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis;* et Proverb. XI, 29 dicitur: *Qui stultus est, serviet sapienti.* Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam. Pejor enim est malus homo quam bestia, et plus nocet, ut Philosophus dicit in I Polit. (cap. 2) et in VII Ethic. (cap. 6).

ARTICULUS III.

Utrum occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ. In lege enim divina nihil illicitum mandatur: sed Exod. XXXII, 27 præcipit Moyses: *Occidat unusquisque fratrem, et amicum, et proximum suum,* pro peccato vituli conflatilis: ergo etiam privatis personis licet peccatorem occidere.

2. Præterea, homo propter peccatum comparatur bestiis, ut dictum est, (art. præc.): sed occidere bestiam silvestrem, maxime nocentem, cuilibet privatæ personæ licet: ergo et pari ratione occidere hominem peccatorem.

3. Præterea, laudabile est quod homo, etiamsi 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 privatæ personæ malefactores occidant.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I de Civ. Dei, (cap. 26) *Qui sine aliqua publica administratione maleficum occiderit, velut homicida judicabitur; et tanto amplius, quanto sibi potestatem a Deo non concessam usurpare non timuit* (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), occidere malefactorem licitum est, inquantum ordinatur ad salutem totius communitatis, et ideo ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandæ; sicut ad medicum per-

---

(1) De his etiam infra, quæst. LXV, art. 1 corp. et ad 2 et *Sent.* IV, dist. 37, quæst. II, art. 1.

(2) (CONCLUSIO. *Principibus et judicibus tantam, non autem privatis personis, peccatores occidere licet.)*

De hoc articulo, ut sonat nullum du-

tinet præcidere membrum putridum, quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem; et ideo eis solum licet malefactores occi-

---

bium est. Sed hujus occassione gravissima quæstio exurgit de tyrannicidio. Utrum scilicet cuilibet privato liceat occidere tyrannum. Ad quod Cajetanus respondet distinguendo de tyranno, quod est *duplex*. *Quidam* est tyrannus in modo tantum regendi, ut pluries contingit, quod veri domini tyrannice regunt ad suam utilitatem omnia convertentes, discordias inter subditos seminantes, aut nutrientes, ut ipsi lucrentur vel exaltentur, etc. et de tali tyranno non est quæstio; quoniam constat, quod non licet cuilibet de populo illum occidere. Propter hujusmodi enim tyrannos reprobata fuit in *Concil. Constant. Sessionis* propositio dicens, quod *quilibet tyrannus licite potest a quolibet suo subdito occidi*. *Quidam* autem tyrannus est in ipso jure dominii, quia scilicet usurpavit sibi dominium vi armorum, vel alias inique, et de tali tyranno est sermo. Et *duo* dicimus. *Primo*, quod licite potest a quolibet de populo occidi pro libertate populi, quando non est recursus ad superiorem, a quo possit justitia fieri de hujusmodi invasore. *Secundo*, quod quando sic occiditur, non occiditur a persona privata, propria, sed publica auctoritate. Declaratur utrumque ex hoc, quod talis tyrannus est hostis populi, habens continuum bellum injustum cum populo. Quod enim sit hostis populi, patet ex hoc, quod invasor est, et oppressor libertatis, seu juris publici illius. Quod autem intelligatur habere continuum bellum cum populo, patet ex eo, quod inchoatum bellum, quod populum invadens, seipsum nominavit dominum, aliosque coegit ad recognoscendum se, ut dominum, nulla est tregua interruptum, nulla pace terminatum, sed sucumbens jacet populus. Cum autem bellum hoc ex parte populi sit justum, et ex parte tyranni injustum, consequens est, ut quilibet de populo insurgens, pro populo contra tyrannum bellum agat justum. Ac pro hoc licite potest tyrannum illum occidere auctoritate justi belli, quæ est auctoritas publica, ut patet ex supra dictis. Nec obstat, si tyrannus a principio sine bello se fecerit dominum, quoniam ipsa usurpatio dominii, invito populo, est debellare populum. Semper ergo est bellum implicitum, aut explicitum, et publica semper intervenit auctoritas explicite, ut in bello explicito: vel implicite, ut in bello implicito. Vices igitur proculdubio totius communitatis gerit pars, quæ ipsius negotium tam utiliter gerens, ad ipsius liberationem procedit. Et hoc modo Ajoth, ut Auctor in I *lib. de regim. principum* dicit in cap. VI occidit Eglon, scilicet, ut hostem: et juxta hunc sensum intelligenda sunt verba Auctoris *in* III. *Sentent.* et sic omnia consonant.

Verum hæc sententia non omnibus probatur. Plures enim theologi, etiam e thomistarum familia, non solum negant tyrannum licite occidi posse, sed diversimode opinantur circa rebellionem in ipsum. Sane Concil. Tolet. IV. can. 73, hæc habet: *Quicumque igitur a nobis, vel totius Hispaniæ populis, qualibet conjuratione, vel studio sacramentum fidei suæ, quod pro patriæ gentisque Gothorum statu, vel observatione regiæ salutis pollicitus est, tentaverit, aut regem nece attrectaverit, aut potestate regni exuerit, aut præsumptione tyrannica regni fastigium usurpaverit*, anathema sit. Adducunt etiam auctoritatem Concil. Constant. et Pontificum Martini V et Pauli V, qui doctrinam Wicleff., de tyrannicidio damnarunt. Ergo, dicunt, tyrannicidium privata auctoritate perpretatum est illicitum et detestandum. Sed estne illicita quælibet resistentia activa tyranno? Quidam dicunt quod tyrannica oppressio sustinenda est patienter, sicut infirmitates ac cætera mala quibus vita hominum affligitur in hoc mundo. Sed per hanc responsionem mutatur, non solvitur quæstio. Alii dicunt quod pœnes cives est jus protestandi, et omnia media pacifica adhibendi; et quidem si hæc media sint inefficacia, tyrannis toleranda est, quia inter duo mala inevitabilia, minus malum eligitur. In ista sententia non licet resistentiam *activam* adhibere quia ex eo quod tyrannus abutitur jure, regni jus non amittit. Contra

dere, non autem privatis personis (1).

Ad primum ergo dicendum, quod ille aliquid facit, cujus auctoritate fit, ut patet per Dionysium (cap. 12 Cœl. Hierarch. (2). Et ideo, ut Augustinus dicit in I de Civ. Dei, (cap. 21), *non ipse occidit qui ministerium debet jubenti, sed sicut adminiculum gladius est utenti.* Unde illi qui occiderunt proximos et amicos ex mandato Domini, non hoc fecisse ipsi videntur, sed potius ille cujus auctoritate fecerunt; sicut et miles interficit hostem auctoritate principis, et minister latronem auctoritate judicis.

Ad secundum dicendum, quod bestia naturaliter est distincta ab homine; unde super hoc non requiritur aliquod judicium an sit occidenda, si sit silvestris; si vero sit domestica, requiritur judicium, non propter ipsam, sed propter damnum domini. Sed homo peccator non est naturaliter distinctus ab hominibus justis; et ideo indiget judicio publico, ut discernatur, an sit occidendus propter salutem communem.

Ad tertium dicendum, quod facere aliquid ad utilitatem communem quod nulli nocet, hoc est licitum cuilibet privatæ personæ; sed si sit cum nocumento alterius, hoc non debet fieri, nisi secundum judicium ejus ad quem pertinet æstimare quid sit subtrahendum partibus pro salute totius.

ARTICULUS IV.

Utrum occidere malefactores liceat clericis (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod occidere malefactores liceat clericis. Clerici enim præcipue debent implere quod Apostolus dicit I. Corinth. IV, 16: *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi*; per quod nobis indicitur ut Deum et sanctos ejus imitemur: sed ipse Deus, quem colimus, occidit malefactores, secundum illud Psal. CXXXV, 10: *Qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum.* Moyses etiam a Levitis fecit interfici (2) viginti tria millia hominum propter adorationem vituli, ut habetur Exod. XXXII; et Phinees sa-

---

tyrannidem excessivam tria remedia proponit S. Thomas, 1.° si ad jus alicujus superioris pertineat multitudini providere de rege, expectandum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam. —2.° Si ad jus multitudinis alicujus pertineat sibi providere de rege, non injuste ab eodem rex institutus potest destitui, vel refrenari ejus potestas, si ea tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens quia hoc ipse meruit in multitudinis regimine se non fideliter gerens, ut exigit regis officium. 3.° Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non potest, recurrendum est ad regem omnium Dominum, qui est adjutor in opportunitatibus in tribulatione. — Resistentia autem passiva absque dubio licita est: quæ resistentia potest etiam armis sustineri, ne tyrannus violentiam inferat subditis, ut tyrannicis legibus parcant: secus ridiculum esset jus resistentiæ passivæ, si non posset active defendi ab injusto invasore. Vide quæ supra notata sunt quæst. XLII, art. 2. Vide etiam nostras *Lecciones sobre el Syllabus*, tom. II. cap. 47 y 48.

(1) Juxta thomistas tyrannus occidi potest a quolibet privato, his positis conditionibus: 1.° quod certum sit tyranum nullum habere jus ad regnum; 2.° quod non sit superior ad quem possit haberi recessus; 3.° quod tyranni occisioni respublica non contradicat; 4.° quod ex ejus occisione bene speretur tranquillitas reipublicæ, et non potius inde timeantur majora mala, ut sæpe accidit; quapropter rare consultum est tali remedio uti (Billuart).

(2) Ex cap. 3 forte colligitur, nam cap. 12 nihil tale.

(1) De his etiam infra, quæst. LXX, art. 1 ad 1, et *Sent* IV, dist. 25, quæst. II, art. 2, quæst. II.

(2) Ita Mss. et editi veteres. Edi. Patav. addunt, *quasi*.

cerdos interfecit Israelitam cum Madianitide coeuntem, ut habetur Num. XXV; Samuel etiam interfecit Agag regem Amalec (I. Reg. XV); et Elias sacerdotes Baal (III. Reg. XVIII); et Mathathias eum qui ad sacrificandum accesserat (I. Machab. II); et in novo Testamento Petrus Ananiam et Saphiram (Act. V): ergo videtur quod etiam clericis liceat occidere malefactores.

2. Præterea, potestas spiritualis est major quam temporalis, et Deo conjunctior: sed potestas temporalis licite malefactores occidit, tanquam Dei minister, ut dicitur Rom. XIII: ergo multo magis clerici, qui sunt Dei ministri, spiritualem potestatem habentes, licite possunt malefactores occidere.

3. Præterea, quicumque licite suscepit aliquod officium, licite potest ea quæ 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. Tim. III, 2: *Oportet episcopum sine crimine esse... non vinolentum, non percussorem* (1).

Respondeo dicendum, quod non licet clericis occidere, duplici ratione: primo quidem quia sunt electi ad altaris ministerium, in quo repræsentatur passio Christi occisi, qui *cum percuteretur, non percutiebat*, ut dicitur I. Petr. II, 23: et ideo non competit ut clerici sint percussores, aut occisores. Debent enim ministri suum Dominum imitari, secundum illud Eccli. X, 2: *Secundum judicem populi, sic et ministri ejus.* Alia ratio est, quia clericis committitur ministerium novæ legis, in qua non determinatur pœna occisionis vel mutilationis corporalis; et ideo ut sint idonei ministri novi Testamenti, debent a talibus abstinere.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus universaliter in omnibus operatur quæ 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 et Saphiram interfecit, sed magis divinam sententiam de eorum morte promulgavit. Sacerdotes autem vel Levitæ veteris Testamenti erant ministri veteris legis, secundum quam pœnæ corporales infligebantur; et ideo etiam eis occidere propria manu congruebat.

Ad secundum dicendum, quod ministerium clericorum est in melioribus ordinatum quam sint corporales occisiones, scilicet in his quæ pertinent ad spiritualem salutem; et ideo non congruit eis quod minoribus se ingerant.

Ad tertium dicendum, quod prælati Ecclesiarum accipiunt officium principum terræ, non ut ipsi judicium sanguinis exerceant per seipsos, sed quod eorum auctoritate per alios exerceatur (1).

---

(1) (Conclusio. *Clericis, cum sint ad altaris ministerium electi, ut novi Testamenti ministri, nullatenus malefactores occidere licet.*)

Non de illis clericis agitur qui sunt in aliqua dignitate constituti habentes idcirco publicam potestatem. Tales igitur possunt absque ullo peccati vel irregularitatis metu constituere judices ad examinandas et decidendas causas sanguinis.

(1) Hinc dicitur (cap. *Episcopus*, tit. Ne clerici vel monachi in Sexto): *licet clericis causas sanguinis agitare non liceat, eas tamen (cum jurisdictionem obtinent temporalem) debent et possunt metu irregularitatis cessante, aliis delegare.*

ARTICULUS V.

Utrum liceat alicui occidere seipsum (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod alicui liceat se ipsum occidere. Homicidium enim est peccatum, inquantum justitiæ contrariatur: sed nullus potest sibi ipsi injustitiam facere, ut probatur in V Ethic. (cap. 6): ergo nullus peccat occidendo seipsum.

2. Præterea, occidere malefactores licet habenti publicam potestatem: sed quandoque ille qui habet publicam potestatem, est malefactor: ergo licet ei occidere seipsum.

3. Præterea, licitum est quod aliquis spontanee minus periculum subeat, ut majus periculum vitet; sicut licitum est quod aliquis etiam sibi ipsi amputet membrum putridum, ut totum corpus salvetur: sed quandoque aliquis per occisionem sui ipsius vitat majus malum, scilicet miseram vitam, vel turpitudinem alicujus peccati: ergo licet alicui occidere seipsum.

4. Præterea, Samson seipsum interfecit, ut habetur Judicum XVI, qui tamen connumeratur inter sanctos, ut patet Hebr. XI: ergo licitum est alicui occidere seipsum.

5. Præterea, II Machab. XIV, 42, dicitur, quod Razias quidam seipsum interfecit: *eligens nobiliter mori potius quam subditus fieri peccatoribus, et contra natales suos indignis injuriis agi:* sed nihil quod nobiliter fit et fortiter, est illicitum: ergo occidere seipsum non est illicitum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I De Civ. Dei, (c. 20): *Restat ut de homine intelligamus illud quod dictum est:* Non occides: *non alterum, ergo nec te. Neque enim aliud quam hominem occidit, qui seipsum occidit* (1).

Respondeo dicendum, quod seipsum occidere est omnino illicitum, triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter quælibet res seipsam amat; et ad hoc pertinet quod quælibet res naturaliter conservat se in *esse*, et corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem, et contra charitatem, quia quilibet debet seipsum diligere: et ideo sui ipsius occisio semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem, et contra charitatem existens. Secundo, quia quælibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis, et ita quod est, est communitatis; unde in hoc quod seipsum in-

(1) De his etiam supra, quæst. LIX, art. 3 ad 2, et infra, qu. CXXIV, art. 1, ad 2, et 3, quæst. XLVII, art. 6, ad 3, et *Sent.* IV, dist. 49, quæst. V, art. 3, qu. II, ad 6, et *Hebr.* XI, lect. 7.

(1) (CONCLUSIO. *Seipsum occidere, cum sit contra Dei, et sui, ac proximi charitatem, nullo modo cuiquam licet.*)

Suicidium est gravissimum peccatum, quia est crimen contra Deum, contra naturam, et contra societatem, ut præclare ostendit S. Doctor. Lege attente responsionem ad tertium, quæ valde confert ad solvendas difficultates illorum qui suicidium licitum esse defendunt, cujusmodi sunt athei et materialistæ. Nostra autem ætate, suicidia lugendum in modum multiplicata sunt, quod certe præcipuam causam habet in carentia veræ fidei ac indifferentismo religioso, tam speculativo quam practico, ut patet fere semper ex conditione illorum qui seipsos interficiunt. Neque concedendum est suicidium ex amentia originem ducere. Hoc quidem in quibusdam casibus verum esse potest, ast minime adsentimur hodiernis medicis, qui, ut hujus criminis horrorem, ac pœnarum Ecclesiæ severitatem effugiant, indiscriminatim affirmant suicidium nonnisi ex amentia tamquam ex causa oriri. Id namque aperte pugnat cum experientia, qua videmus suicidia quædam perpetrari pleno rationis usu, prout ostendunt adjuncta, quæ crimen, et præcedunt et comitantur.

terficit, injuriam communitati facit, ut patet per Philosophum in v Ethic. (cap. ult.). Tertio, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et ejus potestati subjectum, qui occidit et vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat, in Deum peccat; sicut qui aliænum servum interficit, peccat in dominum, cujus est servus; et sicut peccat ille qui usurpat sibi judicium de re sibi non commissa. Ad solum enim Deum pertinet judicium mortis et vitæ, secundum illud Deut. xxxii, 39: *Ego occidam, et ego vivere faciam.*

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium est peccatum, non solum quia contrariatur justitiæ, sed etiam quia contrariatur charitati quam habere debet aliquis ad seipsum; et ex hac parte occisio sui ipsius est peccatum per comparationem ad seipsum. Per comparationem autem ad communitatem et ad Deum, habet rationem peccati, etiam per oppositionem ad justitiam.

Ad secundum dicendum, quod ille qui habet publicam potestatem potest licite malefactorem occidere per hoc quod potest de ipso judicare. Nullus autem est judex sui ipsius. Unde non licet habenti publicam potestatem seipsum occidere propter quodcumque peccatum; licet tamen ei se committere judicio aliorum.

Ad tertium dicendum, quod homo constituitur dominus sui ipsius per liberum arbitrium: et ideo licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea quæ pertinent ad hanc vitam, quæ hominis libero arbitrio regitur. Sed transitus (1) de hac vita ad aliam feliciorem non subjacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinæ; et ideo non licet homini seipsum interficere, ut ad feliciorem transeat vitam; similiter etiam nec ut quaslibet miserias præsentis vitæ evadat, quia ultimum malorum hujus vitæ et maxime terribile est mors, ut patet per Philosophum in iii Ethic. (cap. 6). Et ideo inferre sibi mortem ad alias hujus vitæ miserias evadendas, est majus malum assumere ad minoris mali vitationem. Similiter etiam non licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum; tum quia in hoc sibi maxime nocet quod sibi adimit necessarium pœnitentiæ tempus; tum etiam quia malefactorem occidere non licet, nisi per judicium publicæ potestatis. Similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere, ne ab alio corrumpatur; quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum; non enim est crimen mulieris per violentiam violatæ, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit. Constat autem minus esse peccatum fornicationem vel adulterium, quam homicidium, et præcipue sui ipsius, quod est gravissimum, quia sibi ipsi nocet, cui maximam dilectionem debet; est etiam periculosissimum, quia non restat tempus ut per pœnitentiam expietur. Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem ne consentiat in peccatum, quia non sunt facienda mala ut veniant bona, vel ut vitentur mala, præsertim minora et minus certa; incertum enim est an aliquis in futurum consentiat in peccatum; potens est enim Deus hominem quacumque tentatione superveniente liberare a peccato.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in i de Civ. Dei. (cap. 21), *nec Samson aliter excusatur, quod seipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quod latenter Spiritus Sanctus hoc jusserat, qui per illum miracula faciebat.* Et eamdem rationem assignat de quibusdam sanctis feminis, quæ tempore persecutio-

(1) Ita cum codicibus editiones veteres. Recentiores anno 1600, habent hoc additamentum: *Non tamen quantum ad ea quæ non subjacent suo arbitrio. Sed transitus*, etc.

nis seipsas occiderunt, quarum memoria in Ecclesia celebratur.

Ad quintum dicendum, quod ad fortitudinem pertinet quod aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, et ut vitet peccatum; sed quod aliquis sibi ipsi inferat mortem, ut vitet mala pœnalia, habet quidem quamdam speciem fortitudinis (propter quod quidam seipsos interfecerunt, æstimantes se fortiter agere, de quorum numero Razias fuit); non tamen est vera fortitudo, sed magis quædam mollities animi non valentis mala pœnalia sustinere, ut patet per Philosophum in III Ethic. (cap. 8), et per Augustinum in I De Civ. Dei, (cap. 23).

ARTICULUS VI.

Utrum liceat in aliquo casu interficere innocentem (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat in aliquo casu interficere innocentem. Divinus enim timor non manifestatur per peccatum, quoniam magis *timor Domini expellit peccatum*, ut dicitur Eccli. I, 20: sed Abraham commendatus est, quod timuit Dominum, quia voluit interficere filium suum innocentem: ergo potest aliquis innocentem interficere sine peccato.

2. Præterea, in genere peccatorum quæ contra proximum committuntur, tanto majus videtur aliquod esse peccatum, quanto majus nocumentum infertur ei in quem peccatur: sed occisio plus nocet peccatori quam innocenti qui de miseria hujus vitæ ad cœlestem 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 justitiæ, non est peccatum: sed quandoque cogitur aliquis secundum ordinem justitiæ occidere innocentem; puta cum judex, qui debet secundum allegata judicare, condemnat ad mortem eum quem scit innocentem, per falsos testes convictum; et similiter minister, qui injuste condemnatum occidit, obediens judici: ergo absque peccato potest aliquis occidere innocentem.

Sed contra est, quod dicitur Exod. XXIII, 7: *Insontem et justum non occides* (1).

Respondeo 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), occisio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem justorum est conservativa et 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 et vitæ; ejus enim ordinatione moriuntur et peccatores et justi. Et ideo ille qui mandato Dei occidit innocentem, talis non peccat, sicut nec Deus, cujus est executor; et ostenditur Deum timere, ejus mandatis obediens.

Ad secundum dicendum, quod in pensanda gravitate peccati magis est

(1) De his etiam 1-2, quæst. XCIV, art. 5 ad 2, et quæst. X, art. 8 ad 5, et *Opusc.* IX, quæst. LXXXVI, et *Hebr.* XI, lect. 4.

(1) (CONCLUSIO. *Justos et innocentes, cum eorum vita bonum commune conservet atque promoveat, nullo pacto occidere licet.*)

De hoc articulo, prout sonat, nulla quæstio est, non licere innocentem occidere. Ad difficultatem desumptam ex responsione ad tertium, oportunius respondendum erit infra quæst. LXVII.

considerandum id quod est per se, quam id quod est per accidens. Unde ille qui occidit justum, gravius peccat quam ille qui occidit peccatorem, primo quidem, quia nocet ei quem plus debet diligere, et ita magis contra charitatem agit; secundo, quia injuriam infert ei qui est minus dignus, et ita magis contra justitiam agit; tertio, quia privat communitatem majori bono; quarto, quia magis Deum contemnit, secundum illud Lucæ x, 16: *Qui vos spernit, me spernit.* Quod autem justus occisus ad gloriam perducatur a Deo, per accidens se habet ad occisionem.

Ad tertium dicendum, quod judex, si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus convincitur, debet diligentius examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum superiori relinquere judicandum. Si autem nec hoc potest, non peccat secundum allegata sententiam ferens, quia ipse non occidit innocentem, sed illi qui eum asserunt nocentem. Minister autem judicis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire; alias excusarentur carnifices qui martyres occiderunt: si vero non contineat manifestam injustitiam, non peccat præceptum exequendo, quia ipse non habet discutere superioris sententiam; nec ipse occidit innocentem, sed judex, cui ministerium exhibet.

ARTICULUS VII.

Utrum liceat alicui occidere aliquem, se defendendo (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nulli liceat occidere aliquem, se defendendo. Dicit enim Augustinus ad Publicolam epist. 47 (1); *Ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles, tua publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat, sed pro aliis, accepta legitima potestate, si ejus congruat personæ:* sed ille qui se defendendo occidit aliquem, ad hoc eum occidit ne ipse ab eo occidatur: ergo hoc videtur esse illicitum.

2. Præterea in I de Libero Arbitrio, (cap. 5), dicitur: *Quomodo apud divinam providentiam a peccato liberi sunt qui pro his rebus, quas contemni oportet, humana cæde polluti sunt?* Eas autem res dicit esse contemnendas *quas homines inviti amittere possunt,* ut ex præmissis patet (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: *De clericis, pro quibus consuluisti, scilicet qui se defendendo paganum occiderunt, si postea per pœnitentiam emendati possunt ad pristinum statum redire, aut ad altiorem ascendere, scito nos nullam occasionem dare, nec ullam tribuere licentiam eis quemlibet hominem quolibet modo occidendi:* sed ad præcepta moralia servanda tenentur communiter clerici et laici: ergo etiam laicis non est licitum occidere aliquem, se defendendo.

4. Præterea, homicidium est gravius peccatum quam simplex fornicatio, vel adulterium: sed nulli licet committere simplicem fornicationem, vel adulterium, vel quodcumque aliud peccatum mortale, pro conservatione propriæ vitæ, quia vita spiritualis præferenda est corporali: ergo nulli licet defendendo seipsum, alium occidere, ut propriam vitam conservet.

5. Præterea, si arbor est mala, et

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 25, quæst. XI, art. 2, quæst. II ad 2 et 3.

(1) Al. 154, a med. et hab. caus. 23, qu. V: *De occidendis hominibus.*

fructus, ut habetur Matth. VII: sed ipsa defensio sui videtur esse illicita, secundum illud Rom. XII, 19: *Non vos defendentes, charissimi:* ergo et occisio hominis exinde procedens est illicita.

Sed contra est, quod Exod. XXII, 2 dicitur: *Si effringens fur domum, sive suffodiens inventus fuerit, et accepto vulnere mortuus fuerit, percussor non erit 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 (1).

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit præter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est præter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supra dictis patet (qu. XLIII, art. 3, et 1-2, quæst. I, art. 3). Ex actu ergo alicujus seipsum defendentis duplex effectus sequi potest; unus quidem conservatio propriæ vitæ; alius autem occisio invadentis. Actus ergo hujusmodi, ex hoc quod intenditur conservatio propriæ vitæ, non habet rationem illiciti, cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens, illicitus reddi, si non sit proportionatus fini (1). 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 jura *vim vi repellere licet cum moderamine inculpatæ tutelæ* (2). Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatæ tutelæ prætermittat ad evitandam occisionem alterius; quia plus tenetur homo vitæ suæ providere quam vitæ alienæ. Sed quia occidere hominem non licet, nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supra dictis pa-

(1) Nec id solum ad Legem speciali tolerantia pertinuisse putandum est sicut alia quædam, cum repulsio violentiæ per vim ad jus naturæ pertinere dicatur in Decretis, dist. 1.

(Conclusio. *Non licet quemquam occidere, se defendendo, nisi quis se defendere intendat cum moderamine inculpatæ tutelæ.*)

In hoc articulo intellige bene distinctionem litteræ, scilicet, quod *dupliciter* potest referri occisio alterius ad conservationem vitæ propriæ. *Primo*, ut medium ad finem: *secundo*, ut consequens ex necessitate finis. Et ut in littera dicitur, multum interest altero modo se habere. Nam et finis, et medium ad finem cadunt sub intentione, ut patet in medico, qui intendit sanitatem per potionem vel diætam. Id autem, quod consequitur ex necessitate finis, non cadit sub intentione, sed præter intentionem existens emergit, ut patet de debilitatione ægroti, quæ sequitur ex medicina sanante. Et juxta duos hos modos diversimode occidere potest licite persona publica, et privata: nam persona publica, ut miles, ordinat occisionem hostis, ut medium ad finem subordinatum bono communi, ut in littera dicitur, persona autem privata non intendit occidere, ut seipsum salvet, sed intendit seipsum salvare, non destitutus a sui defensione, etiam si alterius mortem ex sua defensione oporteat sequi. Et sic iste non occidit, nisi per accidens, ille autem per se occidit. Et propterea ad illud requiritur publica auctoritas, ad hoc non. (Cajetanus).

Qua de causa, nihil contra mores agit justus defensor propriæ vitæ, ut perperam contendit Ahrens; quia occisio injusti invasoris, in casu, non est vere homicidium morale, sed solum physicum. Alias difficultates prætermittimus, quia veritas hujus conclusionis tam aperta est, tam consona inclinationi nostræ naturæ rationalis, et ideo tam communis sapientibus et non sapientibus, ut veras difficultates non patiatur.

(1) Hoc est, excedat finem, sive transgrediatur ultra finem, et sic non omnimode bonam intentionem consequatur.

(2) Sicut supponit et explicat Innocentius III extra De homicidio voluntario vel casuali, cap. *Significasti*.

tet (art. 3), illicitum est quod homo intendat occidere hominem, ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem; qui intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro judicis pugnante contra latrones, quamvis etiam et 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 (arg. 2). Unde signanter dicit: *Pro his rebus*, in quo designatur intentio.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod irregularitas consequitur actum homicidii, etiamsi sit absque peccato, ut patet in judice qui juste aliquem condemnat ad mortem; et propter hoc clericus, etiam si se defendendo interficiat aliquem, irregularis est, quamvis non intendat interficere, sed seipsum defendere.

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, quæ est cum livore vindictæ. Unde Glossa interl. dicit.: *Non vos defendentes*, id est, *non sitis referientes adversarios*.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquis casualiter occidens hominem, incurrat homicidii reatum (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis casualiter occidens hominem incurrat homicidii reatum. Legitur enim Gen. IV, quod Lamech credens interficere bestiam, interfecit hominem, et reputatum est ei ad homicidium: ergo reatum homicidii incurrit qui casualiter hominem occidit.

2. Præterea, Exod. XXI, 22, dicitur: *Si quis percusserit mulierem prægnantem, et 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. 50), inducuntur plures canones (1) quibus casualia homicidia puniuntur: sed pœnæ non debentur nisi culpæ: ergo ille qui casualiter hominem occidit, incurrit homicidii reatum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit ad Publicolam (epist. 47): *Absit ut ea quæ propter bonum ac licitum facimus, si quis per hæc præter nostram voluntatem cuiquam mali acciderit, nobis imputentur*: sed contingit quandoque ut propter bonum aliquod (2) facientibus homicidium consequatur casualiter: ergo non imputatur facienti ad culpam (3).

---

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 25, quæst. II, art. 2, quæst. II ad 3.

(1) Puta canon *De his clericis* ex Nicolao I, canon *Studeat* ex eodem; canon *Clerico* ex Urbano II, canon *Eos* ex concilio Ancyrano; et canon *Si qua* ex concilio Eliberitano, etc.

(2) Ita veteres edit. ex codicibus, et Patavinæ ambæ.—Nicolai cum aliis: *Ut per bonum aliquod quod facimus*, etc.

(3) (Conclusio. *Casu aliquem occidens, homicidii reatum minime incurrit, nisi rei illicitæ operam dederit, vel ad hoc evitandum minus diligens fuerit.*)

In hoc articulo agitur præcipue de pœna irregularitatis.—Certum est, 1.° eum qui post susceptum baptismum quomodolibet committit homicidium *directe voluntarium*, incurrere irregularitatem, ut patet ex multis decretalibus. —2.° Certum est, per homicidium casuale *indirecte voluntarium* incurri easdem illas pœnas Ecclesiasticas, quæ incurruntur per *voluntarium directe*, quam-

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in II Physic. (text. 49 et 50), *casus est causa agens præter intentionem*: et ideo ea quæ casualia sunt, simpliciter loquendo, non sunt intenta neque voluntaria. Et quia omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum (lib. De Vera Relig. cap. 14), consequens est quod casualia, inquantum hujusmodi, non sunt peccata. Contingit tamen, id quod non est actu et per se volitum vel intentum, esse per accidens volitum vel intentum, secundum quod causa per accidens dicitur removens prohibens. Unde ille qui non removet 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 debet, homicidium incurrit; alio modo quando non adhibet debitam sollicitudinem. Et ideo secundum jura, si aliquis det operam rei licitæ debitam diligentiam adhibens, et ex hoc homicidium sequatur, non incurrit homicidii reatum (1). Si vero det operam rei illicitæ (2), vel etian det operam rei licitæ, non adhibens diligentiam debitam (3), non evadit homicidii, reatum, si ex ejus opere mors hominis consequatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Lamech non adhibuit sufficientem diligentiam ad homicidium vitandum; et ideo reatum homicidii non evasit.

Ad secundum dicendum, quod ille qui percutit mulierem prægnantem, dat operam rei illicitæ; et ideo si sequatur mors vel mulieris, vel puer-

---

vis non soleat puniri ordinaria pœna temporali.—3.° Certum quoque est, non incurri pœnas prædictas per homicidium casuale *involuntarium*, cum illud sequitur ex opere alioqui *licito*.—Controvertitur autem, an incurratur irregularitas per homicidium casuale involuntarium, secutum ex opere *illicito*; ita scilicet ut dans operam rei illicitæ, ex hoc ipso tantum quod res est illicita, etiamsi adhibeat debitam diligentiam ne sequatur homicidium, si postea sequatur incurrat irregularitatem: v. gr. si clericus venando, postquam adhibuit debitam diligentiam ne hominem configeret sagita, postea tamen configit. Nam plerique juristæ tuentur partem affirmativam, ob nonnullos canones, qui simpliciter ex eo ipso quod res est illicita, videntur decernere pœnam irregularitatis. Sed probabilior est sententia theologorum et nonnullorum juristarum contraria, scilicet, non ex eo præcise incurri irregularitatem. Et fundamentum hujus sententiæ est, quia adhibita debita diligentia omnino homicidium sequitur *per accidens*, etiam ex actu alioqui *illicito*. Et ita, cum non sit tunc causa moralis homicidii is qui actum illicitum exercet, non debet censeri incurrere irregularitatem *annexam peccato homicidii*, de qua nimirum in hac quæstione est sermo. Unde verba Ss. canonum et Div. Thomæ ita explicanda sunt, ut tunc quis censeatur incurrere pœnam irregularitatis propter rem illicitam, quando est et illicita et ex se ita periculosa, ut moraliter loquendo non possit adhiberi debita omnino diligentia, quin homicidium sequi possit: ut si clericus daret operam hastiludiis, vel bello, vel venationi periculosæ aprorum, ursorum et aliarum ferarum. (Valentia.)—In foro tamen externo, ait Sylvius, talis homicida casualis pro irregulari communiter habetur. Probabile autem est, quod irregularitas quæ incurritur ex homicidio casuali secuto ex negligentia, non incurratur nisi, omnibus consideratis, illa negligentia perveniat ad peccatum mortale.

(1) Sic declaratum est in jure, cap. *Supra contingit*, dist. 50, cap. *Dilectus*, cap. *Ex litteris*, cap. *Joannis*, tit. De homicidio.

(2) Restringenda est hæc conclusio ad eam rem illicitam quæ natura sua est periculosa et via quædam ad homicidium, quemadmodum Cajetanus ad hunc locum annotat.

(3) Ita Alexander III, cap. *Presbyterum*, Clemens III, cap. *Ad audientiam*, eod. tit. De homicidio.

puerii animati (1), non effugiet homicidii crimen, præcipue cum ex tali percussione in promptu sit (2), quod mors sequatur.

Ad tertium dicendum, quod secundum canones imponitur pœna his qui casualiter occidunt, dantes operam rei illicitæ, vel non adhibentes diligentiam debitam.

QUÆSTIO LXV.

DE MUTILATIONE MEMBRORUM.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de peccatis aliarum injuriarum quæ in personam committuntur; et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° De mutilatione membrorum. — 2.° De verberatione. —3.° De incarceratione.—4.° Utrum peccatum hujusmodi injuriarum aggravetur ex hoc quod committitur in personam conjunctam aliis.

ARTICULUS I.

Utrum mutilare aliquem membro suo, in aliquo casu possit esse licitum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mutilare aliquem membro suo, in nullo casu possit esse licitum. Damascenus enim dicit in II lib. Orth. fid. (cap. 4 et 30) et lib. IV, (cap. 21), quod *peccatum committitur per hoc quod receditur ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam*, sed secundum naturam a Deo institutum est quod corpus hominis sit integrum membris, contra naturam autem est quod sit membro diminutum: ergo mutilare aliquem membro semper videtur esse peccatum.

2. Præterea, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habent partes animæ ad partes corporis, ut dicitur in II de Anima, (text. 9): sed non licet aliquem privare anima, occidendo ipsum, nisi publica potestate: ergo etiam non licet aliquem mutilare membro, nisi forte secundum publicam potestatem.

3. Præterea, salus animæ præferenda est saluti corporali: sed non licet alicui mutilare se membro propter salutem animæ; puniuntur enim secundum statuta Nicæni concilii, qui se castraverunt propter castitatem servandam: ergo propter nullam causam aliam licet aliquem membro mutilare.

Sed contra est, quod dicitur Exod. XXI, 24: *Oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede (1).*

---

(1) Ita cum codicibus Tarrac. et Alcan. edit. Patav. optime.—Alc., *pueri animati.*

(2) Ita veteres edit. ex Mss.—Al.. *certum sit.*

(1) (Conclusio. *Non licet aliquem quovis membro mutilare, nisi publicis personis: privatis autem, non nisi de licentia ejus cujus est membrum, in casu, quo membri putredo totius corporis saluti adversatur.)*

Doctrina S. Thomæ in tota hac quæstione communis est.—In hoc articulo distinguit de membro sano, quandonam licet amputari, scilicet per potestatem publicam, et non auctoritate privata, et etiam de membro putrido. Nullam difficultatem offert.—Sed quæstio est, an semper teneatur homo vel membrum sibi abscindere, vel pati ut abscindatur, quando aliter toti corpori subveniri non potest. Respondet Sylvius, non semper teneri, neque semper posse compelli, ut abscissionem permittat. Quamvis enim tamquam custodes vitæ nostræ debeamus ordinariis mediis uti ad illius conservationem,

Respondeo dicendum, quod cum membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum, sicut imperfectum propter perfectum. Unde disponendum est de membro humani corporis secundum quod expedit toti. Membrum autem humani corporis per se quidem utile est ad bonum totius corporis; per accidens tamen potest contingere quod sit nocivum; puta cum membrum putridum est totius corporis corruptivum. Si ergo membrum sanum fuerit, et in sua naturali dispositione consistens, non potest præscindi absque totius corporis detrimento. Sed quia ipse totus homo ordinatur, ut ad finem, ad totam communitatem, cujus est pars, ut supra dictum est (qu. LXI, art. 1, et præc. art. 2 et 5), potest contingere quod abscissio membri, etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinetur tamen ad bonum communitatis, inquantum alicui infertur in pœnam ad cohibitionem peccatorum. Et ideo sicut per publicam potestatem aliquis licite privatur totaliter vita propter aliquas majores culpas, ita etiam privatur membro propter aliquas culpas minores. Hoc autem non est licitum alicui privatæ personæ, etiam volente illo cujus est membrum; quia per hoc fit injuria communitati cujus est ipse homo, et omnes partes ejus. Si vero membrum propter putredinem sit totius corporis corruptivum, tunc licitum est de voluntate ejus cujus est membrum, putridum membrum præscindere propter salutem totius corporis; quia unicuique commissa est cura propriæ salutis. Et eadem ratio est, si fiat voluntate ejus ad quem pertinet curare de salute ejus qui habet membrum corruptivum. Aliter autem aliquem membro mutilare est omnino illicitum.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est contra particularem naturam, esse secundum naturam universalem: sicut mors et corruptio in rebus naturalibus est contra particularem naturam ejus quod corrumpitur, cum tamen sit secundum naturam universalem; et similiter mutilare aliquem membro, etsi sit contra naturam particularem corporis ejus qui mutilatur, est tamen secundum naturalem rationem in comparatione ad bonum commune.

Ad secundum dicendum, quod totius hominis vita non ordinatur ad aliquid proprium ipsius hominis; sed ad ipsam potius omnia quæ sunt hominis ordinantur; et ideo privare aliquem vita in nullo casu pertinet ad aliquem nisi ad publicam potestatem, cui committitur procuratio boni communis. Sed præcisio membri potest ordinari ad propriam salutem unius hominis; et ideo in aliquo casu potest ad ipsum pertinere.

---

ideoque teneamur medicinas quæ a medicis præscribi solent, sumere; et membri abscissionem permittere, quando hoc et judicatur esse necessarium, et fieri potest absque doloribus valde vehementibus, præsertim si dolores qui perferendi sunt, sint futuri breves; non tamen obligamur servare vitam nostram quibuscumque mediis extraordinariis: neque ad ejus conservationem tenemur quantacumque bonorum dispendia, vel quantoscumque dolores perpeti. Non enim tenetur quis totum suum patrimonium profundere, aut pharmacum pretiosissimum plane inusitatum emere, aut solum patrium deserere et in exteras regiones se transferre, si forte medicus judicet eum non posse aliter vivere. Quapropter si dolores valde vehementes forent perferendi, non tenetur quispiam permittere membri sectionem: neque superior potest ei præcipere ut permittat, quia superiores possunt præcipere ordinaria et moderata, sed non ea quæ sunt extreme difficilia et extraordinaria. Salonius tamen, Bannes et Lessius excipiunt personam Reipublicæ necessariam, quia talis ob bonum publicum tenetur vitam suam conservare etiam cum doloribus maximis; et si renuat, potest a Reipublica compelli.

Ad tertium dicendum, quod membrum non est præscindendum propter corporalem salutem totius, nisi quando aliter toti subveniri non potest. Saluti autem spirituali semper potest aliter subveniri quam per membri præcisionem, quia peccatum subjacet voluntati. Et ideo in nullo casu licet membrum præscindere propter quodcumque peccatum vitandum. Unde Chrysostomus, exponens illud Math. XIX: *Sunt eunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum cœlorum*, dicit (hom. LXIII): *Non per membrorum abscissionem, sed malarum cogitationum interemptionem; maledictioni enim est obnoxius qui membrum abscindit: etenim homicidæ sunt qui talia præsumunt.* Et postea subdit: *Neque concupiscentia mansuetior ita fit, sed molestior; aliunde enim habet fontes sperma, quod in nobis est; et præcipue a proposito incontinenti et mente negligente; nec ita abscissio membri comprimit tentationes, ut cogitationis frenum.*

ARTICULUS II.

Utrum liceat patribus verberare filios, aut dominis servos (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat patribus verberare filios, aut dominis servos. Dicit enim Apostolus Ephes. VI, 4: *Vos patres, nolite ad iracundiam provocare filios vestros;* et infra subdit. *Et vos, domini, eadem facite servis, remittentes minas:* sed propter verbera aliqui ad iracundiam provocantur, et sunt etiam minis graviora: ergo neque patres filios, neque domini servos debent verberare.

2. Præterea, Philosophus dicit in X Ethic. (cap. ult.), quod *sermo paternus habet solum admonitionem, non autem coactionem:* sed quædam coactio est per verbera: ergo parentibus non licet filios verberare.

3. Præterea, unicuique licet alteri disciplinam impendere; hoc enim pertinet ad eleemosynas spirituales, ut supra dictum est (qu. XXXII, art. 2): si ergo parentibus licet propter disciplinam filios verberare, pari ratione cuilibet licebit quemlibet verberare, quod patet esse falsum: ergo et primum.

Sed contra est, quod dicitur Proverb. XIII, 24: *Qui parcit virgæ, odit filium suum;* et infra XXIII, 13: *Noli subtrahere a puero disciplinam. Si enim percusseris eum virga, non morietur; tu virga percuties eum, et animam ejus de inferno liberabis;* et Eccli. XXXIII, 28, dicitur: *Servo malevolo tortura et compedes* (1).

Respondeo dicendum, quod per verberationem nocumentum quoddam infertur corpori ejus qui verberatur; aliter quam in mutilatione. Nam mutilatio tollit corporis integritatem, verberatio vero tantummodo afficit sensum dolore; unde multo minus nocumentum est quam mutilatio membri. Nocumentum autem inferre alicui non licet, nisi per modum pœnæ, propter justitiam. Nullus autem juste punit aliquem, nisi sit ejus jurisdictioni subjectus. Et ideo verberare aliquem non licet, nisi habenti potestatem aliquam super illum qui verberatur. Et

(1) De his etiam infra, quæst. LXXII, art. 2 ad 2.

(1) (CONCLUSIO. *Cum filius subditus sit potestati patris, servus autem potestati domini, licet patribus filios, dominis servos aliquando verberare.)*

Clara est. Non licet tamen patribus occidere filios, vel graviter vulnerare, quia eorum potestas est tantum ad emendationem filiorum. Si autem culpæ gravitas graviorem pœnam exigat, tunc filius tradendus est judici vel magistratui, ut de illius sorte auctoritate publica judicetur. Immerito proinde in jure antiquo patribus concedebatur potestas vitæ ac mortis super filios: hoc enim crudele et barbarum est. Nota responsionem ad 2.um.

quia filius subditur potestati patris, et servus potestati domini, licite potest verberare pater filium, et dominus servum causa correptionis et disciplinæ.

Ad primum ergo dicendum, quod cum ira sit appetitus vindictæ, præcipue concitatur ira, cum aliquis se reputat læsum injuste, ut patet per Philosophum in II Rhetor. (cap. 2). Et ideo per hoc quod patribus interdicitur ne filios ad iracundiam provocent, non prohibetur quin filios verberent causa disciplinæ, sed quod non immoderate eos affligant verberibus. Quod vero indicitur dominis, quod remittant servis minas, potest dupliciter intelligi; uno modo, ut remisse minis utantur, quod pertinet ad moderationem disciplinæ; alio modo, ut aliquis non semper impleat quod comminatus est; quod pertinet ad hoc quod judicium quo quis comminatus est pœnam, quandoque per remissionis misericordiam temperetur.

Ad secundum dicendum, quod major potestas majorem debet habere coactionem. Sicut autem civitas est perfecta communitas, ita princeps civitatis habet perfectam potestatem coercendi; et ideo potest infligere pœnas irreparabiles, scilicet occisionis vel mutilationis (1). Pater autem et dominus, qui præsunt familiæ domesticæ, quæ est imperfecta communitas, habent imperfectam potestatem coercendi, secundum leviores pœnas, quæ non inferunt irreparabile nocumentum, et hujusmodi est verberatio.

Ad tertium dicendum, quod exhibere disciplinam volenti, cuilibet licet: sed disciplinam nolenti adhibere, est solum ejus cui alterius cura committitur; et ad hoc pertinet aliquem verberibus castigare.

(1) Quod etiam valet contra modernas theorias, quæ potestatem negant principi, pœnam mortis decernendi.

ARTICULUS III.

Utrum liceat aliquem hominem incarcerare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat aliquem hominem incarcerare. Actus enim est malus ex genere qui cadit supra indebitam materiam, ut supra dictum est (1-2, qu. XVIII, art. 2): sed homo habens naturalem arbitrii libertatem est indebita materia incarcerationis, quæ libertati repugnat: ergo illicitum est aliquem incarcerare.

2. Præterea, humana justitia regulari debet ex divina: sed, sicut dicitur Eccli. XV, 14: *Deus reliquit hominem in manu consilii sui*: ergo videtur quod non est aliquis coercendus vinculis, vel carcere.

3. Præterea, nullus est coercendus nisi ab opere malo, a quo quilibet potest alium licite impedire: si ergo incarcerare aliquem esset licitum, ad hoc quod cohiberetur a malo, cuilibet esset licitum aliquem incarcerare; quod patet esse falsum: ergo et primum.

Sed contra est, quod Lev. XXIV legitur, quemdam missum fuisse in carcerem propter peccatum blasphemiæ (1).

Respondeo dicendum, quod in bonis corporis tria per ordinem considerantur. Primo quidem integritas corporalis substantiæ, cui detrimentum affertur per occisionem, vel mutilationem; secundo delectatio, vel quies sensus, cui opponitur verberatio, vel

(1) (Conclusio. *Hominem incarcerare, vel vi aliqua detinere, secundum justitiæ ordinem quidem licet, at contra illum ordinem, est illicitum.)*

Quilibet naturale jus habet ad suam libertatem: ergo non potest licite ea privari, nisi id fiat per potestatem publicam, justa interveniente causa. Nam absque causa, nulli potestati licet hominem incarcerare.

quodlibet sensum dolore afficiens (1); tertio motus et usus membrorum, qui impeditur per ligationem, vel incarcerationem, seu quamcumque detentionem. Et ideo incarcerare aliquem, vel qualitercumque detinere, est illicitum, nisi fiat secundum ordinem justitiæ, aut in pœnam, aut ad cautelam alicujus mali vitandi.

Ad primum ergo dicendum, quod homo qui abutitur potestate sibi data, meretur eam amittere; et ideo homo (2) qui peccando abusus est libero usu suorum membrorum, conveniens est incarcerationis materia.

Ad secundum dicendum, quod Deus quandoque secundum ordinem suæ sapientiæ peccatores cohibet, ne possint peccata implere, secundum illud Job, v, 12: *Qui dissipat cogitationes malignorum, ne possint implere manus eorum quod cœperant*: quandoque vero eos permittit quod voluerint agere; et similiter secundum humanam justitiam non pro qualibet culpa homines incarcerantur, sed pro aliquibus.

Ad tertium dicendum, quod detinere hominem ad horam (3) ab aliquo opere illicito statim perpetrando, cuilibet licet; sicut cum aliquis detinet aliquem ne se præcipitet, vel ne alium feriat. Sed simpliciter aliquem includere, vel ligare, ad eum solum pertinet qui habet disponere universaliter de actibus et vita alterius: quia per hoc impeditur non solum a malis faciendis, sed etiam a bonis agendis.

(1) Ita legit Nicolai.—Recentiores aliquæ editiones: *sensum doloris efficiens.*

(2) Ita cod. Alcan. optime.—Al., *homini.*

(3) Qui habent aliquid superioritatis, ut parentes et magistri, possunt per aliquod tempus domi suæ recludere et detinere filios et filias, servos et ancillas, tum ut corripiantur, tum ut a malo quod conceperunt abstinerent, sed eos in carcerem detrudere nequeunt.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum aggravetur ex hoc quod prædictæ injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non aggravetur ex hoc quod prædictæ injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas. Hujusmodi enim injuriæ habent rationem peccati, prout nocumentum alicui infertur contra ejus voluntatem: sed magis est contra hominis voluntatem malum quod in propriam personam infertur, quam quod infertur in personam conjunctam: ergo injuria illata in personam conjunctam est minor.

2. Præterea, in Sacra Scriptura præcipue reprehenduntur qui pupillis et viduis injurias inferunt; unde dicitur Eccli. xxxv, 17: *Non despiciet preces pupilli, nec viduam, si effundat loquelam gemitus:* sed vidua et pupillus non sunt personæ aliis conjunctæ: ergo ex hoc quod infertur injuria personis conjunctis, non aggravatur peccatum.

3. Præterea, persona conjuncta habet propriam voluntatem, sicut et principalis persona; propterea potest ei aliquid esse voluntarium (1) quod est contra voluntatem principalis personæ; ut patet in adulterio, quod placet uxori, et displicet viro: sed hujusmodi injuriæ habent rationem peccati, prout consistunt in voluntaria (2) commutatione: ergo hujusmodi injuriæ minus habent de ratione peccati.

Sed contra est, quod Deut. xxviii, 32 ad quamdam exaggerationem dicitur: *Filii tui et filiæ tuæ tradentur alteri populo videntibus oculis tuis* (3).

(1) Ita codd. Cam. et Alc.—Al., *potest enim aliquid ei esse voluntarium*, etc.

(2) Ita passim Cod. Alc. *in involuntaria*: quam lectionem probant theologi. Vid. inf. quæst. lxxiii. art. 1 ad 1.

(3) (Conclusio. *Qui aliquem lædit*

Respondeo dicendum, quod quanto aliqua injuria in plures redundat, cæteris paribus, tanto gravius est peccatum; et inde est quod gravius est peccatum, si aliquis percutiat principem, vel offendat, quam si personam privatam, quia redundat in injuriam totius multitudinis, ut supra dictum est (1-2, qu. LXXIII, art. 9). Cum autem infertur injuria in aliquam personam conjunctam alteri qualitercumque, illa injuria pertinet ad duas personas; et ideo, cæteris, 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 nocumenti.

Ad primum ergo dicendum, quod injuria illata in personam conjunctam minus est nociva personæ cui conjungitur, quam si in ipsam immediate inferretur; et ex 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 lædit.

Ad secundum dicendum, quod injuriæ illatæ in viduas et pupillos magis exaggerantur, tum quia magis opponuntur misericordiæ, tum quia idem nocumentum hujusmodi personis inflictum est eis gravius, quia non habent relevantem.

Ad tertium dicendum, quod per hoc quod uxor voluntarie consentit in adulterium, minoratur quidem peccatum et injuria ex parte ipsius mulieris; gravius enim esset, si adulter violenter eam opprimeret; non tamen propter hoc tollitur injuria ex parte viri, quia *uxor non habet potestatem sui corporis, sed vir*, ut dicitur I. Cor. VII, 4. Et eadem ratio est de similibus. De adulterio tamen, quia non solum justitiæ, sed etiam castitati opponitur, erit locus infra agendi in tractatu De temperantia (quæst. CLIV, art. 8).

QUÆSTIO LXVI.

DE PECCATIS JUSTITIÆ OPPOSITIS QUÆ FIUNT IN REBUS, ET PRIMO DE FURTO ET RAPINA.—(In novem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de peccatis justitiæ oppositis, per quæ infertur nocumentum proximo in rebus; scilicet de furto et rapina.

Et circa hoc quæruntur novem: 1.° Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum.—2.° Utrum licitum sit quod aliquis rem aliquam possi-

---

multis conjunctum, gravius peccat, cæteris paribus, quam ille, qui lædit aliquem non tam multis conjunctum; nisi forte talis sit in dignitate constitutus, vel damnum illatum in magnitudine emineat.)

Non est hic sermo de personis quæ conjunctæ sunt personæ injuriam facienti, cujusmodi sunt pater, mater, etc.: ideoque non hic examinatur, an gravius sit peccatum occidere vel vulnerare parentes vel consanguineos, quam extraneos: sed sermo est de personis injuriam patientibus, quæ alias personas habeant sibi conjunctas. Quapropter hujus articuli doctrina est, quod injuria facta in personam aliquibus aliis conjunctam, cæteris paribus, sit gravior, quam quæ committeretur in personam separatam, seu nulli conjunctam. Hinc qui lædit, v. g. filium judicis, eo quod filius judicis sit, gravius peccat, quam si alium hominem privatum læderet. Conjunctio autem injuriati cum aliis personis non mutat speciem injuriæ, sed tantum aggravat ipsam.

deat quasi propriam.—3.° Utrum furtum sit occulta acceptio rei alienæ.—4.° Utrum rapina sit peccatum specie differens a 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.

ARTICULUS I.

Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum. Nullus enim debet sibi attribuere quod Dei est: sed dominium omnium creaturarum est proprium Dei, secundum illud Psal. XXIII, 1: *Domini est terra*, etc.: ergo non est naturalis homini possessio rerum exteriorum.

2. Præterea, Basilius exponens verbum divitis dicentis (Luc. XII:) *Congregabo omnia quæ nata sunt mihi, et bona mea*, dicit; *Dic mihi, quæ tua? unde ea sumens in vitam tulisti?* sed illa quæ homo possidet naturaliter, potest aliquis convenienter dicere esse sua: ergo homo non possidet naturaliter exteriora bona.

3. Præterea, sicut Ambrosius dicit in libro De Trin., *dominus nomen est potestatis*: sed homo non habet potestatem super res exteriores; nihil enim potest circa earum naturam immutare: ergo possessio exteriorum rerum non est homini naturalis.

Sed contra est, quod dicitur Psal. VIII, 8: *Omnia subjecisti sub pedibus ejus*, scilicet hominis (2).

Respondeo dicendum, quod res exterior potest dupliciter considerari: uno modo quantum ad ejus naturam, quæ non subjacet humanæ potestati, sed solum divinæ cui omnia ad nutum obediunt; alio modo quantum ad usum ipsius rei, et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis, semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut supra habitum est (qu. LXIV, art. 1). Et ex hac ratione Philosophus probat in I Polit. (cap. 5), quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super cæteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione (Gen. I, 26), ubi dicitur: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et præsit piscibus maris*, etc.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus habet principale dominium om-

---

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. III, cap. 2, fin. et cap. 27 fin.

(2) (CONCLUSIO. *Est homini rerum exteriorum aliqua naturalis possessio, non quidem quantum ad naturam earum, sed quantum ad usum, quo ipsis secundum rationem et voluntatem uti potest ad suum commodum et utilitatem.)*

Gravissimam quæstionem hic proponit S. Thomas de jure proprietatis, quæ nostris temporibus valde agitata est ab illis qui *communistæ* appellantur. Respondet possessionem exteriorum rerum esse homini naturalem, et probat auctoritate Scripturæ, et duplici ratione directa, scilicet quia res exteriores sunt factæ propter hominem, et quia homo præditus est ratione et voluntate, quibus possit rebus exterioribus uti. Homini autem, ut notat Cajetanus, quia rationis particeps liber est, convenit per modum dominii et possessionis, ut sit super imperfectiora, quæ sunt propter ipsum facta. Utimur ergo diversimode exterioribus rebus nos et animalia, non solum quia etiam ipsis animalibus utimur, sed quia ut domini naturaliter ex nostra natura rationali eis utimur. Animalia autem ex instinctu naturæ, et improprie uti dicuntur eis, quibus vescuntur.—Vide appendicem in fine hujus quæstionis.

nium rerum, et ipse secundum suam providentiam ordinavit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem: et 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 ea ab alio, scilicet a Deo.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de dominio exteriorum rerum quantum ad naturas ipsarum; quod quidem dominium soli Deo convenit, ut dictum est (in corp.).

ARTICULUS II.

Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. 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 communitati contrariatur proprietas possessionum: ergo illicitum est cuilibet homini appropriare sibi aliquam rem exteriorem.

2. Præterea, Basilius dicit exponens prædictum verbum divitis: *Sicut qui præveniens ad spectacula prohiberet advenientes, appropriando sibi quod ad communem usum ordinatur, similes sunt divites, qui communia, quæ præoccupaverunt, æstimant sua esse*: sed illicitum esset præcludere viam aliis ad potiendum communibus bonis: ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem communem.

3. Præterea, Ambrosius dicit (serm. 64 de Temp.) et habetur in Decretis, dist. 47, (cap. *Sicut hi*): *Proprium nemo dicat, quod est commune.* Appellat autem commune res exteriores, sicut patet ex his quæ præmittit: ergo videtur illicitum esse quod aliquis appropriet sibi aliquam rem exteriorem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. De Hæresibus, (Hær. 40): *Apostolici dicuntur qui se hoc nomine arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes conjugibus, et res proprias possidentes; quales habet catholica Ecclesia et monachos, et clericos plurimos:* sed ideo isti hæretici sunt, quia se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus, quibus ipsi carent: est ergo erroneum dicere quod non liceat homini propria possidere (1).

---

(1) De his etiam *Con. Gent.* lib. III, cap. 27, fin. et *Opusc.* XX, cap. 4.

(1) (Conclusio. *Quanquam hominem non deceat aliquid ut proprium habere, quoad usum, impium tamen est et erroneum asserere ipsum non posse quidpiam proprium habere, quoad potestatem procurandi et dispensandi.*)

De fide est hominem posse licite rem aliquam possidere tamquam propriam, quod argumento theologico probat ex auctoritate S. Augustini, et triplici ratione ex necessitate humanæ vitæ. Vide appendicem in fine hujus quæstionis.

In responsione ad primum notat Cajetanus, quod communitatem rerum esse de jure naturæ quoad usum, potest *dupliciter* intelligi, scilicet *positive* et *negative*. Et si intelligatur positive, est sensus, quod jus naturale dictat, quod omnia sint communia; si vero intelligatur negative, est sensus, quod jus naturale non instituit proprietates rerum. Et in utroque sensu propositio est vera, si sane intelligatur. In *primo* quidem, scilicet positive, verificatur in casu extremæ necessitatis. Quando enim aliquis est in extrema necessitate, potest, undecumque sibi occurrit, sibi vel alteri hujusmodi subvenire, nec tenetur ad restitutionem: quia sua tunc naturæ jure re usus est. In *secundo* vero, scilicet negative, verificatur absolute. Nam, extra casus loquendo, jus naturæ non statuit omnia esse communia, ut patet ex eo, quod non liceret regulariter habere proprium: sed non fecit aliquid esse proprium alicui, et aliud alteri. Et quo-

Respondeo dicendum, quod circa rem exteriorem duo competunt homini; quorum unum est potestas procurandi et dispensandi, et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Est etiam necessarium ad humanam vitam propter tria: primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium vel multorum; quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum: alio modo, quia ordinatius res humanæ tractantur, si singulis imminet propria cura alicujus rei procurandæ, esset autem confusio, si quilibet indistincte quælibet procuraret: tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius jurgia oriuntur (1).

Aliud vero quod competit homini circa res exteriores, est usus ipsarum; et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores, ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum. Unde Apostolus dicit I. Timoth. ult. 17: *Divitibus hujus sæculi præcipue... facile tribuere, communicare de bonis*, etc.

Ad primum ergo dicendum, quod communitas rerum attribuitur juri naturali, non quia jus naturale dictet omnia esse possidenda communiter, et nihil esse quasi proprium possidendum; sed quia secundum jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad jus positivum, ut supra dictum est (qu. LVII, art. 2 et 3). Unde proprietas possessionum non est contra jus naturale, sed juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanæ.

Ad secundum dicendum, quod ille qui præveniens ad spectacula præpararet aliis viam, non illicite ageret; sed ex hoc illicite agit, quod alios prohibet; et similiter dives non illicite agit, si præoccupans possessionem rei, quæ a principio erat communis, aliis etiam communicet; peccat autem, si alios ab usu illius rei indiscrete prohibeat. Unde Basilius ibidem dicit: *Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille vero patientiæ præmiis coronetur?*

Ad tertium dicendum, quod cum dicit Ambrosius: *Nemo proprium dicat quod est commune*, loquitur de proprietate quantum ad usum; unde subdit: *Plus quam sufficeret sumptui, violenter obtentum est.*

---

niam sermo litteræ est de communitate, et proprietate absolute, et non in casu, ideo in littera negatur sensus affirmativus, et conceditur negativus.

In eadem responsione, addit Cajetanus, dubium occurrit ad hominem, quia in littera dicitur, quod proprietas possesionum est ab humano condicto, quod pertinet ad jus positivum, et tamen superius in *quæstione* LVII, *art. 3 dictum est*, quod hujusmodi proprietas spectat ad jus gentium, quod distingui constat contra jus positivum.—Ad hoc dicitur, quod in proprietate possessionum inveniuntur *duo. Primo*, quod aliquid sit unius, et aliquid alterius. *Secundo*, quod hic ager sit istius, et ille illius. Quoad *primum*, proprietas rerum est a jure gentium. Dictat enim hoc ratio, ut in littera multipliciter ostenditur. Quoad *secundum*, est a jure positivo, quoniam antequam sit hoc appropriatum hinc, et illud alteri, nihil differt, au contrarium fiat. Definitum est enim, quod jus positivum est, quod a principio nihil differt, *ex 5 Ethic.*

(1) Ita ratiocinatur Aristoteles adversus Platonem qui proprietatem impugnaverat, rerum ordinem alium excogitans quo omnia omnibus forent communia.

ARTICULUS III.

Utrum sit de ratione furti occulte accipere rem alienam (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit de ratione furti occulte accipere rem alienam. Illud enim quod diminuit peccatum, non videtur ad rationem peccati pertinere: sed in occulto peccare pertinet ad diminutionem peccati, sicut e contrario ad exaggerandum peccatum quorumdam dicitur Isa. III, 9: *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt:* ergo non est de ratione furti occulta acceptio rei alienæ.

2. Præterea, Ambrosius dicit (2): *Non minus est criminis habenti tollere, quam, cum possis et abundans sis, indigentibus denegare.* Ergo sicut furtum consistit in acceptione rei alienæ, ita etiam in detentione ipsius.

3. Præterea, homo potest furtim ab alio accipere etiam quod suum est, puta rem quam apud alium deposuit, vel quæ est ab eo injuste ablata: non est ergo de ratione furti quod sit occulta acceptio rei alienæ.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in x Etymol. (ad litt. *F*): *Fur a furvo* (3) *dictus est, id est, a fusco; nam noctis utitur temporis* (4).

Respondeo dicendum, quod ad rationem furti tria concurrunt: quorum primum convenit ei secundum quod contrariatur justitiæ, quæ unicuique tribuit quod suum est, et ex hoc competit ei quod usurpet alienum. Secundum vero pertinet ad rationem furti, prout distinguitur a peccatis quæ sunt contra personam, sicut ab homicidio et adulterio, et secundum hoc competit furto quod sit circa rem possessam; si quis enim accipiat id quod est alterius non quasi possessio, sed quasi pars (sicut si amputet membrum), vel sicut persona conjuncta (ut si auferat filiam, vel uxorem), non habet proprie rationem furti. Tertia differentia est quæ complet rationem furti, ut scilicet occulto usurpetur alienum; et secundum hoc proprie ratio furti est ut sit occulta acceptio rei alienæ.

Ad primum ergo dicendum, quod occultatio quandoque quidem est causa peccati, puta cum quis utitur occultatione ad peccandum, sicut accidit in fraude et dolo, et hoc modo non diminuit, sed constituit speciem peccati; et ita est in furto. Alio modo occultatio est simplex circumstantia peccati, et sic diminuit peccatum, tum quia signum verecundiæ est, tum quia tollit scandalum.

Ad secundum dicendum, quod deti-

---

(1) Sub *acceptione* hic intelligitur detentio, juxta doctrinam B. Thomæ, ut patet ex dictis ad 2.

(2) Serm. 64 de Temp. prope fin. et habetur in Decret. distinct. 47, cap. *Sicut hi.*

(3) *A furvo* scilicet *a nigro* seu *atro:* alii hanc vocem deducunt a fero, quod fur ferat, id est, referat quidpiam.

(4) (Conclusio. *Furtum est alienæ rei occulta ablatio.)*

Furtum definitur: *Acceptio occulta et injusta rei alienæ, invito rationabiliter domino.* Dicitur *acceptio* sub qua intelligitur detentio rei alienæ, quia ablatio et detentio moraliter censentur eadem actio. Additur *occulta* nimirum respectu domini aut illorum, quibus rei custodia demandata est, idque ex intentione furantis. Dicitur *rei alienæ*, id est, rei qua proximus juste fruitur legitimo titulo, sive dominii sive usufructus, sive depositi, etc., nam ablatio rei suæ quæ esset apud alium non est furtum. Dicitur *injusta*, nam si res aliquo titulo justo accipiatur, jam non est furtum. Additur invito rationabiliter domino, quia si sit irrationabiliter invitus, non fit ei injuria in ablatione rei, unde non est fur, qui a furioso aufert gladium, ne sese aut alium occidat.—Furtum dividitur in *simplicem* modo descriptum: *rapinam* si fiat aperte et cum violentia, præsente Domino, et tum præter furtum adest injuria in personam: *sacrilegium*, seu furtum rei sacræ vel rei profanæ in

nere id quod alteri debetur, eamdem rationem nocumenti habet cum acceptione injusta: et ideo sub injusta acceptione intelligitur etiam injusta detentio.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, id quod est simpliciter unius, secundum quid esse alterius; sicut res deposita est simpliciter quidem deponentis, sed est ejus apud quem deponitur, quantum ad custodiam; et id quod est per rapinam ablatum, est rapientis non simpliciter, sed quantum ad detentionem.

ARTICULUS IV

Utrum furtum et rapina sint peccata differentia specie (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod furtum et rapina non sint peccata differentia specie. Furtum enim et rapina differunt secundum occultum et manifestum; furtum enim importat occultam acceptionem, rapina vero violentam et manifestam: sed in aliis generibus peccatorum, occultum et manifestum non diversificant speciem: ergo furtum et rapina non sunt peccata specie diversa.

2. Præterea, moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est (1-2, qu. I, art. 3, et XVIII, art. 6): sed furtum et rapina ordinantur ad eumdem finem, scilicet ad habendum aliena: ergo non differunt specie.

3. Præterea, sicut rapitur aliquid ad possidendum, ita rapitur mulier ad delectandum; unde et Isidorus dicit in X Etymolog. (ad litt. *R*), quod *raptor dicitur corruptor, et rapta dicitur corrupta*: sed raptus dicitur, sive mulier auferatur publice, sive occulte: ergo et res possessa rapi dicitur, sive occulte, sive publice rapiatur: ergo non differunt furtum et rapina.

Sed contra est, quod Philosophus in V Ethic. (cap. 2) distinguit furtum a rapina, ponens furtum occultum, rapinam vero violentam (1).

Respondeo dicendum quod furtum et rapina sunt vitia justitiæ opposita, inquantum aliquis alteri facit injustum. *Nullus* autem *patitur injustum volens*, ut probatur in V Ethic (cap. 9). Et ideo furtum et rapina ex hoc habent rationem peccati quod acceptio est involuntaria ex parte ejus cui aliquid subtrahitur. Involuntarium autem dupliciter dicitur; scilicet per ignorantiam et violentiam, ut habetur in III Ethic (cap. 1): et ideo aliam rationem peccati habet rapina, et aliam furtum: ergo propter hoc differunt specie.

Ad primum ergo dicendum, quod in aliis generibus peccatorum non attenditur ratio peccati ex aliquo invo-

---

loco sacro: *fraudem* et *dolum*, quando fit proximum decipiendo v. gr. in contractibus: *peculatum* quando accipitur pecunia vel res ad fiscum pertinens, vel cum quis bona publica in suos usus privatos convertit: *plagiatum*, quo quis hominem detinet, et abducit in servitutem, vel etiam aliena scripta sibi vindicat, quæ proles ingenii dicuntur: denique *abigeatum* quo quis furatur pecora e grege alieno; ad quod etiam reducitur furtum instrumentorum necessariorum ad agriculturam.

(1) De his etiam infra, art. 9 corp. et quæst. LXXIII, art. 1 corp. et ad 2, et II. *Cor.* XIII.

(1) (CONCLUSIO. *Furtum et rapina non eadem, sed diversæ species sunt, quod furtum in sua ratione includat ignorantiam ejus, cui fit injuria: rapina vero violentiam.)*

Hæc opinio S. Thomæ communiter recepta est, quia diversa est ratio involuntarii in furto et in rapina. In hac quidem invito domino *positive*, in illo tantum invito *negative*. Neque refert quod in aliis generibus peccatorum, occultum et manifestum non diversificant speciem, quia in illis non attenditur ratio peccati ex aliquo involuntario, sicut in peccatis injustitiæ, in quibus involuntarium ex parte illius qui patitur injustitiam, ingreditur objectum specificum.

luntario, sicut attenditur in peccatis oppositis justitiæ; et ideo ubi occurrit diversa ratio involuntarii, est diversa species peccati.

Ad secundum dicendum, quod finis remotus rapinæ et furti idem est. Sed hoc non sufficit ad identitatem speciei, quia est diversitas in finibus proximis: raptor enim vult per propriam potestatem obtinere, fur vero per astutiam.

Ad tertium dicendum, quod raptus mulieris non potest esse occultus ex parte mulieris quæ rapitur: et ideo si sit occultus ex parte aliorum, a quibus rapitur, adhuc remanet ratio rapinæ ex parte mulieris, cui violentia infertur.

ARTICULUS V.

Utrum furtum semper sit peccatum (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod furtum non semper sit peccatum. Nullum enim peccatum cadit sub præcepto divino; dicitur enim Eccli. xv, 21: *Nemini mandavit impie agere*: sed Deus invenitur præcepisse furtum; dicitur enim Exod. xii, 35, *Fecerunt filii Israel, sicut præceperat Dominus Moysi...., et expoliaverunt Ægyptios*: ergo furtum non semper est peccatum.

2. Præterea, ille qui invenit rem non suam, si eam accipiat, videtur furtum committere, quia accipit rem alienam: sed hoc videtur esse licitum secundum naturalem æquitatem, ut juristæ dicunt: ergo videtur quod furtum non semper sit peccatum.

3. Præterea, ille qui accipit rem suam non videtur peccare cum non agat contra justitiam, cujus æqualitatem non tollit: sed furtum committitur, etiamsi aliquis rem suam occulte accipiat ab altero detentam, vel custoditam: ergo videtur quod furtum non semper sit peccatum.

Sed contra est, quod dicitur Exod. xx, 15: *Non furtum facies* (1).

Respondeo dicendum, quod, si aliquis consideret furti rationem, duas rationes peccati in eo inveniet: primo quidem propter contrarietatem ad justitiam, quæ reddit unicuique quod suum est; et sic furtum justitiæ opponitur, inquantum furtum est acceptio rei alienæ; secundo, ratione doli, seu fraudis, quam fur committit, occulte et quasi ex insidiis rem alienam usurpando. Unde manifestum est, quod omne furtum est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod accipere rem alienam vel occulte vel manifeste, auctoritate judicis hoc decernentis, non est furtum, quia jam fit sibi debitum per hoc quod sententialiter sibi est adjudicatum. Unde multo minus furtum fuit quod filii Israel tulerunt spolia Ægyptiorum ex præcepto Domini hoc decernentis pro afflictionibus quibus Ægyptii eos sine causa afflixerant; et ideo signanter dicitur Sap. x, 20: *Justi tulerunt spolia impiorum.*

Ad secundum dicendum, quod circa res inventas est distinguendum: quædam enim sunt quæ nunquam fuerunt in bonis alicujus, sicut lapilli et gemmæ quæ inveniuntur in littore maris, et talia occupanti conceduntur; et eadem ratio est de thesauris antiquo tempore sub terra occultatis, quorum

---

(1) De his etiam, quæst. cxviii, art. 2 corp. et *Sent.* ii. dist. 42, quæst. xii, art. 3 et *Malo*, quæst. x, art. 2 corp. et quæst. xv, art. 2 corp. princ.

(1) (Conclusio. *Furtum, cum semper justitiæ adversetur, semper quoque peccatum necessario est.*)

Furtum semper est peccatum, ut triplici ratione in littera probatur. In responsione ad secundum nota doctrinam de inventione rerum. In responsione ad tertium nota sententiam D. Thomæ ad resolvendos casus de occulta compensatione. Docent autem theologi, præsertim thomistæ, occultas compensationes, quibusdam conditionibus factas, esse aliquando licitas.

non extat aliquis possessor; nisi quod secundum leges civiles (1) tenetur inventor dare medietatem domino agri, si in alieno agro invenerit. Propter quod in parabola Evangelii dicitur Matth XIII, de inventore thesauri absconditi in agro, quod emit agrum, quasi ut haberet jus possidendi totum thesaurum. Quædam vero res inventæ fuerunt de propinquo in alicujus bonis; et tunc si quis eas accipiat non animo retinendi, sed animo restituendi domino, qui eas pro derelictis non habet, non committit furtum; et similiter si pro derelictis habeantur, et hoc credat inventor, licet sibi eas retineat, non committit furtum; alias autem committitur peccatum furti. Unde Augustinus dicit in quædam Homil. (et habetur XIV, quæst. V, cap. 6): *Si quid invenisti, et non reddidisti, rapuisti.*

Ad tertium dicendum, quod ille qui furtim accipit rem suam apud alium depositam, gravat depositarium, qui tenetur ad restituendum eam vel ad ostendendum se esse innoxium: unde manifestum est quod peccat, et tenetur ad relevandum gravamen depositarii Qui vero furtim accipit rem suam apud alium injuste detentam, peccat quidem, non quia gravet eum qui detinet, et ideo non tenetur ad restituendum aliquid, vel ad recompensandum; sed peccat contra communem justitiam, dum ipse sibi usurpat suæ rei judicium, juris ordine prætermisso (2). Et ideo tenetur Deo satisfacere, et dare operam ut scandalum proximorum, si inde exortum fuerit, sedetur.

(1) Verum in eo casu lex civilis non obligat nisi post judicis sententiam.

(2) Communiter tamen docent theologi, positis ponendis, compensationes occultas aliquando esse licitas. Ita S. Antoninus, Cajetanus, Bannes, Sylvius, Wiggers et omnes thomistæ.

ARTICULUS VI.

Utrum furtum sit peccatum mortale (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. 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 pœna debetur: sed pro furto non infligitur in lege pœna mortis, sed solum pœna damni, secundum illud Exod. XXII, 1: *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem..., quinque boves pro uno bove restituet, quatuor oves pro uno ove:* ergo furtum non est peccatum mortale.

3. Præterea, furtum potest committi in parvis rebus, sicut et in magnis: sed inconveniens videtur quod pro furto alicujus parvæ rei (puta unius acus, vel unius pennæ) aliquis puniatur morte æterna: ergo furtum non est peccatum mortale.

Sed contra est, quod nullus damnatur secundum divinum judicium nisi pro peccato mortali. Condemnatur autem aliquis pro furto, secundum illud Zach. V, 3: *Hæc est maledictio quæ egreditur super faciem omnis terræ; quia omnis fur, sicut ibi scriptum est, judicabitur* (2): ergo furtum est peccatum mortale.

(1) De his etiam locis sup. art. 1 inductis.

(2) (Conclusio. *Cum furtum sit contra proximi charitatem, peccatum mortale de necessitate est.*

Furtum, quocumque nomine appelletur, est ex genere suo mortale peccatum, nam graviter prohibetur jure naturali, illo præcepto; *quod tibi fieri non vis alteri ne feceris:* tum etiam præcepto divino; *Non furtum facies*, ac proinde excludit a regno Dei, juxta illud Apostoli I. Cor. VI, 10: *Neque fures, neque ra-*

Respondeo dicendum, quod sicut supra habitum est (qu. XXIV, art. 5, et 1-2, qu. LXXII, art. 5, et LXXXVI, art. 3), peccatum mortale est quod contrariatur charitati, secundum quod est spiritualis animæ vita. Charitas autem consistit principaliter quidem in dilectione Dei, secundario vero in dilectione proximi; ad quam pertinet ut proximo bonum velimus et operemur. Per furtum autem homo infert nocumentum proximo in suis rebus; et si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas. Unde furtum tanquam contrarium charitati, 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: *Furatur enim, ut esurientem impleat animam*. Alio modo dicitur furtum non esse grandis culpa per comparationem ad reatum adulterii, quod punitur morte. Unde subditur de fure quod *deprehensus reddet septuplum; qui autem adulter est, perdet animam suam.*

Ad secundum dicendum, quod pœnæ præsentis vitæ magis sunt medicinales quam retributivæ. Retributio enim reservatur divino judicio quod est secundum veritatem in peccantes. Et ideo secundum judicium præsentis vitæ, non pro quolibet peccato mortali infligitur pœna mortis, sed solum pro illis quæ inferunt irreparabile nocumentum, vel etiam pro illis quæ habent aliquam horribilem deformitatem; et ideo pro furto, quod irreparabile damnum non infert, non infligitur secundum præsens judicium pœna mortis, nisi ubi furtum aggravatur per aliquam gravem circumstantiam, sicut patet de *sacrilegio*, quod est furtum rei sacræ; et de *peculatu*, quod est furtum rei communis, ut patet per Augustinum super Joannem (tract. 50); et de *plagio*, quod est furtum hominis, pro quo quis morte punitur, 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 nocumentum inferri; et ille qui accipit, potest præsumere hoc non esse contra voluntatem ejus cujus est res. Et pro tanto si quis furtive hujusmodi res minimas accipiat, potest excusari

---

paces regnum Dei possidebunt. Quænam autem quantitas requiratur in furto ad materiam peccati mortalis, non potest mathematice determinari, sed moraliter determinanda est non tantum ex valore rei ablatæ, seu *absolute in se*, sed *relative* ad circumstantias loci, rei, temporis et personæ, ita ut gravior materia requiratur ad grave peccatum in furto erga divitem, quam erga pauperem, gravior in tali loco vel tempore, quam in alio, prout pecunia, quæ ex conventione hominum est mensura valoris omnium rerum, rarior et pretiosior existit. Ratio est, quia gravitas furti, sicut gravitas cujuslibet injuriæ, pendet præcipue a majori vel minori nocumento, dolore, voluntatis reluctantia, quam patitur dominus rei ablatæ; atqui quod respectu unius est leve, respectu alterius erit grave. Hinc Div. Thomas dicit: *In amissione unius gallinæ plus pauper gravatur, quam unus multum dives gravaretur in mille marcis.* Hinc, aliquando grave furtum esse potest auferre acum sartoris, qui ea carens nequiret sibi de victu providere; sed hoc peccatum magis indueret speciem injustæ damnificationis, quam furti, ut patet. Pro regula autem generali assignari potest materia gravis quantitas quæ sufficeret honestæ diurnæ sustentationi illius qui furatur, juxta conditionem sui status.—Minuta autem furta, quando constituunt notabilem quantitatem, sunt peccatum mortale. Quod patet ex sequenti propositione, ab Innocentio XI, damnata: *Non tenetur quis sub pœna peccati mortalis restituere quod ablatum est per pauca furta, quantacumque sit magna summa totalis.*

a peccato mortali; si tamen habet animum furandi et inferendi nocumentum proximo, etiam in talibus minimis, potest esse peccatum mortale, sicut et in solo cogitatu per consensum.

ARTICULUS VII.

Utrum liceat alicui furari propter necessitatem (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat alicui furari propter necessitatem. Non enim imponitur pœnitentia nisi peccanti: sed extra De furtis (can. 3), dicitur; *Si quis per necessitatem famis aut nuditatis furatus fuerit cibaria, vestem, vel pecus, pœniteat per hebdomadas tres*: ergo non licet furari propter necessitatem.

2. Præterea, Philosophus dicit in II Ethic. (cap. 6), quod *quædam confestim nominata, convoluta sunt cum malitia,* inter quæ ponit furtum: sed illud quod est secundum se malum non potest propter aliquam bonum finem bonum fieri: ergo non potest aliquis licite furari, ut necessitati suæ subveniat.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum: sed non licet furari ad hoc quod aliquis per eleemosynam proximo subveniat, ut Augustinus dicit in lib. Contra mendacium, (cap. 7): ergo etiam non licet furari ad subveniendum propriæ necessitati.

Sed contra est, quod in necessitate sunt omnia communia; et ita non videtur esse peccatum, si aliquis rem alterius accipiat propter necessitatem sibi factam communem (2).

Respondeo 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 ordinatæ ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex jure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex hujusmodi rebus: et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi. Unde Ambrosius dicit, et habetur in Decret. distinct. 47: *Esurientium panis est quem tu detines; nudorum indumentum est quod tu recludis; miserorum redemptio et absolutio est pecunia quam tu in terram defodis.* Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscujusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus. Si tamen adeo sit evidens et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum, (puta cum imminet personæ periculum, et aliter subveniri non potest), tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suæ necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis;

---

(1) De his etiam infra, quæst. CX, art. 3 et 4, et *Sent.* IV, dist. 15, quæst. II, art. 1, quæst. IV ad 2 et art. 4, qu. II ad 2, et art. 5, quæst. I corp.

(2) (Conclusio. *Potest homo in extrema constitutus necessitate, ea quæ aliis supersunt, sive manifeste, sive occulte accipere, absque alicujus furti aut rapinæ reatu.)*

Numquam est licitum furari propter necessitatem, quod constat ex illa propositione ab Innocentio XI, damnata: *Permissum est furari non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi.* In extrema necessitate constituto licet res alienas sive manifeste, sive occulte surripere, ad necessitatem illam sublevandam; sed ea surreptio non est furtum, cum neque fiat domino rationabiliter invito, neque surripiatur res totaliter aliena, sed quæ propter necessitatem fit indigentis, saltem quoad usum. In tali enim necessitate omnia sunt communia.

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 extremæ, 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.

Utrum rapina possit fieri sine peccato.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod rapina possit fieri sine peccato. Præda enim per violentiam accipitur; quod videtur ad rationem rapinæ pertinere, secundum prædicta (art. 4): sed prædam accipere ab hostibus licitum est; dicit enim Ambrosius in lib. De Patriarchis, (cap. 3): *Cum præda fuerit in potestate victoris, decet militarem disciplinam ut regi serventur omnia*, scilicet ad distribuendum: ergo rapina in aliquo casu est licita.

2. Præterea, licitum est auferre ab aliquo id quod non est ejus: sed res quas infideles habent, non sunt eorum; dicit enim Augustinus in epistola ad Vincentium Donatistam (ep. 48): *Res falso appellatis vestras, quas nec juste possidetis, et secundum leges terrenorum regum amittere jussi estis*: 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 fere omnes principes damnarentur: ergo rapina in aliquo casu est licita.

Sed contra est, quod de quolibet licite accepto potest fieri Deo sacrificium vel oblatio: non autem potest fieri de rapina, secundum illud Isa. LXI, 8; *Ego Dominus diligens judicium, et odio habens rapinam in holocaustum*: ergo per rapinam aliquid accipere non est licitum (1).

Respondeo dicendum, quod rapina quamdam violentiam et coactionem importat, per quam contra justitiam alicui aufertur quod suum est. In societate autem hominum nullus habet coactionem, nisi per publicam potestatem; et ideo quicumque per violentiam aliquid alteri aufert, si sit privata persona, non utens publica potestate, illicite agit, et rapinam committit, sicut patet in latronibus. Principibus vero potestas publica committitur ad hoc quod sint justitiæ custodes,

---

(1) (Conclusio. *Peccat semper privata persona, aliquid per violentiam rapiendo.*)

Occasione hujus quærunt theologi utrum principes juste exigant tributa seu vectigalia. De qua nullum dubium est, quia hoc est necessarium ad bonum commune. Christus ipse clare docuit tributa reddenda esse regibus, cum ait: *Reddite ergo quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo.* Et Apostolus ad Rom. XIII, significat tributum esse solvendum ex debito: *Reddite*, inquit, *omnibus debita; cui tributum, tributum, cui vectigal, vectigal.* Ut autem hæc doctrina plenius intelligatur hæc notanda sunt. I. Ut vectigal sit justum tria sunt necessaria, auctoritas in imponente, causa rationabilis ob quam imponitur, et forma seu proportio inter eos quibus est impositum. II. Causæ justæ imponendi vectigal variæ solent enumerari, ut pro bello, pro reparatione urbium, pro constructione itinerum, pro liberatione reipublicæ ab aliquo gravi onere, etc. Omnes tamen reducuntur ad unam, scilicet ad bonum publicum, cujusmodi est necessitas vel utilitas publica, quæ non possit aliter procurari. III. Proportio in tributorum impositione servari debet, ut quod fieri potest, non excedant necessitatem ob

et ideo non licet eis violentia et coactione uti, nisi secundum justitiæ tenorem; et hoc vel contra hostes pugnando, vel contra cives, malefactores puniendo; et quod per talem violentiam aufertur, non habet rationem rapinæ, cum non sit contra justitiam. Si vero contra justitiam aliqui per publicam potestatem violenter abstulerint res aliorum, illicite agunt, et rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

Ad primum ergo dicendum, quod circa prædam distinguendum est, quia si illi qui deprædantur hostes, habeant bellum justum, ea quæ per violentiam in bello acquirunt, eorum efficiuntur, et hoc non habet rationem rapinæ, unde nec ad restitutionem tenentur; quamvis possint in acceptione prædæ justum bellum habentes, peccare per cupiditatem ex prava intentione, si scilicet non propter justitiam, sed propter prædam principaliter pugnent. Dicit enim Augustinus in lib. De Verbis Domini, (serm. 19), quod *propter prædam militare peccatum est.* Si vero illi qui prædam accipiunt, habeant bellum injustum, rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

Ad secundum dicendum, quod intantum aliqui infideles res suas injuste possident, inquantum eas secundum leges terrenorum principum amittere jussi sunt, et ideo ab eis possunt per violentiam subtrahi, non privata auctoritate, sed publica.

Ad tertium dicendum, quod si principes a subditis exigant quod eis secundum justitiam debetur propter bonum commune conservandum, etiamsi violentia adhibeatur, non est rapina si vero aliquid principes indebite extorqueant per violentiam, rapina est, sicut et latrocinium. Unde dicit Augustinus in IV De Civ. Dei; (cap. 4): *Remota justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et ipsa latrocinia quid sunt nisi parva regna?* Et Ezech. XXII, 27 dicitur: *Principes ejus, in medio ejus quasi lupi rapientes prædam.* Unde ad restitutionem tenetur, sicut et latrones; et tanto gravius peccant quam latrones, quanto periculosius et communius contra publicam justitiam agunt, cujus custodes sunt positi.

ARTICULUS IX.

Utrum furtum sit gravius peccatum quam rapina.

Ad nonum sic proceditur. 1 Videtur quod furtum sit gravius peccatum quam rapina. Furtum enim super acceptionem rei alienæ habet adjunctam fraudem et dolum, quod non est in rapina: sed fraus et dolus de se habent rationem peccati, ut supra habitum est (qu. LV, art. 4 et 5): ergo furtum est gravius peccatum quam rapina.

2. Præterea, verecundia est timor de turpi actu, ut dicitur in IV Ethic. (cap. ult.): sed magis verecundantur

---

quam imponuntur, omnesque æqualiter graventur, juxta uniuscujusque conditionem, demptis privilegiatis. IV. Quando dubium exoritur de justitia vectigalium, si constet ea esse imposita ab habente legitimam potestatem, neque subditi sufficientes habeant rationes ad probabiliter existimandum quod sint injusta, tenentur ea solvere; si autem bonis rationibus moti probabiliter putent esse injusta, non tenentur, debent autem se conformare judicio prudentum. V. Justa vectigalia sunt simpliciter debita sive petantur, sive non petantur, non enim ideo fiunt debita quia exiguntur, sed potius ideo exiguntur, quia sunt debita.

Confiscatio autem bonorum legitima auctoritate facta in pœnam alicujus criminis, licita omnino est. Et in hoc sensu exponi potest quod dicitur de hæreticis ac infidelibus, qui auctoritate principis expoliantur suis bonis, in pœnam.

(1) De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 3 ad 2, et quæst. CXVI, art. 2 ad 1, et quæst. CXIV, art. 2 ad 4.

homines de furto quam de rapina: ergo furtum est turpius quam rapina.

3. Præterea, quanto aliquod peccatum pluribus nocet, tanto gravius esse videtur: sed per furtum potest nocumentum inferri et magnis et parvis; per rapinam autem solum impotentibus, quibus potest violentia inferri: ergo gravius videtur esse peccatum furti quam rapinæ.

Sed contra est, quod secundum leges gruvius punitur rapina quam furtum (1).

Respondeo dicendum, quod rapina et furtum habent rationem peccati, sicut supra dictum est (art 4 et 6), propter involuntarium, quod est ex parte ejus cui aliquid aufertur; 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 et alia ratio, quia per rapinam non solum infertur alicui damnum in rebus, sed etiam vergit in quamdam personæ ignominiam, sive injuriam; et hoc præponderat fraudi, vel dolo, quæ pertinent ad furtum.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod homines sensibilibus inhærentes, magis gloriantur de virtute exteriori, quæ manifestatur in rapina, quam de virtute interiori, quæ tollitur per peccatum; et ideo minus verecundantur de rapina quam de furto.

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.

APPENDIX XLV.

(IN 2-2.æ QUÆST. LXVI, ART. 1 ET 2.)

DE JURE PROPRIETATIS, ET DE COMMUNISMO.

Gravissimam hanc quæstionem nostris temporibus iterum in dubium vocatam a pravis hominibus, qui invidia acti, omnia societatis fundamenta subruere intendunt, breviter elucidare oportet.

Homines illi qui jus proprietatis negant *Communistæ* vocantur. Hi dicunt, nullum dominium, nullumque jus proprietatis circa res exteriores esse in societate admittendum, omnia bona esse omnibus ac singulis individuis prorsus communia, hancque bonorum et rerum exteriorum communionem in ipso jure

---

(1) (CONCLUSIO. *Rapina gravius peccatum est furto, non modo ratione involuntarii, sed etiam ratione injuriosæ acceptionis.)*

Conclusio nullam difficultatem offert ut triplici ratione in textu patet. Unde in omni legislatione rapina gravius punitur quam furtum. Imo in raptores multoties pœna mortis decernebatur: quam pœnam esse justam patet quia raptores vehementer reipublicæ statum perturbant, graviaque damna civibus inferunt. Et quidem experientia docet tantum esse facinerosorum hominum audaciam, ut pœnas capitalibus inferiores nihili faciant. Cujus rei perspicuum habemus exemplum nostris temporibus: nam ex quo pœna mortis in hæc crimina abolita est, valde crevit hujusmodi hominum (vulgo *bandoleros ó bandidos*) numerus et audacia, ut omnes bene sciunt. Hicque fuit unus ex fructibus nostræ hispanicæ revolutionis anni 1868.

naturæ fundari. Jam olim Socrates et Plato, quos strenue refutavit Aristoteles in II libro Politicorum, perfectam omnium rerum communitatem in ficta ab eis republica constituere conati sunt. Deinde eumdem errorem professi sunt quidam obscuri hæretici *Apostolici* dicti, qui, ut S. Augustinus refert, in suam societatem non recipiebant *res proprias possidentes*, nullamque spem eis relinquebant qui his uterentur rebus: et similiter errarunt prioribus Ecclesiæ sæculis plures Gnosticorum sectæ.

Illos postea *Fraticelli* sequuti sunt et Albigenses, sæculo XII, donec Thomas Morus sæc. XVI, et Thomas Campanella, sæc. XVII communismum in systema scientificum non minus impie quam stulte reducere conati sunt: quod etiam deinceps tentarunt Munzer, Morelly, Diderot, Mably, Brissot, Babeuf, aliique. Hobbes etiam censuit, a natura singulis hominibus tribui jus in omnia, tantumque singulos posse occupare quantum viribus valent. In eadem sententia videntur esse Quakeri, qui omnia omnium et singulorum esse dicunt, quamvis revera, ut cæteri, propria possideant bona. Sed audacior communismi assertor est impius Proudhon, qui impudenter scripsit jus proprietatis non esse nisi furtum *(la propiedad es un robo)*. Ut vero communismi praxim ostenderet Carolus Fourier imaginatus est systema, quod ideo *Fourierismus* dicitur, in quo homines dividit in *phalanges* industriales, habentes domus communes quas vocat *phalansteria*, (unde Fourierismus dictus est etiam *systema phalansterianum*) et variis industriis hominum in communi viventes. Nostris temporibus scriptores *Æconomiæ Politicæ* peregrinas theorias invexerunt circa proprietatem, ejusque originem, productionem, laborem, pecuniam ac terras, ex quibus magna idearum confusio orta est. Denique adversus proprietatem acerrime pugnant *Societas internationalis laborantium*, (la Internacional) societas dicta *La Commune* in Gallia, et *Nihilistæ* in Russia.—Verum, ut ait Zigliara, non ex hac parte timendus est communismus, sed ex abusu civilis potestatis. Eo enim tendimus ut civilis principatus, auctoritate abutens, vere constituatur dominus rerum omnium, ac cives nomine quidem possideant, at tot tantisque oneribus graventur in dies, ut revera non sint nisi *phalanges* industriales, et simplices administratores Status. Ad id tendere communismum mihi persuasum est, et scopum attingere ex hac parte vel ipse cæcus videt.

In primis notandum est, quid nomine proprietatis intelligitur. Itaque proprietas definiri potest: *Facultas disponendi pro libito et cum exclusione aliorum de re aliqua, ejusque utilitate.* Quæ definitio proprietatem designat abstracte sumptam, nam concrete ipsa res, quæ sic habetur, solet eo nomine significari. Actualis autem detentio rei cum animo eam habendi tamquam propriam, dicitur *possessio*, quæ si in justo titulo fundatur, est *legitima*, si secus, *illegitima*. Mera autem possessio non producit dominium; nam fur facto possidere potest rem ablatam, quin tamen fiat ejus dominus.—Ut ex allata definitione patet, duo in proprietate continentur: alterum est jus tractandi rem uti suam, atque ideo ad propriam utilitatem adhibendi, consumendi, alienandi, etc.: alterum vero jus excludendi cæteros ab ejusdem possessione atque emolumento. Primum aptitudinem rei supponit, seu capacitatem utilitatis afferendæ; posterius ex ejusdem rei limitatione procedit, quatenus illa talis sit, ut pluribus simul inservire non possit, sed necessario, si uni servit, aliis servire nequeat. Nam si sit talis, ut omnibus æque satisfacere possit, nulla ratio viget cur cæteri ab ejusdem possessione et utilitate excludantur. Quare res illæ, quæ nullo usu exhauriuntur, sed ob ingentem sui copiam omnibus simul sufficere possunt, proprietatis objectum esse nequeunt, quemadmodum aer, oceanus, lux et similia. De proprietate rerum usu consumptibilium nulla difficultas est, ut sunt

comestibilia, quibus omnes egent ad vitam conservandam. Sed præcipua difficultas versatur circa dominium *stabile*, cui pressius proprietatis nomen convenit. Utrum nempe homo habeat jus acquirendi et possidendi agros, sylvas, domos, illisque utendi, exclusis aliis, ne earum utilitates aut fructus participent.

De hoc autem nullum dubium est, nam ex parte hominis et ex parte rerum proprietas stabiliri potest. Et quidem ab ipso mundi exordio, ut in Scripturis apparet, homines res modo stabili possederunt. Postquam enim Adam et Eva per peccatum a Paradiso fuerunt ejecti, eorum filii Abel et Cain res proprias habebant. Primus fuit pastor ovium, secundus agricola, et uterque fructus e proprio labore provenientes faciebat suos, et de substantia propria offerebant munera Domino. Loth etiam et Abraham habuerunt greges ovium et armenta et tabernacula propria, ex quo ad rixas vitandas facta est inter eos bonorum divisio, quam Dominus ipse approbavit. Præterea integer Pentateuchus, et cæteri libri omnes tum veteris tum Novi Testamenti legibus abundant pro singulorum proprietatibus custodiendis et conservandis: et in lege divina est præceptum; *Non furtum facies*, quod utique proprietatem invicte demonstrat, ejusque justitiam aperte declarat. Denique apud omnes populos barbaros et cultos jus proprietatis invenitur, tamquam factum universale et constans, nemine prorsus reclamante.

Hoc autem jus proprietatis stabilis non oritur *ex pacto*, vel condicto hominum. Heinecius cum Grotio et Puffendorf existimavit ex intentione Creatoris omnia in *negativa* quadam communione primum posita esse, ita ut omnibus pro opportunitate deservirent, quin ullus ab alio excluderetur. Sed cum leges divinæ affirmativæ exceptionem ob necessitatem admittant, hinc factum esse ut ejusmodi. Conditoris constitutio ab hominibus commutaretur, ingruente necessitate, qua auctum humanum genus et in diversas innumerasque divisum familias, minime posset æque pro singulis, quantum luberet, utilitatem decerpere ex rebus in medio positis. Hinc a primitiva illa rerum communione homines recesserunt, divisione et dominiis invectis, vi generalis et mutuæ cujusdam conventionis. Verum hæc Heinecii sententia non solum historiæ repugnat, sed etiam rationi adversatur. Nam illa generalis conventio, initio dispersionis familiarum facta, omnino gratis asseritur, nec ejus vestigium aliquod in monumentis populorum reperitur, quæ immo contrarium docent. Præterea illa supposita conventio, affirmativæ legi Dei detrahens, vim legis induere non potuisset, nec posteros obligare, qui nullum suffragium dederunt. Denique conventio quæ a libera voluntate ortum duxit, per contrariam voluntatem solvi potest. Si igitur populi, aut major eorum pars, mutatis circumstantiis, ad pristinam bonorum communionem, redi vellent, id licitum et rationi consentaneum putandum erit. Communismus igitur non absolute repugnabit, sed ut licitus vel saltem indifferens haberi poterit.

Sed nec concedendum est jus stabilis proprietatis oriri ex legibus civilibus, ut supponit Montesquieu, Hieremiæ Bentham et Hobbes consentiens. Ait enim, homines naturali communioni bonorum renuntiasse, ut sub legibus civilibus viverent, atque harum vi jus proprietatis acquirerent. Hæc autem opinio in primis ex eo peccat, quod falsæ hypothesi nitatur de statu naturali sylvestri et barbaro. Deinde effectum universalisimum et constantem apud omnes gentes civili cultu gaudentes, attribuit causæ contingenti et variabili, ut certo est lex positiva populorum. Præterea si lex civilis proprietatem creat, tunc omnis ejus constitutio in hac re æqua erit, nec justum ab injusto discerni poterit. Id autem quam absurdum sit nemo non videt; siquidem docente natura, leges ipsas civiles præexistente in mente nostra justitiæ criterio judica-

mus, easque iniquas habemus, si aliquid sanciunt quod juri proprietatis adversetur. Denique jus proprietatis plane diruit, viamque aperit communismo. Si enim jus proprietatis a lege civili dimanat, ab eadem demi poterit, atque ita communismus justus fiet, modo communistæ jure leges ferendi, seu politica potestate potiantur.

Igitur jus acquirendi stabilem proprietatem immediate oritur a natura. Quod sic cum Zigliara ostendimus:

Homo jure naturæ potest acquirere et possidere dominio perfecto stabiles proprietates. Hæc propositio affirmatur imprimis a sensu naturæ communi, qui fortiter et insuperabiliter obstitit et semper obsistet communismo; et qui, si alia argumenta deessent, essent signum certissimum quod jus possidendi stabiles proprietates a natura immediate oritur. Sed veniamus ad argumenta. Homo jure naturæ immediate derivante ex suis officiis naturalibus erga Deum, potest attendere ad conservationem suæ vitæ, ad perfectionem tum animæ tum corporis et quidquid est suæ propriæ personalitatis retinere. Atqui illud jus naturæ sub triplici hoc adspectu consideratum importat jus acquirendi dominio perfecto stabiles proprietates. Ergo homo jure naturæ potest acquirere et possidere dominio perfecto stabiles proprietates.—Major certa est ex dictis in præcedentibus articulis, et conceditur ab ipso communismo, nisi quod jus naturæ nolit derivare a lege æterna Dei, cujus existentiam aut explicite aut implicite negat. Probatur minor.

Ex ratione conservationis. Etenim ad conservationem vitæ requiritur quædam providentia qua homo recte disponat de mediis necessariis ad vitam ipsam conservandam: ridiculus enim esset qui velit conservare seipsum, et media negligere ad talem finem necessaria. Atqui providentia nedum ad præsens attendit sed ad futura: unde ea non immerito resultare dicitur ex *memoria* præteritorum, ex *intelligentia* præsentium et ex *prævidencia* futurorum. Ergo homo jure naturæ potest sibi legitime procurare media, quibus non solum pro præsenti sed etiam pro futuro conservationi vitæ suæ prudentissime prospiciat, ut, quod semper accidit subjectus vel infirmitatibus, vel senectuti, vel aliis miseriis quibus homines affliguntur, habeat ex se ipso unde vitam sustentet.—Neque dicas hominem in hoc casu posse recipere adjumenta ab aliis; nam nemo tenetur ab alterius misericordia pendere cum possit uti legitimo jure suæ personalis independentiæ.

Ex ratione perfectibilitatis. Homo enim ad perfectam felicitatem jus cum habeat, habet simul et jus procurandi sibi imperfectam illam felicitatem, quæ in hac vita obtineri potest. Sed ad imperfectam felicitatem obtinendam requiruntur maxime bona spiritus, et secundarió bona corporis; quæ nisi sint stabilia, homo necessitate constrictus sibi quotidie procurandæ rei familiaris, summopere a studio perfectionis spiritualis impediretur, ut per experientiam notum est. Ergo ex officio naturali sese perfitiendi emergit in homine jus acquirendi stabiles proprietates.

Ex natura humanæ personalitatis. Etenim ad hominis personalitatem non solum pertinet propria substantia, sed etiam explicatio suæ activitatis. Ergo sicut homo jus habet sese possidendi quoad propriam substantiam, ita jus habet sese possidendi quoad propriæ activitatis explicationem. Inter alias autem explicationes propriæ activitatis est industria, quæ applicata rei stabili, a nemine prius occupatæ, eam perficit redditque fructuosam, ut est manifestum in agrorum cultura. Ergo et rei stabilis *perfectio*, quæ duplex est, nimirum *permanens* et non transportabilis, ut terræ cultus, et *transiens* et transportabilis, ut fructus, est aliquid de hominis personalitate, videlicet aliquid ejus

activitate productum. Ergo ex jure naturali sese possidendi, necessario emergit jus acquirendi stabiles proprietates, quas cum invadit alius, lædit manifesto jura humanæ personalitatis.

Merito proinde Pius IX perversum communismi systema in pluribus litteris damnavit. In Epistola Encyclica, *Qui pluribus*, 9 Novembris 1846 doctrinam communismi vocat, "infandam, ac vel ipsi naturali juri maxime adversam, qua "semel admissa, omnium jura, res, proprietates, ac vel ipsa humana societas "funditus everterentur.„ In Allocutione consistoriali, *Quibus quantisque*, 4 Octobris 1847, detegit machinationes rebellium hominum qui eo tendunt, ut "horrendum et luctuosissimum, ac vel ipsi naturali rationi et juri maxime "adversum *Socialismi*, vel etiam *Communismi*, uti apellant, systema cum ma- "ximo totius humanæ societatis detrimento, et exitio quaqua versus inducatur, "propagetur, ac longe lateque dominetur.„ Denique in Encyclica *Nostis* et *Nobiscum* 8 Decembris 1849, ait "illos eo potissimum spectare ut libertatis, et "æqualitatis nominibus abutentes, exitiosa *Communismi* et *Socialismi* commen- "ta in vulgus insinuent. Constat autem, ipsius seu *Communismi*, seu *Socialismi* "magistris, diversa licet via, ac methodo agentibus, illud demum commune "esse propositum, ut operarios atque alios inferioris præsertim status homines "suis deceptos fallaciis, et faustioris conditionis promissione ilusos, continuis "commotionibus exagitent, atque ad graviora paulatim facinora exerceant; ut "postmodum illorum opera uti possint ad superioris cujusque auctoritatis regi- "men oppugnandum, ad expilandas, diripiendas, vel invadendas Ecclesiæ pri- "mum, ac deinde aliorum quorumcumque proprietates, ad omnia tandem vio- "landa divina humanaque jura, in divini cultus destructionem, atque in sub- "versionem totius ordinis civilium societatum.„

Etsi autem jus proprietatis sit a natura, determinatio tamen hujus juris non est cum illa essentialiter connexa, sed aliquod factum humanum consequitur. Cum enim ratio et natura in jure proprietatis elargiendo non actu definiat res, quæ ejus exercitio materiam suppeditent, factum primigenium, quod jus proprietatis determinat, est humanæ activitatis exercitium. Nam in jure adipiscendo duo semper concurrunt; lex naturæ quæ ejus veluti sit forma, et factum aliquod, quod vel ab ipsa natura ponatur ut in juribus innatis, vel procedat ab homine ut in juribus acquisitis. Ex eo enim quod jus naturale mihi est acquirendi stabilem proprietatem, non sequitur hanc vel illam domum esse meam. Sed in hoc facto assignando philosophi discrepant. Jurisconsulti Romani, et qui eos sequuti sunt, factum ejusmodi *occupationem* esse dixerunt; unde dictum illud emersit; *Res fiunt primi occupantis*. At Œconomistæ recentiores ejus loco industriam seu specificationem rei proprio labore peractam *(el trabajo)* substituendum putarunt. Hæ duæ sententiæ prima fronte adversari inter se videntur, sed non est ita. Nam qui occupationem sustinuerunt, fatebantur eam huc spectare ut res occupata, eo modo quo pateretur, elaboranda vel transmutanda esset ab occupante ut ejus utilitati serviret. Qui vero induxerunt industriam, non negabant primum illius actum in hoc exerceri, quod res ad nullum pertinens occuparetur, secus materia deesset circa quam ipse labor et industria versetur.

Ut hanc discrepantiam vitemus, generaliter dicimus factum primitivum quod jus naturale proprietatis rebus concretis applicat, esse exercitium activitatis humanæ. Et sane operatio, cum a facultatibus dimanet quæ sine dubio vi naturæ sunt propriæ cujusque hominis, est veluti explicatio quædam et evolutio personalitatis humanæ. Effectus igitur ab ea procedens, hac personalitatis nota ob ipsam suæ productionis indolem obsignatur: atque ideo ad per-

sonam a qua producitur sic pertinet, ut ad cæteras pervenire non possit, nisi ab illa libero quodam actu abdicetur. Quæ ratio non pro sola rerum specificatione, sed pro prima etiam occupatione vim habet. Nam qui rem in medio positam, seu quæ nullius sit, primus occupavit, eam actione sua sibi quodammodo devinxit, seque in statu constituit ut quoad illam aliis omnibus, qui idem non præstiterunt, præferri debeat. Si igitur externe declaret se rem illam sibi retinere velle, ut ulteriore labore ad suos usus eam proficuam reddat, ceteri ipsum prohibere non possunt, nisi aut jus homini negando propriæ vitæ stabiliter prospiciendi, aut nullum discrimen admittendo inter eum qui circa rem nullius jam actione aliqua seu effusione propriæ personalitatis operatus est, atque eum qui hoc vinculo adhuc caret. Evidentior fit hæc ratio quotiescumque rei jam sic occupatæ, sine aliorum injuria, ope industriæ ac laboris nova species aut augmentum accesserit. Manifestissimum enim tunc est non posse possessorem ea spoliari, quin fructu proprii sudoris atque effectu propriæ activitatis injuste privetur. (Liberatore.)

Sed objiciunt aliqui cum Hobbes. Vi naturæ omnes jus habent ad omnia: nemo igitur alium excludere potest a re ulla. Sed sine facultate excludendi alios a re quam quisque possidet, proprietas concipi nequit: ergo in statu naturæ ante civilis societatis institutionem proprietas nulla est. Hæc igitur nonnisi a societate vi legum civilium originem duxit.—Ad quod respondendum est, omnes quidem habere jus ad omnia indeterminate et negative, non autem determinate et positive. Jus proprietatis, prosequitur Liberatore, duplici modo spectari potest; *abstracte* et *concrete*, vel si magis placet, *negative* et *positive*. Primo modo significat, facultatem acquirendi generatim acceptam, quin nullam materiam determinatam innuat: et in hoc sensu omnes vi naturæ jus habent ad omnia. Natura enim per se nullam rem peculiarem determinavit tamquam propriam hujus vel alterius individui. Hæc enim determinatio procedit deinceps ab exercitio activitatis ipsius individui, qui vel rem ab aliis nondum occupatam sibi elaboret, vel aliquid contractu licito ab aliis recipiat. Secundo modo jus ad omnia consideratur *concrete* et *positive*, quatenus significet facultatem usurpandi rem quamlibet, etiamsi alius illam justo titulo jam suam effecerit. In hoc sensu quilibet habet tantum jus ad id quod suum est. Natura enim nemini dedit in concreto jus ad omnia: imo potius omnibus imponit contrariam obligationem non tangendi rem ab aliis juste possessam. Quare etiam non supposita societate civili jus excludendi alios a re quam juste sibi quisque adseruit, revera viget.

Instant autem dicentes: Omnes homines natura æquales esse, ac proinde eadem jura habere ad omnia; atqui possessionum divisio huic æqualitati opponitur: ergo talis divisio est naturæ opposita.—Revera quidem omnes homines æquales sunt natura specifica, non autem natura individuali, ut patet. Inæqualitas ab ipsa natura procedit, quia homines procreantur inæqualibus viribus physicis et intellectualibus prædíti. Præterea naturæ scopo consentit, quia illa inæqualitas magnopere confert ad homines inter se mutuis relationibus vinciendos, atque ad vires humanas multifariam explicandas in ordine sive physico, sive morali. Sophisma communismi est in transitu a natura specifica ad naturam individualem. Natura humana *specie* una est, quæ tamen non existit, sed existunt *individua* speciei: individua autem, ut diximus, magnam inæqualitatem inter se habent. ¿Quis vero sanæ mentis hoc modo ratiocinareter? "Omnes homines natura æquales, eadem jura habent ad omnia: at- "qui plures doctrina præstant, quæ constituit inæqualitatem inter homines: "ergo doctrina opponitur naturæ humanæ.„—Sed non dissimilis ab ista est argumentatio communismi.

Alias objectiones omittimus, quæ facillime solvi possunt.

Igitur infandum communismi systema totis viribus rejiciendum est, non solum a publica potestate, verum etiam a singulis rectis probisque hominibus. Theoriæ autem *Societatis Internationalis operariorum* penitus absurdæ sunt, ac in praxi exitiosæ, ac impossibiles. Omnes enim qui de œconomia politica scripserunt, fatentur *Internationalem* systema esse irrationabile, societatis eversivum, veræque civilizationi ac progressui contrarium. Nam quæcumque sit constitutio societatis, *proletariatus*, ut vocant, necessario existet in ea, eo quod plurimi sunt homines rudes ac ignari, tantum laboribus manualibus aut mechanicis apti. In omni autem societate, diversitas officiorum et professionum diversitatem fortunarum naturaliter trahit, ut nihil dicamus de cujusque indole, œconomia, virtute, sumptibus, passionibus, ac vitiis, vi quorum æqualitas nec uno tantum die sustineri posset. Jam suo tempore Stus. Joannes Chrysostomus ostendebat, nullam fore infeliciorem civitatem illa, in qua omnes essent æquales. Fac enim omnes divites esse, "nullus erit nec opifex, nec domificator, nec faber, "nec calcearius, nec pictor, nec ærarius, nec funicularius, nec talium quidquam, ¿nam quis obire dives istas artes volet?„ Cum igitur ad hominum necessitates sublevandas talia omnia requirantur, sapientisime divina Providentia factum est, ut esset in societate diversitas tum in dotibus naturalibus, tum in necessitatibus personalibus, tum in vocationibus, tum in viribus ac conditionibus, ut omnes sibi mutuo servirent, ac sese juvarent. Falluntur autem qui putant divites pauperibus feliciores esse existimandos.

Falsa sunt etiam *Internationalis* principia de labore, de capitali, de productione ac de industria. Capitale enim, quod coalescit ex pecuniis, machinis, domibus, materiis primis, nihil aliud est quam labor accumulatus. Est etiam elementum necessarium productionis, et sine ipso nulli operarii laborare possent, nisi forte in quibusdam simplicibus artefactis; sed nullo modo amplæ fabricationes ac industriæ fierent, nec hodie existerent viæ ferreæ, pontes, perforationes, ingentes naves, superba ædificia, aliaque progressus ac civilizationis monumenta. Labor quidem cum capitali ac intelligentia necessario concurrit, et sine illis prorsus sterilis est. Præter laborem etiam manuum alii plures labores in societate sunt, adeo utiles ac necessarii, ut præcipuum ejus roborem, splendoremque constituant, quales sunt sacerdotes, scriptores, advocati, medici, milites, aliique plurimi, ut omnibus compertum est.

QUÆSTIO LXVII.

DE VITIIS OPPOSITIS COMMUTATIVÆ JUSTITIÆ, ET PRIMO DE INJUSTITIA JUDICIS.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativæ justitiæ, quæ consistunt in verbis quibus læditur proximus; et primo de his quæ pertinent ad judicium; secundo de nocumentis verborum quæ fiunt extra judicium.

Circa primum quinque consideranda occurrunt. Primo quidem de injustitia judicis in judicando. 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 quæruntur quatuor: 1.° Utrum aliquis possit juste judicare eum qui non est sibi subditus.—2.°

Utrum liceat judici judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ sibi proponuntur.—3.° Utrum judex possit aliquem juste condemnare non accusatum.—4.° Utrum licite possit pœnam relaxare.

ARTICULUS I.

Utrum quis possit juste judicare eum qui non est sibi subjectus (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit juste judicare eum qui non est sibi subditus. Dicitur enim Dan. XIII, quod Daniel seniores de falso testimonio convictos suo judicio condemnavit: sed illi seniores non erant subditi Danieli, quinimo ipsi erant judices populi: ergo aliquis potest licite judicare sibi non subditum.

2. Præterea, Christus non erat alicujus hominis subditus, quinimo ipse erat *Rex regum, et Dominus dominantium:* sed ipse exhibuit se judicio hominis: ergo videtur quod aliquis licite possit judicare aliquem qui non est subditus ejus.

3. Præterea, secundum jura quilibet sortitur forum secundum rationem delicti: sed quandoque ille qui delinquit, non est subditus ejus ad quem pertinet forum illius loci; puta cum alterius est diœcesis, vel cum est exemptus: ergo videtur quod aliquis possit judicare eum qui non est sibi subditus.

Sed contra est, quod Gregorius super illud Deuter. XXIII: *Si intraveris segetem*, etc., dicit (2): *Falcem judicii mittere non potest in eam segetem quæ alteri videtur esse commissa* (3).

Respondeo dicendum, quod sententia judicis est quasi quædam particularis lex in aliquo particulari facto: et ideo sicut lex generalis debet habere vim coactivam, ut patet per Philosophum in x Ethic. (cap. ult.), ita etiam et sententia judicis debet habere vim coactivam, per quam constringatur utraque pars ad servandan sententiam judicis; alioquin judicium non esset efficax. Potestatem autem coactivam non habet licite in rebus humanis, nisi ille qui fungitur publica potestate; et qui ea funguntur, superiores reputantur respectu eorum in quos sicut in subditos potestatem accipiunt, sive habeant ordinariam sive per commissionem. Et ideo manifestum est quod nullus potest judicare aliquem, nisi sit aliquo modo subditus ejus vel per commissionem, vel per potestatem ordinariam.

Ad primum ergo dicendum, quod Daniel accepit potestatem ad judicandum illos seniores quasi commissam ex instinctu divino; quod signatur per hoc quod ibidem dicitur quod *sus-*

---

(1) De his etiam supra, quæst. LX, art. 6, et *Sent.* IV, dist. 17, quæst. III, art. 3, quæst. IV, et dist. 48, quæst. I, art. 1 corp.

(2) In Regist. lib. XII, epist. 31, interrogat. 9, et hab. cap. *Scriptum est*, 6, quæst. III.

(3) (CONCLUSIO. *Nullus aliquem judicare potest, nisi sibi vel per ordinariam potestatem, vel commissionem subjectus sit.)* Ad pleniorem intelligentiam nota duplici modo aliquem posse alteri subjici nempe per potestatem ordinariam, vel per commissionem seu delegationem. Judex ordinarius dicitur qui ex officio præest universitati causarum, sive proprio jure, ut Episcopus respectu diœcesanorum, Rex respectu civium; sive ex beneficio et collatione principis ut magistratus, præpositus, etc. Judex delegatus est is cui judex ordinarius committit vices suas, sive ad universitatem causarum, sive ad aliquam causam specialem. Ad hunc modum reducuntur alii duo; unus ex consensu partium per compromissum in arbitros, adjuncta pœna illi qui tergiversari voluerit: alius ratione delicti vel contractus, qui enim in alicuo territorio deliquit, potest ibidem puniri per judicem istius loci, quamvis ille non sit ordinarius judex ipsius. Quibus additur privilegium certis personis concessum, ut in alio foro conveniri nequeant. Sententia D. Tho-

citavit Dominus spiritum (1) *pueri junioris.*

Ad secundum dicendum, quod in rebus humanis aliqui propria sponte possunt se subjicere aliorum judicio, quamvis non sint eis superiores, sicut patet in his qui compromittunt in aliquos arbitros: et inde est quod necesse est arbitrium pœna vallari, quia arbitri, qui non sunt superiores, non habent de se plenam potestatem coercendi. Sic ergo et Christus propria sponte humano judicio se subdidit; sicut etiam et Leo Papa se judicio Imperatoris subdidit (1).

Ad tertium dicendum, quod episcopus in cujus diœcesi aliquis delinquit, efficitur superior ejus ratione delicti, etiamsi 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 juste condemnari.

ARTICULUS II.

Utrum judici liceat judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ in contrarium proponuntur (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod judici non liceat judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ in contrarium proponuntur. Dicitur enim Deut. XVII, 9: *Venies ad sacerdotes levitici generis et ad judicem qui fuerit illo tempore, quæresque ab eis, qui indicabunt tibi judicii veritatem:* sed quandoque alia proponuntur contra veritatem, sicut cum aliquid per falsos testes probatur: ergo non licet judici judicare secundum ea quæ proponuntur et probantur contra veritatem quam ipse novit.

2. Præterea, homo in judicando debet divino judicio conformari, quia *Dei judicium est,* ut dicitur Deut. I,

---

mæ apud omnes recepta est, pluribusque decretalibus est firmata. Sic Alexander III, cap. *Etsi clerici, De judiciis,* dicit: *Sententia a non suo judice lata non tenet.* Et Zepherinus, cap. *Accusatores,* qu. VIII, causa 3, inquit: *Nullum sententia a non suo judice dicta constringat.* Judicium autem in non subditum latum dicitur judicium usurpatum, de quo vide quæ supra dicta sunt, qu. LX, art. 6. Vide etiam in libro II, Decret. tit. II. *De foro competente.* Actor autem convenire debet reum in foro seu coram judice ipsius rei, justa illam regulam: *actor rei forum, sive in rem, sive in personam sit actio, sequitur.*—Nam ille judex est adeundus qui potest reum cogere ad judicium; talis autem non est nisi judex ipsius rei. Porro actor trahens reum ad judicem incompetentem, perdit actionem; reus vero cogens actorem, ut se conveniat in foro incompetenti, habetur pro confesso. Denique judex incompetens, ferens et exequens sententiam, peccat mortaliter, quia secundum se gravem injuriam facit tam partibus litigantibus quam superiori, cujus usurpat auctoritatem: et antiquitus puniebatur pœna capitali. Hujus etiam criminis rei sunt judices sæculares, qui sive in criminalibus, sive in civilibus pertrahunt ad sua tribunalia, quæ non sunt mixti fori, clericos quos judicandi non habent potestatem, ut constat ex Tridentino sess. XXV. *De reform.* cap. 20. Huc etiam refertur propositio XXXI. in Syllabo damnata: *Ecclesiasticum forum pro temporalibus clericorum causis, sive civilibus, sive criminalibus, omnino de medio tollendum est, etiam inconsulta et reclamante Apostolica Sede.* De qua vide nostrum opus. *Lecciones sobre el Syllabus,* tom. I, cap.

(1) Nec spiritum duntaxat, sed et *Spiritum Sanctum,* ut in vulgata et in græca editione Theodotionis exprimitur.

(1) Leo IV nimirum Ludovico Augusto ad purganda crimina coram illo de quibus erat accusatus, ut in Decretis, causa 2, quæst. VII, cap *Non si incompetenter,* videre est (Nicolai).

(2) De his etiam supra, quæst. LXIV, art. 6 ad 3, et *Sent.* IV, dist. 27, quæst. I, art. 2, quæst. IV ad 3, et 3, et *Quodl.* V, art. 15 ad 1.

17: sed *judicium Dei est secundum veritatem*, ut dicitur Rom. II, 2; et Isa. XI, 3, prædicitur de Christo: *Non secundum visionem oculorum judicabit, neque secundum auditum aurium arguet, sed judicabit in justitia pauperes, et arguet in æquitate pro mansuetis terræ:* ergo judex non debet secundum ea quæ coram ipso probantur, sententiam ferre contra ea quæ ipse novit.

3. Præterea, idcirco in judicio probationes requiruntur, ut fides fiat judici de rei veritate; unde in his quæ sunt notoria, non requiritur judicialis ordo, secundum illud I. Timoth. v, 24: *Quorundam hominum peccata manifesta sunt præcedentia ad judicium*: si ergo judex per se cognoscit veritatem, non debet attendere ad ea quæ probantur, sed sententiam ferre secundum veritatem quam novit.

4. Præterea, nomen *conscientiæ* importat applicationem scientiæ ad aliquid agibile, ut in I habitum est (part. I, qu. LXXIX, art. 13): sed facere contra scientiam est peccatum: ergo judex peccat, si sententiam ferat secundum allegata contra conscientiam veritatis quam habet.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit super Psalterium (1): *Bonus judex nihil ex arbitrio suo facit; sed secundum leges et jura pronuntiat*: sed hoc est judicare secundum ea quæ in judicio proponuntur et probantur: ergo judex debet secundum hujusmodi judicare, et non secundum proprium arbitrium (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc. et qu. LX, art. 2 et 6), judicare pertinet ad judicem, secundum quod fungitur publica potestate; et ideo informari debet in judicando non secundum id quod ipse novit tanquam privata persona, sed secundum id quod sibi innotescit tanquam personæ publicæ. Hoc autem innotescit ei et in communi et in particulari: in communi quidem per leges publicas, vel divinas, vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet; in particulari autem negotio aliquo per instrumenta et testes, et alia hujusmodi legitima documenta, quæ debet sequi in judicando magis quam id quod ipse novit tan-

---

(1) Scil. super Psalm. CXVIII, octonar. 20, sect. 5, circa med.

(2) (CONCLUSIO. *Cum judicium ad judices spectet, non secundum privatam, sed publicam potestatem, oportet eos judicare, non secundum veritatem, quam ipsi, ut personæ privatæ noverunt; sed secundum quod ipsis, ut personis publicis, per leges, per testes, per instrumenta et per allegata et probata res innotuit.)*

Hæc quæstio communiter sic proponitur; utrum judex debeat semper ferre sententiam secundum allegata et probata: vel alio modo; utrum judex possit condemnare quem privata scientia novit innocentem, si juridice probetur nocens.—Inter varias hac de re sententias tres sunt præcipuæ. Prima tenet, quod neque in criminalibus, neque in civilibus judex possit condemnare eum, quem certo scit innocentem, quamvis juridice probetur esse nocentem. Ita Lyranus, Hugo, Panormit. Angelus. Secunda tenet, id posse in civilibus, non in criminalibus. Ita Adrianus, Wiggers, Sylvius, Lessius, et communiter recentiores. Tertia, quod tam in criminalibus, quam in civilibus judex possit, et debeat, neglecta privata scientia, judicare secundum allegata et probata, ideoque condemnare probatum juridice nocentem, quantumvis certo sciat privatim esse innocentem. Ita cum S. Thoma, S. Raymundus l. I. tit. 9, cap. 10, dicens omnes fere Doctores Juris Canonici ita sentire: S. Antoninus, Sylvester, qui pariter asserit esse sententiam communem antiquorum Theologorum et Canonistarum: Turrecremata, Petrus de Tarentassia, postea dictus Innocentius V. Cajet. Soto, Bannes, et communiter in Schola D. Thomæ, Alexander de Hales, Abulensis, Covarruvias, Azoris, Valentia, Dicastillo, Steyaertins, et alii.

quam privata persona. Ex quo tamen ad hoc adjuvari potest ut districtius discutiat probationes inductas, ut possit earum defectum investigare. Quod si eas non possit de jure repellere, debet, sicut dictum est (hic supra), eas in judicando sequi.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo præmittitur in illis verbis de quæstione judicibus facienda (1), ut intelligatur quod judicare debent judices veritatem secundum ea quæ fuerunt (2) sibi proposita.

Ad secundum dicendum, quod Deo competit judicare secundum propriam potestatem; et ideo in judicando informatur secundum veritatem quam ipse cognoscit, non secundum hoc quod ab aliis accipit; et eadem ratio est de Christo, qui est verus Deus et homo. Alii autem judices non judicant secundum propriam potestatem; et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus loquitur in casu quando aliquid non solum est manifestum judici, sed ei et aliis, ita quod reus nullo modo crimen inficiari potest (ut in notoriis), sed statim ex ipsa evidentia facti convincitur. Si autem sit manifestum judici et non aliis, vel aliis et non judici, tunc est necessaria judicis discussio (3).

Ad quartum dicendum, quod homo in his quæ ad propriam personam pertinent, debet informare conscientiam suam ex propria scientia; sed in his, quæ pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundum ea quæ in publico judicio sciri possunt, etc.

---

(1) Id est, præmittitur ab illis esse requirendum ut judicium ferant, quod sine causæ discussione non fit.

(2) Nicolai, *fuerint*.

(3) Juxta illud quod in Decretis, caus. 2. quæst. I, cap. *De manifesta* et in illius appendice habetur; etsi ad judicium divinum, non humanum, referri debeat quod Apostolus ait.

ARTICULUS III.

Utrum judex possit aliquem condemnare, etiamsi non sit aliquis accusator (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod judex possit aliquem judicare, etiamsi non sit aliquis accusator. Humana enim justitia derivatur a justitia divina: sed Deus peccatores judicat, etiamsi nullus sit accusator: ergo videtur quod homo possit in judicio aliquem condemnare, etiamsi non adsit accusator.

2. Præterea, accusator requiritur in judicio ad hoc quod deferat crimen ad judicem: sed quandoque potest crimen ad judicem devenire alio modo quam per accusationem, sicut per denuntianem, vel per infamiam, vel etiam si ipse judex videat: ergo judex potest aliquem condemnare absque accusatore.

3. Præterea, facta sanctorum in Scripturis narrantur, quasi quædam exemplaria humanæ vitæ: sed Daniel simul fuit accusator et judex contra iniquos senes, ut patet (Dan. XIII: ergo non est contra justitiam, si aliquis aliquem condemnet tanquam judex, et ipsemet sit accusator.

Sed contra est, quod I. Cor. V Ambrosius, super illud *Et vos inflati*, etc. (2), exponens sententiam Apostoli de fornicatore dicit, quod *judicis non est sine accusatore damnare: quia Dominus Juedam, cum fuisset fur, quia non est accusatus, minime abjecit* (3).

---

(1) De his etiam *Opusc.* XIX, cap. 5 fin.

(2) Et habetur in Decret. causa 2, quæst. I, cap. *de Manifesta*.

(3) (CONCLUSIO. *Non potest in criminibus judex quamquam judicare, vel condemnare, nisi habeat accusatorem, cum uti justitiæ interpres nonnisi inter duos justitiam administrare possit.*)

Hunc articulum per has conclusiones exponit Sylvius: I. In criminalibus ju-

Respondeo dicendum, quod judex est interpres justitiæ. Unde, sicut Philosophus dicit in V Ethic. (cap. 4) *homines ad judicem confugiunt sicut ad quamdam justitiam animatam.* Justitia autem, sicut supra dictum est (qu. LVIII, art. 2), non est ad seipsum, sed ad alterum. Et ideo oportet quod judex inter aliquos duos dijudicet; quod quidem fit, cum unus est actor, et alius est reus. Et ideo in criminibus non potest aliquem judicio condemnare judex, nisi habeat accusatorem, secundum illud (Act. XXV, 16): *Non est consuetudo Romanis damnare aliquem hominem, priusquam is qui accusatur, præsentes habeat accusatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina,* quæ ei objiciuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus in suo judicio utitur conscientia peccantis, quasi accusatore secundum illud Rom. II, 15: *Inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium* (1); vel etiam evidentia facti, quantum ad ipsum, secundum illud Genes. IV, 10: *Vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra.*

Ad secundum dicendum, quod publica infamia habet locum accusatoris. Unde super illud Genes. IV: *Vox sanguinis fratris tui*, etc., dicit Glossa: *Evidentia perpetrati sceleris accusatore non eget.* In denuntiatione vero sicut supra dictum est (qu. XXXIII, art. 7), non intenditur punitio peccantis sed emendatio, et ideo nihil agitur contra eum cujus peccatum denuntiatur, sed pro eo; et ideo non est ibi necessarius accusator. Pœna autem infertur propter rebellionem ad Ecclesiam, quæ, quia est manifesta, tenet locum accusatoris. Ex eo autem quod ipse judex videt, non potest procedere ad sententiam ferendam, nisi secundum ordinem publici judicii, quod tenet locum accusatoris.

---

dex non potest aliquem condemnare, nisi habeat accusatorem: quia judex, cum sit interpres justitiæ atque justitia quædam animata; justitia autem sit ad alterum, debet inter aliquos jus dicere: et hi in causis criminalibus, sunt accusator et reus. Nullus vero potest simul accusator esse et judex, vel testis: sed in omni judicio quatuor personas oportet semper adesse, judicem, accusatorem, defensorem, et testes.—II. Quando crimen est publicum, et omnino notorium quis illud fecerit, reus condemnari potest absque accusatore: quia evidentia facti est loco accusatoris.—III. Publica infamia etiam habet locum accusatoris, non tamen ad hoc ut judex statim condemnet, sed ut possit procedere contra illum qui publice de aliquo scelere infamatur: procedet autem via inquisitionis, modo alter aut infametur aut clamosa insinuatione apud judicem deferatur a viris honestis, et nulla malevolentiæ suspicione laborantibus.—IV. Si judex videat in sua et aliorum præsentia committi crimen, non opus est accusatore: secus, si judex solus viderit, quia tunc est occultum, ideoque non potest contra istum criminosum procedere, multo minus ipsum condemnare, partim accusatoris, partim testium defectu, cum unus idem non possit simul esse accusator, testis, et judex.—V. Quando procedit denuntiatio juridica, potest judex contra aliquem in particulari procedere, nullo existente accusatore. Denuntiatio juridica est, quando defertur crimen ad judicem, ut ipse inquirat et pro bono Reip. puniat, ubi repererit verum esse quod defertur. Vocatur juridica sive judicialis, quia fit superiori tamquam judici; cum ea quæ est charitativa, fiat superiori tamquam patri.—VI. Quando fraterna correptione præmissa, peccatum fratris defertur superiori denuntiatione charitativa, si post admonitionem paternam frater non emendatur, nec obedit Prælato Ecclesiæ, potest prælatus contra illum judicialiter procedere, sine accusatore, si videlicet sit peccatum quod expediat in foro contentioso tractari, quia talis inobedientia vim habet accusatoris.

(1) Vel *cogitationibus accusantibus;* est enim græce genitivus pro ablativo, sicut et ibi notat S. Thomas.

Ad tertium dicendum, quod Deus in suo judicio procedit ex propria notitia veritatis, non autem homo, ut supra dictum est (art. præc.), et ideo homo non potest simul esse accusator, et testis, et judex, sicut Deus. Daniel autem accusator fuit simul et judex, quasi divini judicii executor, cujus instinctu movebatur, ut dictum est (art. 1).

ARTICULUS IV.

Utrum judex licite possit pœnam relaxare (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod judex licite possit pœnam relaxare. Dicitur enim Jacobi II, 13: *Judicium sine misericordia* fiet *ei qui non facit misericordiam:* sed nullus punitur propter hoc quod non facit illud quod licite facere non potest: ergo quilibet judex potest licite misericordiam facere, relaxando pœnam.

2. Præterea, judicium humanum debet imitari judicium divinum: sed Deus pœnitentibus relaxat pœnam quia *non vult mortem peccatoris,* ut dicitur Ezech. XVIII: ergo etiam homo judex potest pœnitenti licite relaxare pœnam.

3. Præterea, unicuique licet facere quod alicui prodest, et nulli nocet: sed absolvere reum a pœna prodest ei, et nulli nocet: ergo judex licite potest reum a pœna absolvere.

Sed contra est, quod dicitur Deut. XIII, 8, de eo qui persuadet servire diis alienis: *Non parcat ei oculus tuus, ut miserearis, et occultes eum, sed statim interficies eum;* et de homicida dicitur Deut. XIX, 12: *Morietur, nec misereberis ejus* (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (art. 2 et 3), duo sunt, quantum ad propositum pertinet, circa judicem consideranda: quorum unum est quod ipse habet judicare inter accusatorem et reum; aliud autem est quod ipse non fert judicii sententiam, quasi ex propria, sed quasi ex publica potestate. Duplici ergo ratione impeditur judex ne reum a pœna absolvere possit: primo quidem ex parte accusatoris, ad cujus jus quandoque pertinet ut reus puniatur, puta propter aliquam injuriam in ipsum commissam, cujus relaxatio non est in arbitrio alicujus judicis, quia quilibet judex tenetur jus suum reddere unicuique. Alio modo impeditur ex parte reipublicæ, cujus potestate fungitur, ad cujus bonum pertinet quod malefactores puniantur. Sed tamen quantum

---

(1) De his etiam part. III, qu. XLVI, art. 2 ad 3, et *Sent.* I, dist. 43, qu. II, art. 2 ad 5, et IV, dist. 46, quæst. I, art. 2, quæst. II, et quæst. II, art. 1, et qu. III, art. 1.

(2) (CONCLUSIO. *Potest superior judex pœnam reo relaxare, si passus injuriam remittere velit.*)

Hunc articulum sic explicat Sylvius. I. Pœnam alicui crimini lege divina constitutam nullus hominum potest relaxare, quia judex inferior non potest inmutare legem superioris. II. Pœnam lege humana constitutam non potest judex inferior remittere, partim quia faceret injuriam accusatori, partim, quia, etiamsi accusator consentiret in relaxationem, faceret tamen injuriam communitati, non puniendo malefactorem. III. Judex supremus potest relaxare pœnam legis humanæ, si et læsus consentiat et publicæ utilitati hoc non sit nocivum. Si vero alterutrum obstet, ordinarie non potest relaxare; quia cum sit judex, jus suum unicuique debet reddere, et communis boni curam habere. Dixi *ordinarie*, quia si Reipublicæ utilitas postulet, eaque præponderet juri partis læsæ punitionem exigentis, judex supremus potest pœnam relaxare, quamvis pars adversa repugnet: ut si reus utilem operam præstiturus videatur Reipublicæ. Cæterum, nec facile, nec frequenter ejusmodi relaxationes faciendæ sunt, ne pravis hominibus præbeatur peccandi occasio: sed neque corporales pœnæ in pecuniarias convertendæ sunt, nisi sit causa rationabilis.

ad hoc, differt inter inferiores judices et supremum judicem, scilicet principem, cui est plenariè potestas publica commissa. Judex enim inferior non habet potestatem absolvendi reum a pœna contra leges a superiore sibi impositas. Unde super illud Joan. XIX: *Non haberes adversum me potestatem ullam*, dicit Augustinus (tract. 116): *Talem Deus dederat Pilato potestatem, ut esset sub Cæsaris potestate, ne ei omnino liberum esset accusatum absolvere* (1). Sed princeps, qui habet plenariam potestatem in republica, si ille qui passus est injuriam, velit eam remittere, poterit reum licite absolvere, si hoc publicæ utilitati viderit non esse nocivum.

Ad primum ergo dicendum, quod misericordia judicis habet locum in his quæ arbitrio judicis relinquuntur; in quibus boni viri est ut sit diminutivus pœnarum, sicut Philosophus dicit in V Ethic. (cap. 10). In his autem quæ sunt determinata secundum legem divinam vel humanam, non est suum misericordiam ferre.

Ad secundum dicendum, quod Deus habet supremam potestatem judicandi, et ad ipsum pertinet quidquid contra aliquem peccatur, et ideo liberum ei est pœnam remittere; præcipue cum peccato ex hoc pœna maxime debeatur quod est contra ipsum. Non tamen remittit pœnam, nisi secundum quod decet suam bonitatem quæ est omnium legum radix.

Ad tertium dicendum, quod judex si inordinate pœnam remitteret, nocumentum inferret communitati, cui expedit ut maleficia puniantur, ad hoc quod peccata vitentur: unde Deut. XIII, 11, post pœnam seductoris (1) subditur: *Ut omnis Israel audiens timeat, et nequaquam ultra faciat quidpiam hujus rei simile.* Noceret etiam personæ cui est illata injuria, quæ recompensationem accipit per quamdam restitutionem honoris in pœna injuriantis.

QUÆSTIO LXVIII.

DE PERTINENTIBUS AD INJUSTAM ACCUSATIONEM.—
(In quatuor articulos divisa.)

Postea considerandum est de his quæ pertinent ad injustam accusationem; et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum homo accusare teneatur.—2.° Utrum accusatio sit facienda in scriptis.—3.° Quomodo accusatio sit vitiosa.—4.° Qualiter male accusantes sint puniendi.

ARTICULUS I.

Utrum homo teneatur ad accusandum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non teneatur ad accusandum. Nullus enim excusatur ab impletione divini præcepti propter peccatum, quia jam ex suo peccato commodum reportaret: sed aliqui propter peccatum redduntur inhabiles ad accusandum, sicut excommunitati, infames, et illi qui sunt de majoribus criminibus accusati, prius quam innoxii demonstrentur; ergo homo non tenetur ex præcepto divino ad accusandum.

2. Præterea, omne debitum ex charitate dependet, quæ est finis præcepti; unde dicitur Rom. XIII, 8: *Ne-*

(1) Id est, non plene liberum; unde peccavit quidem, sed levius quam Judas et Judæi, ut inde infert Augustinus et ex Evangelio colligitur.

(1) Non seductoris qualiscumque, sed ejus qui alios ad cultum Dei relinquendum alienosque deos adorandos inducit.

mini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis: sed illud quod est charitatis, homo debet omnibus, majoribus et minoribus, subditis et prælatis: cum ergo subditi non debeant prælatos accussare, nec minores suos majores, ut per plura capitula probatur (2, qu. VII), videtur quod nullus ex debito teneatur accusare.

3. Præterea, nullus tenetur contra fidelitatem agere quam debet amico, quia non debet alteri facere quod sibi non vult fieri: sed accusare aliquem quandoque est contra fidelitatem quam quis debet amico; dicitur enim Prov. XI, 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, et audiverit vocem jurantis, testisque fuerit quod aut ipse vidit, aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XXXIII, a. 6 et 7, et qu. præc. art. 3), hæc est differentia inter denuntiationem et accusationem, quia in denuntiatione attenditur emendatio fratris, in accusatione autem attenditur punitio criminis. Pœnæ autem præsentis vitæ non per se expetuntur, quia non est hic ultimum retributionis tempus; sed inquantum sunt medicinales, conferentes vel ad emendationem personæ peccantis, vel ad bonum reipublicæ, cujus quies procuratur per punitionem peccantium; quorum primum intenditur in denuntiatione, ut dictum est (quæst. XXXIII, art. 7), secundum autem proprie pertinet ad accusationem. Et ideo si crimen fuerit tale, quod vergat in detrimentum reipublicæ, tenetur homo ad accusationem, dummodo sufficienter possit probare, quod pertinet ad officium accusatoris; puta cum peccatum alicujus vergit in multitudinis

(1) (Conclusio. *Si quod crimen quis sciverit, quod vertat in damnum reipublicæ, si possit probare, tenetur ad accusationem: si vero crimen fuerit, quod probare non possit, minime tenetur.)*

Accusatio definitur: *Delatio delinquentis in judicium ad vindictam publicam, facta per eum, qui spondet se probaturum.* —Est delatio de crimine, quia si sit de interesse civili, non dicitur accusator. sed actor. Est ad vindictam publicam, quia finis accusationis est per vindictam seu punitionem publicam scelerum procurare bonum commune et quietem reipublicæ, quatenus metu pœnarum populi deterrentur a malo. Differt autem a denuntiatione *juridica* qua quis judici crimen alienum denuntiat, ut judex de illo inquirat: sed accusatio se obligat ad crimen probandum. Nostris temporibus accusatio fere sublata est, et fit processus inquisitorius. qui est ordinarius, vigetque in foro tam sæculari quam ecclesiastico. Accusatio autem ad vindictam publicam fit per Fiscales vel procuratores generales.

Accusatio licita est, ut in textu patet, sed non semper homines tenentur ad accusandum, nisi conditionibus in littera positis. In jure canonico prohibentur accusare;—propter se ipsum mulieres:—propter ætatem impuberes;—propter juramentum milites et magistratus majores:—propter dignitaten clerici:—propter reverentiam accusare non possunt filii parentes, frater fratrem, discipuli magistrum, etc.—propter pœnam infames infamia juris, subornati, servi, et viles personæ. Denique qui repelluntur a testimonio, regulariter etiam removentur ab accusatione. Si accusatio est legitima, tenetur judex eam admittere, etsi accusatus infamia delicti non laboret. Si autem accusator est illegitimus, tenetur judex eum repellere ab accusando, nec tali casu reus citatus tenetur comparere in judicio.

Segun la ley de enjuiciamiento criminal, cualquiera que presencie la perpetracion de un delito, está obligado á ponerlo al instante en conocimiento del juez, esceptuándose tan solo los que no gocen del pleno uso de su razon, los impúberes, los ministros de la religion, los funcionarios que deban proceder de oficio, el conyuge del delincuente, sus consanguíneos hasta el cuarto grado, y

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 intentandam accusationem; quia ad hoc nullus tenetur quod non potest debito modo perficere.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet per peccatum reddi aliquem impotentem ad ea quæ homines facere tenentur, sicut ad merendum vitam æternam, et ad assumendum ecclesiastica sacramenta. Nec tamen ex hoc homo reportat commodum; quinimo deficere ab eis quæ tenetur facere, est gravissima pœna, quia virtuosi actus sunt quædam hominis perfectiones.

Ad secundum dicendum, quod subditi prælatos suos accusare prohibentur, qui non affectione charitatis, sed sua pravitate vitam eorum diffamare et reprehendere quærunt; vel etiam si subditi accusare volentes fuerint criminosi, (ut habetur 2, quæst. VII, cap. *Clericis*); alioquin si fuerint alias idonei ad accusandum, licet subditis ex charitate suos prælatos accusare.

Ad tertium dicendum, quod revelare secreta in malum personæ, est contra fidelitatem, non autem si revelentur propter bonum commune, quod semper præferendum est bono privato. Et ideo contra bonum commune nullum secretum licet recipere. Nec tamen omnino est secretum quod per sufficientes testes potest probari.

---

sus afines hasta el segundo: debiendo ser corregidos los que no cumplieren esta obligacion con una multa de cinco á cincuenta pesetas, la cual debe exigirse por los tribunales que conocieren de los delitos que debieron ser denunciados.

ARTICULUS II.

Utrum sit necessarium accusationem in scriptis fieri (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium accusationem in scriptis fieri. Scriptura enim adinventa est ad subveniendum humanæ memoriæ circa præterita: sed accusatio in præsenti agitur: ergo accusatio scriptura non indiget.

2. Præterea, in Decretis (2, qu. VIII, cap. *Per scripta*), dicitur: *Nullus absens accusare potest, nec ab aliquo accusari:* sed scriptura ad hoc videtur esse utilis, ut absentibus aliquid significetur, ut patet per Augustinum, in X de Trinit. (cap. 1): 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, cau. 2, quæst. VIII, cap. 1: *Accusatorum personæ sine scripto nunquam recipiantur* (2).

---

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 19, quæst. II, art. 3, quæst. I ad 4, et dist. 35, art. 3 ad 6, et *Quodl.* XXI, art. 13 corp.

(2) (Conclusio. *Non modo accusatio, sed et quæcumque in publicis aguntur judiciis, in scriptis fieri debent.)* De jure communi requiritur ad accusationem legitimam 1.° Ut sit in scriptis, offerendo libellum quærimonialem in quo exprimatur nomen accusatoris et accusati, species delicti cum suis circumstantiis, locus et tempus delicti, saltem mensis et annus; attamen sine conclusione de pœna, quia hanc lex ipsa dictat. 2.° Inscriptio accusatoris, qua se obligat ad pœnam talionis si non probet. Hæc tamen *inscriptio* sublata est, ne metu pœnæ talionis, deterreantur probi a deferendis criminosis, eique

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. præc. art. 3), quando in criminibus per modum accusationis agitur, accusator constituitur pars, ita quod judex inter accusatorem et eum qui accusatur medius constituitur ad examen justitiæ; in quo oportet, quantum possibile est, secundum certitudinem procedere. Quia vero ea quæ verbo tenus dicuntur, facile labuntur a memoria, non posset judici esse certum quid et qualiter dictum sit, cum debet proferre sententiam, nisi esset in scriptis redactum. Et ideo rationabiliter institutum est ut accusatio, sicut et alia quæ in judicio aguntur, redigatur in scriptis.

Ad primum ergo dicendum, quod difficile est singula verba propter eorum multitudinem et varietatem retinere, cujus signum est quod multi eadem verba audientes si interrogarentur, non referrent ea similiter etiam post modicum tempus (1). Et cum modica verborum differentia sensum variet, ideo etiamsi post modicum debeat judicis sententia promulgari, expedit tamen ad certitudinem judicii 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. Et ideo cum dicit canon: *Per scripta nullius accusatio suscipiatur*, intelligendum est de absente qui per scripta (2) accusationem mittat; non tamen excluditur quin cum præsens fuerit, necessaria sit scriptura.

Ad tertium dicendum, quod denuntiator non obligat se ad probandum, unde nec punitur, si probare nequiverit. Et propter hoc in denuntiatione non est necessaria scriptura; sed sufficit, si aliquis verbo denuntiet Ecclesiæ, quæ ex officio suo procedet ad fratris emendationem.

---

successit satisdatio, seu cautio idonea per fidejussores vel pignora, quibus querelans caveat de querela usque ad finem judicii persequenda, de solvendis expensis et reparandis damnis.

Segun la moderna legislacion española, cualquiera puede acusar por delitos públicos, exceptuando únicamente las personas á quienes las leyes lo prohiben. Se llaman delitos públicos aquellos que perjudican inmediatamente al cuerpo social, ó producen algun peligro comun á todos sus miembros, como los que se cometen contra el Monarca, la Religion, la seguridad del Estado, etc., y aquellos que aunque ejecutados contra los particulares amenazan la seguridad de todos, como el homicidio, el incendio, etc. Con mayor razon pueden acusar las personas ofendidas. Pero por delitos privados solo tienen aptitud para acusar ó querellarse los que hubieren recibido alguna ofensa en su persona, ó en la de sus parientes. Tambien están exentos de prestar fianza el ofendido y sus herederos ó representantes legales; así como el viudo ó viuda de la víctima en los delitos de homicidio y asesinato, y tambien sus parientes consanguineos hasta el cuarto grado. El querellante, cualquiera que fuera su fuero, queda sometido á la jurisdiccion del juez de instruccion y tribunal competente para conocer derecho de la querella. En los delitos privados que solo pueden perseguirse á instancia de parte, puede el querellante abandonar la accion en cualquier estado del proceso.

(1) Ita cum Mss. edit. omnes post Nicolai; tantum codices Tarrac. et Alcan. habent: *Et interrogentur, non referent*. Editio Rom. aliæque veteres: *Si interrogarentur, non referrent ea. Similiter etiam eum modica verborum differentia*, etc. Nicolai: *Non referrent ea similiter post modicum tempus.*

(2) Ita ex codicibus Theologi et Nicolai.—In cod. Alcan. legit Madalena, *ab absente qui perempta* (ut est edit. Rom.) *vel præsumptam accusationem mittat.* Edit. Patav.

ARTICULUS III.

Utrum accusatio reddatur injusta propter calumniam, prævaricationem et tergiversationem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod accusatio non reddatur injusta propter calumniam, prævaricationem et tergiversationem: quia, sicut dicitur (2, qu. III, in append. Grat. post. cap. VIII), *calumniari est falsa crimina intendere*: sed quandoque aliquis alteri falsum crimen objicit ex ignorantia facti, quæ excusat: ergo videtur quod non semper reddatur injusta accusatio, si sit calumniosa.

2. Præterea, ibidem dicitur quod *prævaricari est vera crimina abscondere*: sed hoc non videtur esse illicitum, quia homo non tenetur ad omnia crimina detegenda, ut supra dictum est (art. 1 et qu. XXXIII, art. 7): ergo videtur quod accusatio non reddatur injusta ex prævaricatione.

3. Præterea, sicut ibidem dicitur, *tergiversari est in universum ab accusatione desistere*: sed hoc absque injustitia fieri potest; dicitur enim ibidem (c. 8, causa 2, qu. 3): *Si quem pœnituerit criminaliter accusationem et inscriptionem fecisse de eo quod probare non potuerit, si cum accusato innocente convenerit, invicem se absolvant*: ergo accusatio non redditur injusta per tergiversationem.

Sed contra est, quod ibidem dicitur: *Accusatorum temeritas tribus modis detegitur; aut enim calumniantur, aut prævaricantur, aut tergiversantur* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1), accusatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per cognitionem criminis. Nullus autem debet nocere alicui injuste, ut bonum commune promoveat. Et ideo in accusatione, duplici ratione contingit esse peccatum; uno modo ex eo quod aliquis injuste agit contra eum qui accusatur, crimina falsa ei imponendo, quod est calumniari; alio modo ex parte reipublicæ, cujus bonum principaliter intenditur in accusatione, dum aliquis impedit malitiose punitionem peccati. Quod iterum dupliciter contingit: uno modo fraudem in accusatione adhibendo, et hoc pertinet ad prævaricationem: nam prævaricator 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 cœperat, 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 habeat; nec tamen qui falsum crimen alicui imponit, calumniatur, sed solum qui

---

(1) (CONCLUSIO. *Injusta omnis redditur accusatio, vel per calumniam, falsa crimina imponendo: vel per prævaricationem, fraudem scilicet in accusatione adhibendo; vel per tergiversationem, omnino videlicet ab accusatione desistendo.*)

Calumnia est, quando quis ex malitia proximum accusat de falso crimine. Dicitur *ex malitia;* quoniam is qui alium accusando, falsum ei crimen imponit ex justo errore, vel ad accusandum movetur ex animi levitate; non calumniatur: sed aut errat tantummodo, aut temere agit.—*Prævaricatio* est, quando postquam cæpit accusare, fraudulenter deinde reticet ea quæ pertinent ad crimen accusatum, probationes scilicet quas habet non proferendo, frivolas rei excusationes non refellendo sed admittendo, similibusque aliis modis colludendo cum reo.—*Tergiversatio* est, quando accusator terga vertit, cæptam accusationem prorsus deserendo, præter juris et rationis ordinem. Non tergiversatur autem qui idcirco desistit ab accusatione, quia in progressu deprehendit falsitatem accusationis; vel quia supremus judex accusationem abolevit, vel quia testes ipsum deserunt, aut a suo advocato deceptus putavit se posse probare, et jam non potest.

ex malitia in falsam accusationem prorumpit. Contingit enim quandoque ex animi levitate ad accusationem procedere, quia scilicet aliquis nimis faciliter credit quod audivit, et hoc temeritatis est. Aliquando autem ex justo errore movetur aliquis ad accusandum. Quæ omnia secundum prudentiam judicis debent discerni, ut non pronuntiet eum calumniatum fuisse qui ex levitate animi, vel ex justo errore in falsam accusationem prorumpit (1).

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, et falsas excusationes admittendo.

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, et sic pari consensu sese absolvunt accusator et reus; alio modo si princeps, ad quem pertinet cura boni communis, quod per accusationem intenditur, accusationem aboleverit.

ARTICULUS IV.

Utrum accusator qui in probatione defecerit, teneatur ad pœnam talionis (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod accusator qui in probatione defecerit, non teneatur ad pœnam talionis. Contingit enim quandoque aliquem ex justo errore ad accusationem procedere, in quo casu judex accusatorem absolvit, ut dicitur c. 2, qu. III, (cap. *Si quem pœnituerit*): non ergo accusator qui in probatione defecerit, tenetur ad pœnam talionis.

2. Præterea, si pœna talionis ei qui injuste accusat, sit injungenda, hoc erit propter injuriam in aliquem commissam: sed non propter injuriam commissam in personam accusati, quia sic princeps non posset hanc pœnam remittere; nec etiam propter injuriam illatam in rempublicam, quia sic accusatus non posset eum absolvere: ergo pœna talionis non debetur ei qui in accusatione defecerit.

3. Præterea, eidem peccato non debetur duplex pœna, secundum illud Nahum I: *Non judicabit Deus bis in idipsum* (1): sed ille qui in probatione deficit, incurrit pœnam infamiæ, quam etiam Papa non videtur posse remittere, secundum illud Gelassi Papæ (2). *Quanquam animas per pœnitentiam salvare possimus, infamiam tamen abolere non possumus*: non ergo tenetur ad pœnam talionis.

Sed contra est, quod Adrianus I Papa dicit (3) *Qui non probaverit quod objecit, pœnam quam intulit, ipse patiatur* (4).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2), accusator in causa accusationis constituitur pars,

---

(1) Ita post Garciam editi passim. Codices, *ut non prorumpat.*

(2) De his etiam *Sent.* IV, dist. 41, art. 5, quæst. II, ad 1, et *Quodl.* XI, art. 13 corp.

(1) Sive *non vindicavit*, ut apud LXX legendum est ex græco ἐκδικήσει, ubi Vulgata legit, vers. 9: *Non consurget duplex tribulatio.*

(2) Id habet Callistus II, epist. 2, cap. 5, tom. I Concil Vid. Append. Grat. ad cap. *Euphemium*, 2, quæst. III.

(3) In Capitulari, cap. 52, tom. VI Concil, et habetur cap. 3, quæst. III.

(4) (CONCLUSIO. *Æquum est, ut si quis accusator in criminis probatione defecerit, et in periculum gravis pœnæ aliquem induxerit, similem vel talionis patiatur pœnam.*)

Vide quæ supra notata sunt articulo 1 et 2. Pro pœna talionis jam abolita, hodie instituta est *cautio*, vel *fianza*, ut diximus.

intendens ad pœnam accusati. Ad judicium autem pertinet ut inter eos justitiæ æqualitatem constituat. Justitiæ autem æqualitas hoc requirit ut nocumentum quod quis alteri intendat ipse patiatur, secundum illud Exod. XXI, 24: *Oculum pro oculo, dentem pro dente.* Et ideo justum est, ut ille qui per accusationem aliquem in periculum gravis pœnæ inducit, ipse etiam similem pœnam patiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V Ethic. (cap. 5), in justitia non semper competit contrapassum simpliciter, quia multum differt an aliquis voluntarie, vel involuntarie alium lædat. Voluntario autem debetur pœna, sed involuntario debetur venia. Et ideo quando judex cognoverit aliquem de falso accusasse, non voluntate nocendi, sed involuntarie propter ignorantiam ex justo errore, non imponit pœnam talionis.

Ad secundum dicendum, quod ille qui male accusat, peccat et contra personam accusati, et contra rempublicam; unde propter utrumque punitur. Et hoc est quod dicitur Deut. XIX, 18: *Cumque diligentissime perscrutantes invenerint falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent 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 cæteri timorem habeant, et nequaquam talia audeant facere.* Specialiter tamen personæ accusati facit injuriam, si de falso accuset: et ideo accusatus, si innocens fuerit, potest ei injuriam suam remittere, maxime si non calumniose accusaverit, sed ex animi levitate. Si vero ab accusatione innocentis desistat propter aliquam collusionem (1) cum adversario, facit injuriam reipublicæ; et hoc non potest ei remitti ab eo qui accusatur, sed potest ei remitti per principem, qui curam reipublicæ gerit.

Ad tertium dicendum, quod pœnam talionis meretur accusator in recompensationem nocumenti quod proximo inferre intentat; sed pœna infamiæ ei debetur propter malitiam, ex qua calumniose alium accusavit. Et quandoque quidem princeps remittit pœnam, et non abolet infamiam, quandoque autem etiam infamiam abolet; unde et Papa potest hujusmodi infamiam abolere. Et quod dicit Papa Gelasius: *Infamiam abolere non possumus* intelligendum est de infamia facti; vel quia eam abolere aliquando non expedit, vel etiam loquitur de infamia irrogata per judicem civilem, sicut dicit Gratianus (loc. cit.).

---

(1) Ita cum Mss. plurimis editiones omnes præter Pat. an. 1712, quæ habet, *nocentis*. In cod. Alcan. obscure scribitur, ut legi possit, *confusionem*, vel *contusionem*. Theologi ex suis codicibus hanc lectionem conjectant: *Si vero ab accusatione innocentis desistat propter aliquam confusionem, potest ei remitti ab eo qui accusatur. Si vero ab accusatione nocentis desistat propter aliquam collusionem*, etc.

QUÆSTIO LXIX.

DE PECCATIS QUÆ SUNT CONTRA JUSTITIAM EX PARTE REI.—
(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de peccatis quæ sunt contra justitiam ex parte rei; et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum peccet aliquis mortaliter, veritatem negando, per quam condemnaretur.—2.° Utrum liceat alicui se calumniose defendere.—3.° Utrum liceat alicui judicium subterfugere appellando.—4.° Utrum liceat alicui condemnato per violentiam se defendere, si adsit facultas.

ARTICULUS I.

Utrum absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur. Dicit enim Chrysostomus (hom. 31 super Epist. ad Hebr.): *Non tibi dico ut te prodas in publicum neque apud alium accuses*: sed si veritatem confiteretur in judicio accusatus, seipsum proderet et accusaret: non ergo tenetur veritatem dicere; et ita non peccat mortaliter, si in judicio mentiatur.

2. Præterea, sicut mendacium officiosum est quando aliquis mentitur, ut alium a morte liberet, ita mendacium officiosum esse videtur quando aliquis mentitur, ut se liberet a morte; quia plus sibi tenetur quam alteri (2): mendacium autem officiosum non ponitur esse peccatum mortale, sed veniale: ergo si accusatus veritatem in judicio neget, ut se a morte liberet, non peccat mortaliter.

3. Præterea, omne peccatum mortale est contra charitatem, ut supra dictum est (qu. XXIV, art. 12): sed quod accusatus mentiatur, excusando se a peccato sibi imposito, non contrariatur charitati 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 *omnia in gloriam Dei facere*, ut patet 1. 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, et confitere atque indica mihi quid feceris, ne abscondas*, ut habetur Josue VII, 19: ergo mentiri ad excusandum peccatum, est peccatum mortale (1).

---

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 17, quæst. III, art. 1, quæst. II, ad 1 et 3, et dist. 19, quæst. I, art. 3, quæst. I ad 5, et quæst. II corp.

(2) Quippe cum dilectio sui sit mensura dilectionis proximi, ut ex ipso præcepto colligitur quo diligere proximum jussi sumus.

(1) (CONCLUSIO. *Non potest accusatus in judicio, veritatem interrogatus a judice, mentiri, vel negare absque mortalis criminis incursu: potest tamen non respondere judici in his quæ interrogatur non secundum juris ordinem, ac subterfugere per appellationem ad superiorem judicem.*)

Inter omnes convenit reum juridice interrogatum teneri veritatem dicere, ubi nulla est spes evadendi, dum nempe videt crimen probatum per testes idoneos, aut facile probandum, quia tunc cessat ratio celandi, quam multi defendunt. Difficultas est itaque, quando

Respondeo dicendum, quod quicumque facit contra debitum justitiæ, mortaliter peccat, sicut supra dictum est (qu. LIX, art. 4). Pertinet autem ad debitum justitiæ quod aliquis obediat suo superiori in his ad quæ jus prælationis se extendit. Judex autem, ut supra dictum est (qu. LXVII, art. 1), superior est respectu ejus qui judicatur. Et ideo ex debito tenetur accusatus judici 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 judex 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 judice 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 judicio ad excusationem sui, injuriam facit ei cui obedire tenetur, dum ipsi denegat quod ei debet, scilicet confessionem veritatis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui mentitur in judicio, se excusando, facit et contra dilectionem Dei, cujus est judicium, et contra dilectionem proximi; tum ex parte judicis, cui debitum negat, tum ex parte accusatoris, qui punitur, si in probatione deficiat. Unde et Psalm. CXL, 4 dicitur: *Ne declines cor meum in verba malitiæ ad excusandas excusationes in peccatis;* ubi dicit Glossa: *Hæc est consuetudo impudentium, ut deprehensi per aliqua falsa se excusent.* Et Gregorius, XXII Moral. (cap. 9), exponens illud Job. XXXI: *Si abscondi quasi homo peccatum meum,* dicit: *Usitatum humani generis vitium est et latendo peccatum committere, et commissum negando abscondere, et convictum defendendo multiplicare* (1).

---

si neget aut non fateatur crimen est spes evadendi, eo quod crimen absque ejus confessione non possit sufficienter probari. Quæstio hæc locum habet in criminalibus, in quibus difficile est plena probatio, raro in civilibus, in quibus ad complendam probationem defferri solet juramentum necessarium seu suppletorium. Tunc autem censetur judex interrogare legitime, seu ut judex, dum contra reum adest semiplena probatio, vel diffamatio cum indiciis semiplenæ probationi æquivalentibus. Communis est sententia theologorum et canonistarum reum teneri in conscientia fateri veritatem. Non pauci tamen cum Lessio, de Lugo, Reiffenstuel negant, quia videtur nimis durum et alienum ab inclinatione naturali, quam quisque habet ad vitam: et dicunt reum posse amphibologia uti in causis gravissimis, in quibus timetur sententia mortis, perpetui carceris, confiscationis omnium bonorum, etc. Si autem judex legitime non interroget, vel dubium est de legitimitate interrogationis, quia v. gr. indicia, quæ contra reum afferuntur, non videntur sufficientia ad semiplenam probationem, reus non tenetur fateri veritatem, sed citra falsitatem, aut mendacium, aut restrictionem mentalem ab Innoc. XI, damnatam, prudenter potest amphibologia uti; tum quia Judex non interrogat, servato juris ordine; tum quia in dubio favendum est potius reo, quam accusatori, aut judici. Idem dicendum in casu, quo reus de uno crimine convictus vel confessus, interrogatur de altero non connexo, de quo nulla infamia aut indicia præcesserunt.

(1) Cum sententia fuerit a judice pronuntiata, culpam confiteri non tenetur accusatus; ita sentiunt Sylvius, Serra, Navarrus, Sanchez, Laymann, S. Ligorius, Bouvier.

ARTICULUS II.

Utrum accusato liceat calumniose se defendere (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod accusato liceat calumniose se defendere. Quia, secundum jura civilia (2), in causa sanguinis licitum est cuilibet adversarium suum corrumpere: sed hoc maxime est calumniose se defendere: ergo non peccat accusatus in causa sanguinis, si calumniose se defendat.

2. Præterea, accusator cum accusato colludens pœnam recipit a legibus constitutam, ut habetur (c. 2, qu. III, cap. *Si quem pœnituerit*): non autem imponitur pœna accusato per hoc quod cum accusatore colludit: ergo videtur quod liceat accusato calumniose se defendere.

3. Præterea Proverb. XIV, 16, dicitur: *Sapiens timet, et declinat a malo; stultus autem transilit, et confidit:* sed illud quod fit per sapientiam, non est peccatum: ergo si aliquis qualitercumque se liberet a malo, non peccat.

Sed contra est, quod in causa criminali juramentum de calumnia est præstandum, ut habetur extra De juramento calumniæ (cap. *Inhærentes*); quod non esset si calumniose se defendere liceret: ergo non est licitum accusato calumniose se defendere (3).

---

(1) De his etiam infra, art. 3 corp.

(2) L. *Transigere*, cap. De transactionibus.

(3) (Conclusio. *Non potest reus accusatus in judicio calumniose se defendere, sed potest in his, ad quæ non tenetur respondere, veritatem occultare, vel aliquo alio modo juste se defendere; nullo autem modo ei licet vel falsitatem dicere, vel veritatem, quam confiteri tenetur, tacere, vel quoquo modo mentiri).*

Is dicitur se calumniose defendere, qui quando veritatem dicere tenetur, eam non dicit, sed vel tacet, vel falsum

Respondeo dicendum, quod aliud est veritatem tacere, aliud est falsitatem proponere: quorum primum in aliquo casu licet, non enim aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, sed illam solum quam ab eo potest et debet requirere judex 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, et fini intento accommodas, quod pertinet ad prudentiam; vel per aliquas vias illicitas, et proposito fini incongruas, quod pertinet ad astutiam, quæ exercetur per fraudem et dolum, ut ex supra dictis patet (qu. LV, art. 4 et 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 si non respondeat ad quæ respondere non tenetur. Hoc autem non est calumniose se defendere, sed magis prudenter evadere: non autem

---

aliquid respondet, vel dolosis et fraudulentis verbis interrogationem eludit: quæ omnia sunt contra debitum quo judici legitime interroganti obedire tenetur. Et ideo sicut ab accusatore, ita etiam a reo in principio causæ exigitur juramentum *calumniæ*, scilicet calumniæ evitandæ seu non dicendæ, ut habetur in II Decretalium tit. VII. Omnes personæ litigantes regulariter tenentur ad præstandum juramentum calumniæ, nisi specialiter excipiantur. Hoc autem juramentum necessarium reputatur ad sustantiam judicii plenarii, si exigatur ab altera parte; secus processus est nullus. Unde a judice ad instantiam partis præcipiente hoc juramentum nequit appellari, cum judex hoc modo non gravet. Accusator recusans jurare de calumnia, causa cadit, seu actionem amittit: reus vero habetur pro confesso, non ante, sed post sententiam judicis.

licet ei vel falsitatem dicere, vel veritatem tacere quam confiteri tenetur, neque etiam aliquem dolum vel fraudem adhibere, quia fraus et dolus vim mendacii habent; et hoc est calumniose se defendere (1).

Ad primum ergo dicendum, quod multa secundum leges humanas impunita relinquuntur, quæ secundum divinum judicium sunt peccata, sicut patet in simplici fornicatione; quia lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quæ paucorum est, et non potest inveniri in tanta multitudine populi, quantum lex humana habet necesse sustinere. Quod autem aliquis non velit aliquando peccatum committere, ut mortem corporalem evadat, cujus periculum in causa sanguinis inminet reo, est perfectæ virtutis; quia *omnium terribilium maxime terribile est mors*, ut dicitur in III Ethic. (cap. 6). Et ideo si reus in causa sanguinis corrumpat adversarium suum, peccat quidem inducendo eum ad illicitum, non autem huic peccato lex civilis adhibet pœnam; et pro tanto licitum esse dicitur.

Ad secundum dicendum, quod accusator, si colludat cum reo qui noxius est, pœnam incurrit, ex quo patet quod peccat. Unde cum inducere aliquem ad peccandum sit peccatum, vel qualitercumque peccati participem esse, cum Apostolus dicat Rom. I, dignos morte eos qui peccantibus consentiunt, manifestum est quod etiam reus peccat cum adversario colludendo, non tamen secundum leges humanas imponitur ei pœna propter rationem jam dictam (in solut. præc.)

Ad tertium dicendum, quod sapiens non abscondit se calumniose, sed prudenter.

(1) Cajetanus existimat omne omnino mendacium quod in judicio fit, mortale esse. Sylvius id negat, quia, ut ait, accidere potest quod mendacium sit de re levi, ac injuria, quam vel accusator, vel testis, vel etiam judex inde patitur, sit valde exigua.

ARTICULUS III.

Utrum reo liceat judicium per appellationem declinare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod reo non liceat judicium declinare per appellationem. Dicit enim Apostolus Rom. XIII, 1: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*: sed reus appellando recusat subjici potestati superiori, scilicet judici; ergo peccat.

2. Præterea, majus est vinculum ordinariæ potestatis quam propriæ electionis: sed, sicut legitur 2, qu. VI, (cap. 33), *a judicibus quos communis consensus elegerit, non licet provocare:* ergo multo minus licet appellare a judicibus ordinariis.

3. Præterea, illud quod semel est licitum, semper est licitum: sed non est licitum appellare post decimum diem, neque tertio super eodem: ergo videtur quod appellatio non sit secundum se licita.

Sed contra est, quod Paulus Cæsarem appellavit, ut habetur Act. XXV, (1).

Respondeo dicendum, quod duplici

(1) Cum apud Festum proconsularis accusatus respondit ei interroganti: *Ad tribunal Cæsaris sto, Cæsarem appello* (Act. XV, 10).

(Conclusio. *Superiorem appellare in causa justa, ubi quis nimium a judice gravatur, reo licet; appellare autem injuste, causa afferendæ moræ, ne sententia proferatur, minime licet).*

Appellatio est ab inferiori judice ad superiorem provocatio, de qua agitur in II Decretalium, tit. XXVIII, et in aliis locis juris. Eam esse licitam nullum dubium est, quia id jure naturæ est conforme, cum pertineat ad sui ipsius defensionem. Regulariter appellari possunt illi omnes quibus intra vel extra judicium gravamen illatum est, vel inferendum timetur, et quidem non solum condemnatus sed ii, quorum interest, appellare possunt, ut hæredes pro cohærede, maritus pro uxore, pater

de causa contingit aliquem appellare: uno quidem modo confidentia justæ causæ, quia videlicet injuste a judice gravatur, et sic licitum est appellare; hoc enim est prudenter evadere. Unde c. 2, quæst. VI, (cap. 3), dicitur: *Omnis oppressus libere sacerdotum, si voluerit, appellet judicium, et a nullo prohibeatur.* Alio modo aliquis appellat causa afferendæ moræ, ne contra eum justa sententia proferatur (1); et hoc est calumniose se defendere, quod est illicitum, sicut dictum est (art. præc.) Facit enim injuriam et judici, cujus officium impedit, et adversario suo, cujus justitiam, quantum potest, perturbat. Et ideo, sicut dicitur c. 2, quæst. VI, (cap. 27), *Omni modo puniendus est cujus appellatio injusta pronuntiatur.*

Ad primum ergo dicendum, quod potestati inferiori intantum aliquis subjici debet, inquantum ordinem superioris servat: a quo si exorbitaverit, ei subjici non oportet; puta si aliud jusserit proconsul, et aliud imperator, ut patet per Glossam sup. illud Rom. XIII: *Qui autem resistunt* (1). Cum autem judex aliquem injuste gravat, quantum ad hoc relinquit ordinem superioris potestatis, secundum quam necessitas ei juste judicandi imponitur. Et ideo licitum est ei qui contra justitiam gravatur, ad directionem superioris potestatis recurrere, appellando vel ante sententiam, vel post. Et quia non præsumitur esse rectitudo, ubi vera fides non est, ideo non licet catholico ad infidelem judicem appellare, secundum illud c. 2, quæst. VI, (cap. 32): *Catholicus qui causam suam sive justam, sive injustam ad judicium alterius fidei judicis provocaverit, excommunicetur.* Nam et Apostolus I. Cor. VI arguit eos qui judicio contendebant apud infideles.

Ad secundum dicendum, quod ex proprio defectu vel negligentia procedit quod aliquis sua sponte se alterius judicio subjiciat, de cujus justitia non confidit. Levis etiam animi esse videtur, ut non permaneat in eo quod semel approbavit; et ideo rationabiliter denegatur subsidium appellationis a judicibus arbitrariis, qui non habent potestatem nisi ex consensu litigantium. Sed potestas judicis ordinarii non dependet ex consensu illius qui ejus judicio subditur, sed ex auctoritate regis et principis, qui eum instituit. Et ideo contra ejus injustum gravamen lex tribuit appellationis subsidium, ita quod etiamsi sit simul ordinarius et arbitrarius judex, potest ab eo appellari, quia videtur ordinaria potestas occasio fuisse quod arbiter eligeretur. Nec debet ad defectum imputari ejus qui consentit in eum sicut in arbitrum, non ut in eum quem princeps judicem ordinarium dedit.

---

pro filio etc. Non licet autem appellare a Judice Ecclesiastico ad judicem sæcularem, nequidem pretextu injuriæ vel ut vocant appellatione *ab abusu*, quod in jure canonico severe interdictum est, et a pluribus romanis Pontificibus prohibitum. Concilium etiam Tridentinum præcepit nullum judicem sæcularem cognoscere posse de abusu Judicum Ecclesiasticorum. Huc etiam refertur propositio XLI, in Syllabo damnata: *Civili potestati vel ab infideli imperante exercita, competit potestas indirecta negativa in sacra; eidem proinde competit nedum jus quod voca..t exequatur, sed etiam jus appellationis quam nuncupant ab abusu.* Denique Pius IX, in Constit. Apostolicæ Sedes imponit excommunicationem latæ sententiæ speciali modo Romano Pontifici reservatæ in *Cogentes sive directe, sive indirecte judices laicos ad trahendum ad suum tribunal personas ecclesiasticas præter canonicas dispositiones; item, edentes leges vel decreta libertatem aut jura Ecclesiæ.* Vide *Lecciones sobre el Syllabus*, t. II, cap. 31.

(1) In sæcularibus ei qui semel ingressus est litem, non datur facultas appellandi ante latam sententiam 2, quæst. VI, cap. *Non ita.*

(1) Et est Augustinus serm. 6 de Verb. Dom. cap. 8.

Ad tertium dicendum, quod æquitas juris ita subvenit uni parti, quod altera non gravetur; et ideo tempus decem dierum concessit ad appellandum, quod sufficiens æstimavit ad deliberandum an expediat appellare. Si vero non esset determinatum tempus, in quo appellare liceret, semper certitudo judicii remaneret in suspenso et ita pars altera damnificaretur. Ideo autem non est concessum ut tertio aliquis apellet super eodem; quia non est probabile, toties judices a recto judicio declinare.

ARTICULUS IV.

Utrum liceat condemnato ad mortem se defendere si possit (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit. Illud enim ad quod natura inclinat, semper est licitum, quasi de jure naturali existens: sed naturæ inclinatio est ad resistendum corrumpentibus, non solum in hominibus, et animalibus, sed etiam in insensibilibus rebus: ergo licet reo condemnato resistere, si potest, ne tradatur in mortem.

2. Præterea, sicut aliquis sententiam mortis contra se latam subterfugit resistendo, ita etiam fugiendo: sed licitum esse videtur quod aliquis se a morte per fugam liberet, secundum illud Eccli. IX, 18: *Longe esto ab homine potestatem habente occidendi, et non suspicaberis timorem mortis*, etc.: ergo etiam licitum est reo resistere.

3. Præterea Prov. XXIV, 11, dicitur: *Erue eos qui ducuntur ad mortem; et eos qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses*: sed plus tenetur aliquis sibi quam alteri: ergo licitum est quod aliquis condemnatus seipsum defendat, ne in mortem tradatur.

Sed contra est, quod dicit Apostolus Rom. XIII, 2: *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit, et ipse sibi damnationem acquirit:* sed condemnatus se defendendo potestati resistit, quantum ad hoc in quo est divinitus instituta *ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum:* ergo peccat se defendendo (1).

Respondeo dicendum, quod aliquis damnatur ad mortem dupliciter: uno modo juste, et sic non licet condemnato se defendere; licitum enim est judici eum resistentem impugnare; unde relinquitur quod ex parte ejus sit bellum injustum; unde indubitanter peccat. Alio modo condemnatur aliquis injuste; et tale judicium simile est violentiæ latronum, secundum illud Ezech. XXII, 27: *Principes ejus in medio illius, quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem.* Et ideo sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus, nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo homini data est ratio, ut ea ad quæ natura inclinat, non passim, sed secundum rationis ordinem exequatur. Et ideo non quælibet defensio sui est licita, sed solum quæ fit cum debito moderamine.

Ad secundum dicendum, quod nullus ita condemnatur quod ipse sibi inferat mortem, sed quod ipse mortem

---

(1) *Se defendere* vel contra judicem, vel contra sententiæ executores.

(1) (Conclusio. *Non potest absque peccato ad mortem juste condemnatus se defendere, potest autem se defendere in causa injustæ condemnationis).*

Clara est, et communiter ab omnibus admissa. Conveniunt etiam theologi reum etiamsi juste damnatum licite posse fugere e carcere, si habeat occasionem, atque etiam carceres et vincula rumpere. Imo nonnulli dicunt reum condemnatum ad mortem teneri fugere si possit: contraria vero sententia probabilior est.

patiatur; et ideo non tenetur facere id unde mors sequatur, quod est manere in loco, unde ducatur ad mortem; tenetur tamen non resistere agenti, quin patiatur quod justum est eum pati, sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat, si cibum sibi occulte ministratum sumat, quia non sumere esset seipsum occidere.

Ad tertium dicendum, quod per illud dictum Sapientis non inducitur aliquis ad liberandum alium a morte contra ordinem justitiæ; unde nec seipsum contra justitiam resistendo aliquis debet liberare a morte.

QUÆSTIO LXX.

DE INJUSTITIA PERTINENTE AD PERSONAM TESTIS.—
(In quatuor articulos divisa).

Deinde considerandum est de injustitia pertinente ad personam testis; et circa hoc quæruntur quatuor: 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.

ARTICULUS I.

Utrum homo teneatur ad testimonium ferendum (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non teneatur ad testimonium ferendum. Dicit enim Augustinus in I. lib. Quæst. Genes. (quæst. 26), et Cont. Faust. lib. XXII, (cap. 33), quod Abraham dicens de uxore sua: *Soror mea est*, veritatem celari voluit, non mendacium dici: sed veritatem celando aliquis a testificando abstinet: ergo non tenetur aliquis ad testificandum.

2. Præterea, nullus tenetur fraudulenter agere: sed Proverb. XI, 13 dicitur: *Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana; qui autem fidelis est, celat amici commisum:* ergo non tenetur homo semper ad testificandum, præsertim super his quæ sunt sibi in secreto ab amico commissa.

3. Præterea, ad ea quæ sunt de necessitate salutis, maxime tenentur clerici et sacerdotes: sed clericis et sacerdotibus prohibetur ferre testimonium in causa sanguinis: ergo testificari non est de necessitate salutis

Sed contra est, quod Augustinus dicit (1): *Qui veritatem occultat, et qui dicit mendacium, uterque reus est: ille quia prodesse non vult; hic quia nocere desiderat* (2).

---

(1) De his etiam infra, art. 3 ad 4.

(1) Habetur ex Isid. Sentent. lib. III, cap. 59; vid. cap. *Falsidicus*, de Crimine falsi.

(2) (CONCLUSIO. *In manifestis criminibus et in iis de quibus infamia præcessit, homo petente suo superiore, secundum ordinem juris testimonium ferre tenetur: in aliis vero, aut petente eo qui non esset superior, ad liberationem quidem rei, non autem ad ejus condemnationem, tenetur quis testimonium in judicio dicere.)*

Hæc sententia Div. Thomæ certa omnino est. Imo regulariter quilibet potest cogi a suo judice ad testificandum, laicus quidem a laico, et clericus ab ecclesiastico. Nam hoc exigit bonum reipublicæ, ne veritas occultetur, et lex charitatis ac justitiæ, ne defectu probationum jus suum parti pereat. Coactio autem ista de jure civili fit, indicta mulcta pecuniaria, vel captis pignoribus; de jure autem canonico prius per

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 justitiam pertinent, obedire tenetur, non est dubium quin teneatur testimonium ferre in his in quibus secundum ordinem juris testimonium ab eo exigitur; puta in manifestis (1), et in his de quibus infamia præcessit. Si autem exigitur ab eo testimonium in aliis, puta in occultis et de quibus infamia non præcessit, non tenetur ad testificandum: si vero requiratur ejus testimonium non auctoritate superioris, cui obedire tenetur, tunc distinguendum est, quia si testimonium requiratur ad liberandum hominem vel ab injusta morte, seu pœna quacumque, vel a falsa infamia, vel ab aliquo damno, tunc tenetur homo ad testificandum. Et si ejus testimonium non requiratur, tenetur facere quod in se est, ut veritatem denuntiet alicui, qui ad hoc possit prodesse. Dicitur enim Psalm. LXXXI, 4: *Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate;* et Proverb. XXIV, 11, *Erue eos qui ducuntur ad mortem;* et Rom. I, 32 dicitur: *Digni sunt morte, non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus;* ubi dicit Glossa (1): *Consentire est tacere, cum possis redarguere.* Super his vero quæ pertinent ad condemnationem alicujus, non tenetur aliquis ferre testimonium nisi cum a superiore compellitur secundum ordinem juris, quia si circa hoc veritas occultetur, nulli ex hoc speciale damnum nascitur; vel si immineat periculum accusatori, non est curandum, quia ipse in hoc periculum 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 propalare, et 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 scit ut homo, sed tanquam Dei minister; et 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 spiritualem, vel corporalem, vel in grave damnum alicujus personæ, vel si quid aliud est hujusmodi, quod quis propalare tenetur vel testificando, vel denuntiando; et contra hoc debitum obligari non potest per secreti commissum, quia in hoc frangeret fidem quam alteri debet. Quandoque vero sunt talia quæ quis prodere non tenetur; unde potest obligari ex hoc quod sibi sub secreto committuntur; et tunc nullo modo tenetur ea prodere, etiam

---

admonitionem, deinde per censuras, et si clerici sunt, prius ab officio et beneficio suspenduntur, deinde interdicuntur, postea excommunicantur, et tandem deponuntur. In casu necessitatis, si clericorum testimonium requiritur in judicio sæculari, illud præstare possunt de licentia Episcopi. Sunt autem quædam personæ privilegiatæ, quæ cogi nequeunt ad testificandum, v. gr. parentes contra filios et e contra, uxor contra maritum, clericus in causa sanguinis, etc.

(1) Per *manifesta* S. Doctor intelligit quæ probari possunt in judicio per sufficientes textus et dicuntur notoria juris; unde dicitur Decret. causa 2, quæst. I: *Manifestum est quod probari potest.*

(1) Ambr. in hunc loc. apud Petrum Lombardum, in comm.

ex præcepto superioris (1), 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 (qu. LXIV, art. 4); et ideo secundum juris ordinem compelli non possunt ad ferendum testimonium in causa sanguinis.

ARTICULUS II.

Utrum sufficiat duorum vel trium testimonium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sufficiat duorum vel trium testimonium. Judicium enim certitudinem requirit: sed non habetur certitudo veritatis per dictum duorum testium; legitur enim III Regum XXI, quod Naboth ad dictum duorum testium falso condemnatus est: ergo duorum vel trium testimonium non sufficit.

2. Præterea, testimonium ad hoc quod sit credibile, debet esse concors: sed plerumque duorum vel trium testimonium in aliquo discordat: ergo non est efficax ad veritatem in judicio probandam.

3. Præterea (II (2), quæst. IV, cap. 11), dicitur: *Præsul non damnetur, nisi septuaginta duobus testibus; presbyter autem cardinalis urbis Romæ, nisi sexaginta quatuor testibus non damnabitur (3); diaconus cardinalis urbis Romæ, nisi in viginti septem testibus non condemnabitur* (1); *subdiaconus, acolytus, exorcista, lector, ostiarius, nisi cum septem testibus non condemnabitur:* sed magis est periculosum peccatum ejus qui in majori dignitate constitutus est, et ita minus est tolerandum; ergo nec in aliorum condemnatione sufficit duorum vel trium testimonium.

Sed contra est, quod dicitur Deuter. XVII, 6: *In ore duorum, vel trium testium peribit qui interficietur*; et infra, XXI, 19; *In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum (2).*

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum in I Ethic. (cap. 3), certitudo non est similiter quærenda in omni materia. In actibus enim humanis, super quibus constituuntur judicia, et exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quod sunt circa contingentia et

---

(1) Ita theologi, jurisconsulti, medici, chirurgici, obstetrices et omnes alii ad quos miseri peccatores solatii, consilii auxiliive accipiendi causa sese confugiunt.

(2) Supple *Causa*, ut jam alibi notatum est. Habetur autem cap. *Præsul*, quod ex papa Sylvestro in Synodo generali est desumptum.

(3) Ita communis. Al. *nisi quadraginta quatuor* (quod habent codices passim in textu, et textus modernus Decreti, et Ivo Carnotensis (part. IV, c. 334) *testibus non deponatur.*

(1) 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, etc.,„ aliis omissis.

(2) (CONCLUSIO. *Duorum vel trium testium assertio, in omni judicio necessaria est, atque sufficit.*)

Duo regulariter testes idonei contestes requiruntur ad plenam probationem, qui sint testes de scientia, deponentes se scire rem gestam, et dantes causam suæ scientiæ, v. gr. quod rem viderint, etc., nam in ore duorum vel trium testium legitime examinatorum et idoneorum, non præsumitur periculum falsitatis. Dantur tamen aliqui casus in quibus jura requirunt plures testes, ut septem pro testamento, septem in probanda impotentia pro solvendo matrimonio, quatuor in purgatione canonica, etc. Dantur autem casus in quibus unus testis sufficienter probat, ut in causis levibus, vel in causis nulli præjudiciosis etc. Extra hos casus locus est dicto: *unus testis, nullus testis; dictum unius, dictum nullius.*

variabilia; et ideo sufficit probabilis certitudo, quæ ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus a veritate deficiat. Est autem probabile quod magis veritatem contineat dictum multorum quam dictum unius; et ideo cum reus sit unus qui negat, sed multi testes asserant idem cum actore, rationabiliter institutum est dejure divino et humano quod dicto testium stetur. Omnis autem multitudo in tribus comprehenditur, scilicet principio, medio et fine. Unde secundum Philosophum in I de Cœlo, (text. 2), *omne et totum in tribus ponimus*. Ternarius quidem constituitur asserentium, cum duo testes conveniunt cum actore, et ideo requiritur binarius testium, vel ad majorem certitudinem ut sit ternarius, qui est multitudo perfecta in ipsis testibus. Unde Eccle IV, 12 dicitur: *Funiculus triplex difficile rumpitur*. Augustinus autem, super illud Joan. VIII: *Duorum hominum testimonium verum est*, dicit (tract. 36), quod *in hoc est Trinitas secundum mysterium commendata, in qua est perpetua firmitas veritatis*.

Ad primum ergo dicendum, quod quantacumque multitudo testium determinaretur, posset quandoque testimonium esse iniquum, cum scriptum sit Exod. XXIII, 2: *Non sequeris 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 testium 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, et de diversis factis loqui; puta si unus dicat hoc factum esse tali tempore vel loco, alius alio tempore vel loco, non videntur de eodem facto loqui. Non tamen præjudicatur testimonio, si unus dicat se non recordari, et alius asserat determinatum tempus vel locum. Et si in talibus omnino discordaverint testes actoris et rei, si sint æquales numero, et pares dignitate, statur pro reo (1), quia facilior debet esse judex ad absolvendum quam ad condemnandum; nisi forte in causis favoralibus, sicut est causa libertatis, et hujusmodi. Si vero testes ejusdem partis dissenserint, debet judex ex motu sui animi percipere cui parti sit standum, vel ex numero testium, vel ex dignitate eorum, vel ex favorabilitate causæ, vel ex conditione negotii et dictorum. Multo autem magis testimonium unius repellitur, si sibi ipsi dissideat interrogatus de visu et scientia, non autem si dissideat interrogatus de opinione et fama, quia potest secundum diversa visa et audita diversimode motus esse ad respondendum. Si vero sit discordia testimonii in aliquibus circumstantiis non pertinentibus ad substantiam facti, puta si tempus fuerit nubilosum vel serenum, vel si domus fuerit picta, aut non, aut aliquid hujusmodi, talis discordia non præjudicat testimonio, quia homines non consueverunt circa talia multum sollicitari, unde facile a memoria elabuntur; quinimo aliqua discordia in talibus facit testimonium credibilius, ut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. 1), quia si in omnibus concordarent, etiam in minimis, viderentur ex condicto eumdem sermonem proferre; quod tamen prudentiæ judicis relinquitur discernendum.

Ad tertium dicendum, quod illud locum habet specialiter in episcopis, presbyteris, diaconis et clericis Eccle-

---

(1) Quod est juridicum axioma. Hinc dicitur (De reg. juris in VI, reg. 2): *Cum sunt partium jura obscura, reo favendum potius quam actori* (Ibid. reg. 49). *In pœnis benignior est interpretatio facienda*.

siæ romanæ propter ejus dignitatem. Et hoc triplici ratione: primo quidem, quia in ea tales institui debent, quorum sanctitati plus credatur quam multis testibus; secundo, quia homines qui habent de aliis judicare, sæpe 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 et auctoritati, quod est periculosius quam in ea tolerare aliquem peccatorem; nisi valde publicum et manifestum, de quo grave scandalum oriretur.

ARTICULUS III.

Utrum alicujus testimonium sit absque ejus culpa repellendum.

Ad tertium sic proceditur. 1 Videtur quod alicujus testimonium non sit repellendum nisi propter culpam. Quibusdam enim in pœnam infligitur quod ad testimonium non admittantur, sicut patet in his qui infamia notantur: sed pœna non est inferenda nisi pro culpa: ergo videtur quod nullius testimonium debeat repelli, nisi proptrer culpam.

2. Præterea, de quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat contrarium; sed ad bonitatem hominis pertinet quod verum testimonium dicat: cum ergo non possit constare de contrario, nisi propter aliquam culpam, videtur quod nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

3. Præterea, ad ea quæ sunt de necessitate salutis nullus redditur non idoneus nisi propter peccatum: sed testificari veritatem est de necessitate salutis, ut supra dictum est (art. 1): ergo nullus debet excludi a testificando nisi propter culpam.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in Regist. (lib. XI): (1) *Quod autem dicitur a servis suis accusatus episcopus, sciendum est quia audiri minime debuerunt* (2).

Respondeo dicendum, quod testimonium, sicut dictum est (art. præc.), non habet infallibilem certitudinem, sed probabilem: et ideo quidquid est quod probabilitatem afferat in contrarium, reddit testimonium inefficax. Redditur autem probabile quod aliquis in veritate testificanda non sit firmus; quandoque quidem propter culpam, sicut infideles et infames, item illi qui publico crimine rei sunt, qui nec accusare possunt; quandoque autem absque culpa, et hoc est vel ex defectu rationis, sicut patet in pueris, amentibus et mulieribus (3); vel ex affectu, sicut patet de inimicis et personis conjunctis et domesticis; vel etiam ex exteriori conditione, sicut sunt pauperes, servi, et illi quibus imperari potest, de quibus probabile est quod de facili possunt induci ad testimonium ferendum contra verita-

---

(1) Epist, 56, a med. et habetur 2, quæst. I, cap. *In primis.*

(2) (Conclusio. *Cujuspiam testimonium, nonnunquam ob culpam, nonnunquam sine culpa repelli potest.)*

In hoc articulo S. Doctor breviter exponit quidam sint testes inhabiles, tam propter culpam, quam sine culpa. Inhabilitas testium in jure civili et canonico fere eadem est. Tres autem conditiones præcipue requiruntur in testibus, scilicet ut sint *idonei* seu natura vel jure non prohibiti; ut sint *fideles*, seu fide digni; ut sint *probi*, seu nulla infamia notati. Antiquitus etiam requirebatur ut essent *jejuni* saltem ex honestate et ob reverentiam juramenti, sed hæc conditio hodie non exigitur. Testes *omni exceptione majores* dicuntur illi quorum testimonium nulla exceptione repelli potest.

(3) Jus canonicum mulieres a ferendo testimonio excludit in criminalibus ac etiam in testamentis, sed non in aliis causis civilibus propter sexus infirmitatem. Leg. *Ex eo* in Digestis text. et leg. *Qui testamento.*

tem. Et sic patet quod testimonium alicujus repellitur et propter culpam, et absque culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod repellere aliquem a testimonio magis pertinet ad cautelam falsi testimonii vitandi, quam ad pœnam: unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod de quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat contrarium; dummodo non vergat in periculum alterius, quia tunc est adhibenda cautela ut non de facili unicuique credatur, secundum ilud I Joan. IV, 1: *Nolite credere omni spiritui.*

Ad tertium dicendum, quod testificari est de necessitate salutis, supposita testis idoneitate, et ordine juris Unde nihil prohibet aliquos excusari a testimonio ferendo, si non reputentur idonei secundum jura.

ARTICULUS IV.

Utrum falsum testimonium semper sit peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod falsum testimonium non semper sit peccatum mortale. Contingit enim aliquem falsum testimonium ferre ex ignorantia facti: sed talis ignorantia excusat a peccato mortali: ergo testimonium falsum non semper est peccatum mortale.

2. Præterea, mendacium quod alicui prodest et nulli nocet, est officiosum, quod non est peccatum mortale: sed quandoque in falso testimonio est tale mendacium, puta cum aliquis falsum testimonium perhibet, ut aliquem a morte liberet, vel ab injusta sententia, quæ intentatur per aliquos falsos testes, vel per judicis perversitatem: ergo tale falsum testimonium non est peccatum mortale.

3. Præterea, juramentum a teste requiritur, ut timeat peccare mortaliter pejerando: hoc autem non esset necessarium, si ipsum falsum testimonium esset peccatum mortale: ergo falsum testimonium non semper est peccatum mortale.

Sed contra est, quod dicitur Prov. XIX, 5: *Falsus testis non erit impunitus.* (1).

Respondeo dicendum, quod falsum testimonium habet triplicem deformitatem: uno modo ex perjurio, quia testes non admittuntur nisi jurati, et ex hoc semper est peccatum mortale; alio modo ex violatione justitiæ, et hoc modo est peccatum mortale in suo genere sicut et quælibet injustitia. Et ideo in præcepto Decalogi sub hac forma interdicitur falsum testimonium, cum dicitur. Exod, XX, 16: *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*; non enim contra aliquem facit qui eum ab injuria facienda impedit,

---

(1) (Conclusio. — *Falsum testimonium ferens, cum sit perjurus, et contra justitiam agens, et mentiens, peccat mortaliter.*)

Hunc articulum per has conclusiones probat Sylvius: I. Falsum testimonium juramento confirmatum semper est peccatum mortale propter perjurium, quo infertur gravis injuria Deo, dum adducitur in testem mendacii. II. Si falsum testimonium in judicio probatum solitarie consideretur, hoc est, secluso juramento, est peccatum genere suo mortale, quia repugnat justitiæ; omne autem peccatum contra justitiam, est mortale, ex suo genere. III. Falsum testimonium, si solum consideretur ut est mendacium, non semper est peccatum mortale, nisi accedat aliqua circumstantia, vel religioni, vel justitiæ repugnans; quia non omne mendacium est mortale, sed solum perniciosum; potest autem fieri quod falsum testimonium nemini sit perniciosum. IV. Quod dictum fuit, falsum testimonium esse mortale, intelligi debet de eo quod formaliter sive ex intentione falsum est. Nam si quis post diligentem suæ memoriæ excussionem ferret falsum testimonium, putans esse verum, neque peccaret, neque obligaretur ad restitutionem damni si quod inde pars adversa pateretur.

sed solum qui ei suam justitiam tollit. Tertio modo ex ipsa falsitate, secundum quod omni mendacium est peccatum; et 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, et id de quo certus est, pro certo asserere. Sed quia contingit ex labilitate humanæ memoriæ quod reputat se homo quandoque certum esse de eo quod falsum est, si aliquis cum debita sollicitudine recogitans, æstimet se certum esse de eo quod falsum est, non peccat mortaliter, hoc asserens quia non dicit falsum testimonium per se et ex intentione, sed per accidens contra id quod intendit.

Ad secundum dicendum, quod injustum judicium non est judicium; et ideo ex vi judicii falsum testimonium in injusto judicio prolatum ad injustitiam impediendam, non habet rationem peccati mortalis, sed solum ex juramento violato.

Ad tertium dicendum, quod homines maxime abhorrent peccata quæ sunt contra Deum, quasi gravisima, inter quæ est perjurium; non autem ita abhorrent peccata quæ sunt contra proximum; et ideo ad majorem certitudinem testimonii requiritur testis juramentum.

QUÆSTIO LXXI.

DE INJUSTICIA QUÆ FIT IN JUDICIO EX PARTE ADVOCATORUM.— (In quatuor articulos divisa.)

Postea considerandum est de injustitia quæ fit in judicio ex parte advocatorum.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 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.

ARTICULUS I.

Utrum advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum. Dicitur enim Exod. XXIII, 5: *Si videris asinum odientis te jacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo*: sed non minus periculum inminet pauperi, si ejus causa contra justitiam opprimatur, quam si ejus asinus jaceat sub onere: ergo advocatus tenetur præstare patrocinium causæ pauperum.

2. Præterea, Gregorius dicit in quadam hom. (IX, in Evang.): *Habens intellectum, curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam, a misericordia non torpescat; habens artem qua regimur, usum illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem, pro pauperibus intercedat; talenti enim nomine cuilibet reputabitur quod vel minimum accepit*: sed talentum commisum non absconderе, sed fideliter dispensare quilibet tenetur; quod patet ex pœna servi abscondentis talentum, Matth. XXV: ergo advocatus tenetur pro pauperibus loqui.

3. Præterea, præceptum de misericordiæ operibus adimplendis, cum sit affirmativum, obligat pro loco et tempore, quod est maxime in necessitate:

(1) De his etiam infra, art. 4, corp. et ad 1.

sed tempus necessitatis videtur esse quando alicujus pauperis causa opprimitur: ergo in tali casu videtur quod advocatus teneatur pauperibus patrocinium præstare.

Sed contra, non minor necessitas est indigentis cibo quam indigentis advocato: sed ille qui habet potestatem cibandi, non semper tenetur pauperem cibare: ergo nec advocatus semper tenetur causæ pauperum patrocinium præstare (1).

Respondeo dicendum, quod cum præstare patrocinium causæ pauperum ad opus misericordiæ pertineat idem est hic dicendum quod et supra de aliis operibus misericordiæ dictum est (qu. XXXII, art. 5 et 6). Nullus autem sufficit omnibus indigentibus misericordiæ opus impendere: et ideo, sicut Augustinus dicit in I De Doctr. Christ. (c. 28), *cum omnibus prodesse non possis, his potissime consulendum est qui pro loeorum et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur*. Dicit, *pro locorum opportunitatibus*, quia non tenetur homo per mundum quærere indigentes, quibus subveniat; sed sufficit, si eis qui sibi occurrunt, misericordiæ opus impendat. Unde dicitur Exod. XXIII, 4: *Si occurreris bovi inimici tui, aut asino erranti, reduc ad eum*. Addit autem, *et temporum*, quia non tenetur homo futuræ necessitati alterius providere, sed sufficit, si præsenti necessitati succurrat. Unde dicitur I. Joan. III, 17: *Qui viderit fratrem suum necessitatem habentem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo?* Subdit autem, *vel quarumlibet rerum*, quia homo sibi conjunctis quacumque necessitudine maxime debet curam impendere, secundum illud I. Timoth. V, 8: *Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit*. Quibus tamen concurrentibus, considerandum restat utrum aliquis tantum necessitatem patiatur, quod non in promptu appareat quomodo ei possit aliter subveniri; et in tali casu tenetur ei opus misericordiæ impendere. Si autem in promptu appareat quomodo aliter ei subveniri possit vel per seipsum, vel per aliam personam magis conjunctam, aut majorem facultatem habentem, non tenetur ex necessitate indigenti subvenire, ita quod non faciendo peccet; quamvis si subvenerit absque tali necessitate, laudabiliter faciat. Unde advocatus non tenetur semper causæ pauperum patrocinium præstare, sed solum concurrentibus conditionibus prædictis; alioquin oporteret eum omnia alia negotia prætermittere, et solis causis pauperum juvandis intendere. Et idem dicendum est de medico quantum ad curationem pauperum.

Ad primum ergo dicendum, quod quando asinus jacet sub onere, non

---

(1) (Conclusio. *Ubi pauperum causis aliter subveniri non potest, tenentur advocati eorum suscipere causas, et illis patrocinari; sicut tenentur omnes necessitatem patienti misericordiæ opus impendere.*)

Est doctrina communis advocatum debere gratis patrocinari pauperi, quando is in necessitate constitutus indiget patrocinio, et advocatus non videt aliam viam qua facile pauper sublevari possit. Hæc autem obligatio advocati intelligenda est eodem modo ac intelligitur obligatio de eleemosyna, et aliis operibus misericordiæ. In jure civili pauperibus litigantibus asignatur advocatus de officio, prævia determinatione judicis.

En España hay en cada colegio de abogados cierto número de ellos designados para la defensa gratuita de los pobres, por lo cual están exentos del pago de la contribucion de subsidio: y los otros abogados quedan libres de aquella obligacion.

En los partidos judiciales donde los abogados y procuradores no están constituidos en colegio, dicha carga se distribuye por turno entre los que ejercen su profesion.

potest ei aliter subveniri in casu isto, nisi per advenientes subveniatur; et ideo tenentur juvare. Non autem tenerentur, si posset aliunde remedium afferri.

Ad secundum dicendum, quod homo talentum sibi creditum tenetur utiliter dispensare, servata opportunitate locorum et temporum, et aliarum rerum, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod non quælibet necessitas causat debitum subveniendi, sed solum illa quæ est dicta.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter aliqui secundum jura arceantur ab officio advocandi (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter aliqui secundum jura arceantur ab officio advocandi. Ab operibus enim misericordiæ nullus debet arceri: sed patrocinium præstare in causis, ad opera misericordiæ pertinet, ut dictum est (art. præc.): ergo nullus debet ab hoc officio arceri.

2. Præterea, contrariarum causarum non videtur esse idem effectus: sed esse deditum rebus divinis, et esse deditum peccatis, est contrarium: inconvenienter ergo excluduntur ab officio advocati quidam propter religionem, ut monachi et clerici, quidam autem propter culpam, ut infames et hæretici.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum: sed ad officium dilectionis pertinet quod aliquis advocatus causæ alicujus patrocinetur: inconvenienter ergo aliqui, quibus conceditur pro seipsis auctoritas advocationis, prohibentur patrocinari causis aliorum.

Sed contra est, quod c. 3, quæst. VII, (cap. *Infames*) multæ personæ arcentur ab officio postulandi (1).

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 deficiunt sensu, vel interiori, sicut furiosi et impuberes, vel exteriori, sicut surdi et muti. Est enim necessaria advocato et interior peritia, qua possit convenienter justitiam assumptæ causæ ostendere; et iterum loquela cum auditu, ut possit pronuntiare et audire quod ei dicitur. Unde qui in his defectum patiuntur, omnino prohibentur ne sint advocati nec pro se, nec pro aliis. Decentia autem hujus officii exercendi tollitur dupliciter: uno modo ex hoc quod aliquis est rebus majoribus obligatus: unde monachos et presbyteros non decet in quacumque causa advocatos esse, neque clericos in judicio sæculari, quia hujusmodi personæ sunt rebus divinis ads-

(1) De his etiam infra, quæst. CLXXXVIII, art. 3 ad 2.

(1) (CONCLUSIO. *Jure, nonnulli ab officio advocandi arcentur, non modo propter impotentiam, ut furiosi, impuberes, surdi et muti, ei imperiti; sed et propter indecentiam, ut clerici, monachi, cæci, et infideles, infames, ac damnati de gravibus criminibus: quanquam clerici pro suis ecclesiis, et monachi in causis monasterii advocare non prohibeantur.)*

Non omnes, etiamsi sufficienti juris scientia instructi sint, advocati munus obire possunt, sed illi tantum quibus id jure non est prohibitum. Quinam autem hi sint in littera explicatur, et quas ob causas. Præter hos generaliter advocare possunt omnes qui nominatim non prohibentur, de quibus agitur in Decreto c. 3, q. VII, cap. *Infames*; et 16, q. I, cap. *Monachi*, et toto titulo, *De postulando* in lib. I, Decretalium, tit. 37, cap. *Clerici*, et cap. *Ex parte*.

trictæ. Alio modo propter personæ defectum, vel corporalem, ut patet de cæcis, qui convenienter judicio adstare non possent, vel spiritualem, non enim decet ut alterius justitiæ patronus existat qui in seipso justitiam contempsit. Et ideo infames, infideles, et damnati de gravibus criminibus non decenter sunt advocati (1). Tamen hujusmodi indecentiæ necessitas præfertur. Et propter hoc hujusmodi personæ possunt pro seipsis vel pro personis sibi conjunctis uti officio advocati. Unde et clerici pro Ecclesiis suis possunt esse advocati, et monachi pro causa monasterii sui, si abbas præceperit.

Ad primum ergo dicendum, quod ab operibus misericordiæ interdum propter indecentiam impediuntur aliqui, et aliqui propter impotentiam: non enim omnia opera misericordiæ omnes decent; sicut stultos non decet consilium dare, neque ignorantes docere.

Ad secundum dicendum, quod sicut virtus corrumpitur per superabundantiam et defectum, ita aliquis fit indecens et per majus et per minus. Et propter hoc quidam arcentur a patrocinio præstando in causis, quia sunt majores tali officio, sicut religiosi et clerici; quidam vero, quia sunt minores quam ut eis hoc officium competat, sicut infames et infideles.

Ad tertium dicendum, quod non ita imminet homini necessitas patrocinandi causis aliorum sicut propriis, quia alii possunt sibi aliter subvenire; unde non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrum advocatus peccet, si injustam causam defendat.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod advocatus non peccet, si injustam causam defendat. Sicut enim ostenditur peritia medici, si infirmitatem desperatam sanet, ita etiam ostenditur peritia advocati, si injustam causam defendere possit: sed medicus laudatur, si infirmitatem desperatam sanet: 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 prodiderit, (1), ut habetur cap. 2. qu. III: ergo advocatus non peccat injustam causam defendendo, si eam defendendam susceperit.

3. Præterea, majus videtur esse peccatum, si injustitia utatur ad justam causam defendendam (puta producendo falsos testes, vel allegando falsas leges), quam injustam causam defendendo quia hoc (2) est peccctum in forma, illud in materia: sed videtur advocato licere talibus astutiis uti, sicut militi licet ex insidiis pugnare: ergo videtur quod advocatus non peccet si injustam causam defendat.

Sed contra est, quod dicitur ad regem Josaphat II. Paralip. XIX, 2: *Impio præbes auxilium.., et idcirco iram Domini merebaris:* sed advocatus defendens causam injustam, impio præbet auxilium: ergo peccando iram Domini meretur (3).

---

(1) Ita 3 causa, quæst. VII, cap. *Infames;* 16 quæst. I, cap. *Monachi*, tit. De postulando, cap. *Clerici* et cap. *Ex parte.*

(1) Ita optime cum cod. Alcan. et Garcia, Nicolai et recentiores editi.— Al *perdiderit.*

(2) Verba. *hoc et illud* esse transposita, monent Theologi, ut *hoc* ad primum, *illud* ad secundum referatur.

(3) (Conclusio. *Advocatus, si injustam causam scienter defendat, graviter peccat, et vinculo restitucionis tenetur: si vero ignoranter defendit, excusatur a peccato pro ignorantiæ excusantis qualitate.)*

Advocatus tenetur. 1.° Ad restitutionem, si causam injustam scienter suscepit; tunc enim debet compensare damna parti læsæ illata. 2.° Si post diligentem considerationem sincere non aperuit clienti quanta sit probabilitas causæ et spes victoriæ; alioquin si falsa

Respondeo dicendum, quod illicitum est alicui cooperari ad malum faciendum, sive consulendo, sive adjuvando, sive qualitercumque consentiendo, quia consilians et coadjuvans quodammodo est faciens; et Apostolus dicit Rom. I, 32, quod *digni sunt morte, non solum qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus:* unde et supra dictum est (qu. LXII, art. 7), quod omnes tales ad institutionem tenentur. Manifestum est autem, quod advocatus et auxilium et consilium præstat ei cujus causæ patrocinatur: unde si scienter injustam causam defendit, absque dubio graviter peccat (1), et ad restitutionem tenetur ejus damni quod contra justitiam per ejus auxilium altera pars incurrit. Si autem ignoranter injustam causam defendit, putans esse justam, excusatur secundum modum quo ignorantia excusari potest (2).

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 injustitiam voluntatis, quia abutitur arte ad malum.

Ad secundum dicendum, quod advocatus, si in principio credidit causam justam esse, et postea in processu appareat eam esse injustam, non debet eam prodere, ut scilicet aliam partem juvet, vel secreta suæ causæ alteri parti revelet (1). Potest tamen et debet causam deserere, vel eum cujus causam agit, ad cedendum inducere, sive ad componendum sine adversarii damno.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XL, art. 3), militi vel duci exercitus licet in bello justo ex insidiis agere, ea quæ facere debet prudenter occultando, non autem falsitatem fraudulenter faciendo, quia etiam hosti fidem servare oportet, sicut Tullius dicit in I De offic. (tit. *De bellicis*). Unde et advocato defendenti causam justam licet prudenter occultare ea quibus impediri posset processus ejus, non autem licet ei aliqua falsitate uti.

ARTICULUS IV.

Utrum advocato liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod advocato non liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere. Opera enim misericordiæ non sunt intuitu humanæ remunerationis facienda,

---

promisione et inani spe illum induxit, tenetur clienti ad refusionem sumptuum quia injuste illum damnificavit. Si tamen cliens sit in mala fide, tum hic tenetur parti contrariæ primo loco restituere uti mandans, et si non restituat, tenebitur advocatus secundo loco, uti inique executor. In causis vero criminalibus, juxta doctrinam S. Alphonsi de Ligorio, reus semper defendi potest, etsi constaret de ejus culpabilitate, nam sicut reus potest pœnam a se declinare tuta conscientia donec convincatur, ita advocato licet media quærere ne convincatur: sine mendacio tamen, quod semper peccatum esset. Cæterum advocatus qui paratus est semper suscipere causam, sive justa, sive injusta sit, non debet nec potest a confessario absolvi, quia hæc prava voluntas, cum sit continuatum peccatum, impedit debitam dispositionem ad valorem absolutionis requisitam.

(1) Si causa sit dubia, ex confesso omnium theologorum advocatus potest eam suscipere, dummodo suum clientem de ista incertitudine moneat.

(2) Circa ignorantiam consule principia quæ ab auctore tradita sunt 1-2, quæst. VI, art. 8, quæst. LXXIV, art. 5 ad 1, quæst. LXXVI, art. 3 et 4.

(1) Nisi ex eo saltem grave damnum et irreparabile adversario inmineat, sicut et supra de testibus dictum est, quæst. LXX.

(2) De his etiam *Opusc.* XIX. cap. 7.

secundum illud (Lucæ XIV, 12): *Cum facis prandium, aut cœnam, noli vocare amicos tuos, neque vicinos divites, ne forte et ipsi te reinvitent, et fiat tibi retributio:* sed præstare patrocinium causæ alicujus pertinet ad opera misericordiæ, ut dictum est (art. 1); ergo non licet advocato accipere retributionem pecuniæ pro patrocinio præstito.

2. Præterea, spirituale non est pro temporali commutandum: sed patrocinium præstitum videtur esse quoddam spirituale, cum sit usus scientiæ juris: ergo non licet advocato pro patrocinio præstito pecuniam accipere.

2. Præterea, sicut ad judicium concurrit persona advocati, ita etiam persona judicis et persona testis: sed secundum Augustinum in epist. ad Macedonium *non debet judex vendere justum judicium, nec testis verum testimonium:* ergo nec advocatus poterit vendere justum patrocinium.

Sed contra est, quod Augustinus dicit (ibid.) quod *advocatus licite vendit justum patrocinium, et jurisperitus verum consilium* (1).

Respondeo dicendum, quod quæ quis non tenetur alteri exhibere, juste 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 justitiam. Et eadem ratio est de medico opem ferente ad sanandum, et de omnibus aliis hujusmodi personis; dum tamen moderate accipiant, considerata conditione personarum et negotiorum et laboris, et consuetudine patriæ. Si autem per improbitatem aliquid immoderate extorqueant, peccant contra justitiam. Unde Augustinus dicit ad Macedonium (loc. cit.), quod *ab his extorta per immoderatam improbitatem repeti solent, data per tolerabilem consuetudinem non solent.*

Ad primum ergo dicendum, quod non semper quæ homo potest misericorditer facere, tenetur facere gratis; alioquin nulli liceret aliquam rem vendere quia quamlibet rem potest homo misericorditer impendere: sed quando eam misericorditer impendit, non humanam, sed divinam remunerationem quærere debet. Et similiter advocatus quando causæ pauperum misericorditer patrocinatur, non debet intendere remunerationem humanam, sed divinam; non tamen semper tenetur gratis patrocinium impendere.

Ad secundum dicendum, quod etsi scientia juris sit quoddam spirituale, tamen usus ejus fit opere corporali, et ideo pro ejus recompensatione licet pecuniam accipere; alioquin nulli artifici liceret de arte sua lucrari.

Ad tertium dicendum, quod judex et testis communes sunt utrique parti; quia judex tenetur justam sententiam dare, et testis tenetur verum testimonium dicere. Justitia autem et veritas non declinant in unam partem magis quam in aliam. Et ideo judicibus de publico (1) sunt stipendia

---

(1) (Conclusio. *Licet advocatis pro patrocinio suo in aliorum causis exhibito, pecuniam moderate suscipere, secundum personæ conditionem, et regionis consuetudinem.*

De hoc nullum dubium est, quia non tenetur suum patrocinium præstare gratis. Debet autem stipendium a lege taxatum accipere, et nullum aliud sive, a partibus, sive ab altera earum. Quod si a lege non sit taxatum, potest prætium exigere, prudentum judicio juxta peritiam, laborem, ac receptam consuetudinem loci. Non licet autem advocato pacisti de *quota litis,* sibi loco salarii solvenda: id enim jure vetitum est, ne sic detur occasio per fas et nefas vincendi litem, imo nec pacisti licet, ut si in causa superet, *tantum* stipendii accipiat.—Tambien en España está terminantemente prohibido por la ley el pacto de *quota litis* ó sea el ajuste con el cliente de una cantidad alzada para el caso de vencer en el pleito.

(1) Ita statutum est ne privatæ per-

laboris statuta; et testes accipiunt, non quasi pretium testimonii, sed quasi stipendium laboris, expensas, vel ab utraque parte, vel ab ea a qua inducuntur: quia *nemo militat stipendiis suis unquam*, ut dicitur I. Corinth. IX, 7. Sed advocatus alteram partem tantum defendit; et ideo licite potest pretium accipere a parte quam adjuvat.

QUÆSTIO LXXII.

DE INJURIIS VERBORUM, QUÆ INFERUNTUR EXTRA JUDICIUM, ET PRIMO DE CONTUMELIA.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de injuriis verborum, quæ inferuntur extra judicium: et primo de contumelia; secundo de detractione; tertio de susurratione; quarto de derisione; quinto de maledictione.

Circa primum quæruntur quatuor: 1.° Quid sit contumelia.—2.° Utrum omnis contumelia sit peccatum mortale.—3.° Utrum oporteat contumeliosos reprimere.—4.° De origine contumeliæ.

ARTICULUS I.

Utrum contumelia consistat in verbis (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod contumelia non consistat in verbis. Contumelia enim importat quoddam nocumentum proximo illatum, cum pertineat ad injustitiam: sed verba nullum nocumentum videntur inferre proximo nec in persona, nec in rebus: ergo contumelia non consistit in verbis.

2. Præterea, contumelia videtur ad quamdam dehonorationem pertinere: sed magis aliquis potest inhonorari seu vituperari factis quam verbis: ergo videtur quod contumelia non consistat in verbis, sed magis in factis.

3. Præterea, dehonoratio quæ fit in verbis, dicitur convicium vel improperium: sed contumelia videtur differre a convicio et ab improperio: ergo contumelia non consistit in verbis.

Sed contra, nihil auditu percipitur; nisi verbum: sed contumelia auditu percipitur, secundum illud Jerem. XX, 10: *Audivi contumelias in circuitu:* ergo contumelia est in verbis (1).

Respondeo dicendum, quod contumelia importat dehonorationem alicujus, quod quidem contingit dupliciter; cum enim honor aliquam excellentiam consequatur, uno modo aliquis alium dehonorat, cum privat eum excellentia, propter quam habebat honorem, quod quidem fit per peccata factorum, de quibus supra dictum est (qu. LXIV, LXV, et LXVI.): alio modo cum aliquis id quod est contra honorem alicujus deducit in notitiam ejus et aliorum; et

sonæ graventur, et ut judex in sententia ferenda a nemine pendeat ac proinde sit ab omni coactione immunis.

(1) De his etiam infra, qu. LXXIII, art. 1, Ps. LIII, et Rom. I, lect. 8.

(1) (CONCLUSIO. *Contumelia consistit in verbis, quibus aliquis id quod est contra alicujus honorem, deducit ad ejus et aliorum notitiam.)*

Contumelia est *injusta et aperta honoris alieni violatio.*—Dicitur 1.° *aperta*, id est, præsenti et scienti facta, per quod distinguitur a simplici detractione.—Dicitur 2.° *violatio*, sive per dicta, v. gr. crimen, vel defectum, vel malum pœnæ alteri præsenti objiciendo, ex animo illum inhonorandi; sive per facta, v. gr. ejus imaginem conculcando, et maledicendo, conviciando, repræsentando aliquid quod ejus honorem lædat, etc.

hoc proprie pertinet ad contumeliam quod quidem fit per aliqua signa. Sed, sicut Augustinus dicit in II De Doctr. Christ. (cap. 3), *omnia signa verbis comparata paucissima sunt; verba enim inter homines obtinuerunt principatum significandi quæcumque animo concipiuntur.* Et ideo contumelia, proprie loquendo, in verbis consistit; unde Isidorus dicit in X Etymol. (ad litt. *C.*) quod *contumeliosus dicitur aliquis, quia velox est, et tumet verbis injuriæ.* Tamen quia etiam per facta aliqua significantur aliqua, quæ in hoc quod significant, habent vim verborum significantium, inde est quod contumelia extenso nomine etiam in factis dicitur. Unde Rom. I, super illud: *Contumeliosos, superbos*, dicit Glossa, quod: *contumeliosi sunt qui dictis vel factis contumelias et turpia inferunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod verba secundum sui essentiam, id est, inquantum sunt quidam soni audibiles, nullum nocumentum alteri inferunt, nisi forte gravando auditum, puta cum aliquis nimis alte loquitur. Inquantum vero sunt signa repræsentantia aliquid in notitia aliorum, sic possunt damna multa inferre; inter quæ unum est quod homo damnificatur quantum ad detrimentum honoris sui, vel reverentiæ sibi ab aliis exhibendæ. Et ideo major est contumelia, si aliquis alicui defectum suum dicat coram multis; et tamen si ei soli dicat potest esse contumelia inquantum ipse qui loquitur, injuste contra reverentiam 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 primum non pertinet ad contumeliam, sed ad alias injustitiæ species, de quibus supra dictum est (qu. LXIV, LXV, et LXVI); secundum vero pertinet ad contumeliam, inquantum facta habent vim verborum in significando.

Ad tertium dicendum, quod convicium et improperium consistunt in verbis, sicut et contumelia quia per omnia hæc repræsentatur aliquis defectus alicujus in detrimentum honoris ipsius. Hujusmodi autem defectus est triplex; scilicet defectus culpæ qui repræsentatur per verba contumeliosa; et defectus generaliter culpæ et pœnæ, qui repræsentatur per convicium, quia vitium consuevit dici non solum animæ, sed etiam corporis; 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 infert. Quandoque vero repræsentat aliquis alicui defectum minorationis, sive indigentiæ, qui etiam derogat honori consequenti quamcumque excellentiam; et hoc fit per verbum improperii quod proprie est quando aliquis injuriose alteri ad memoriam reducit auxilium quod contulit ei necessitatem patienti. Unde dicitur Eccl. XX, 15: *Exigua dabit, et multa improperabit.* Quandoque tamen unum istorum pro alio ponitur.

ARTICULUS II.

Utrum contumelia, sive convicium, sit peccatum mortale (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod contumelia, vel convicium, non sit peccatum mortale. Nullum enim peccatum mortale est actus alicujus virtutis: sed conviciari est actus alicujus virtutis, scilicet *eutrapeliæ*, ad quam pertinet bene conviciari, secundum Philosophum in IV Ethic. (cap. 8): ergo convicium sive contumelia non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccatum mortale non invenitur in viris perfectis, qui tamen convicia vel contumelias aliquando dicunt, sicut patet de Apostolo, qui

(1) De his etiam infra, quæst. CLVIII, art. 3 ad 3, et I *Cor.* XV, lect. 7, et *Gal.* III, princ.

Galat. III, 1 dixit: *O insensati Galatæ!* et Dominus dicit, Lucæ. ult. 25: *O stulti, et tardi corde ad credendum!*; ergo convicium sive contumelia non est peccatum mortale.

3. Præterea, quamvis illud quod est peccatum veniale ex genere, possit fieri mortale, non tamen peccatum quod est ex genere mortale, potest esse veniale, ut supra habitum est (1-2, qu. LXXXVIII, art 4 et 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 aliquod verbum contumeliosum: non ergo contumelia vel convicium ex genere suo est peccatum mortale.

Sed contra, nihil meretur pœnam æternam inferni, nisi peccatum mortale: sed convicium vel contumelia meretur pœnam inferni, secundum illud Matth. v, 22: *Qui dixerit fratri suo; Fatue, reus erit gehennæ ignis:* ergo convicium, vel contumelia est peccatum mortale (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.), verba inquantum sunt soni quidam, non sunt in nocumentum aliorum, sed inquantum significant aliquid; quæ quidem significatio ex interiori affectu procedit. Et ideo in peccatis verborum maxime considerandum videtur ex quo affectu aliquis verba proferat. Cum ergo convicium seu contumelia de sui ratione importet quandam dehonorationem, si intentio proferentis ad hoc feratur ut per verba quæ profert, honorem alterius auferat, hoc proprie et per se est dicere convicium vel contumeliam; et hoc est peccatum mortale non minus quam furtum vel rapina: non enim homo minus amat suum honorem quam rem possessam. Si vero aliquis verbum convicii vel contumeliæ alteri dixerit, non tamen animo dehonorandi, sed forte propter correctionem vel propter aliquid hujusmodi, non dicit convicium vel contumeliam formaliter et per se, sed per accidens et materialiter, inquantum scilicet dicit id quod potest esse convicium vel contumelia; unde hoc potest esse quandoque peccatum veniale, quandoque autem absque omni peccato (1). In qua tamen necessaria

---

(1) (Conclusio. *Contumelia, vel convicium formaliter, animo videlicet nocendi prolatum, mortale peccatum est.)*

Contumelia est peccatum mortale ex genere suo, ut in textu explicatur; et ejus gravitas desumitur ex circumstantiis verborum et factorum et præcipue personæ offensæ. Fit autem peccatum veniale ex imperfectione actus, ut ex inadvertentia, subita ira; vel ex levitate materiæ, attenta conditione personæ; vel si aliquid objiciatur ex levitate, aut joco, absque intentione graviter lædendi.

Segun el Código Penal español, artículo 473 y siguientes: Las injurias graves hechas por escrito y con publicidad serán castigadas con la pena de destierro en su grado medio al máximo y multa de 250 á 2.500 pesetas. No concurriendo aquellas circunstancias se castigarán con las penas de destierro en su grado mínimo al medio, y multa de 125 á 1.250 pesetas.—Las injurias leves serán castigadas con las penas de arresto mayor en su grado mínimo y multa de 125 á 1.250 pesetas cuando fueren hechas por escrito y con publicidad. No concurriendo estas circunstancias se penarán como faltas.—Al acusado de injuria no se admitirá prueba sobre la verdad de las imputaciones sino cuando estas fueren dirigidas contra empleados públicos sobre hechos concernientes al ejercicio de su cargo. En este caso será absuelto el acusado si probare la verdad de las imputaciones.—Se comete el delito de calumnia ó injuria no solo manifiestamente sino por medio de alegorías, caricaturas, emblemas ó alusiones.

(1) Nempe si proferatur causa disciplinæ et correctionis, ut patet ex responsione ad 2.

est discretio, ut moderate homo talibus verbis utatur, quia posset esse ita grave convicium quod per incautelam prolatum auferret honorem ejus contra quem proferretur, et tunc posset homo peccare mortaliter, etiamsi non intenderet dehonorationem alterius; sicut etiam si aliquis incaute alium ex ludo percutiens, graviter lædat, culpa non caret.

Ad primum ergo dicendum, quod ad eutrapeliam pertinet dicere aliquod leve convicium, non ad dehonorationem vel ad contristationem ejus in quem dicitur, sed magis causa delectationis et joci; et hoc potest esse sine peccato, si debitæ circumstantiæ observentur. Si vero aliquis non reformidet contristare eum in quem profertur hujusmodi jocosum convicium, dummodo aliis risum excitet, hoc est vitiosum, ut ibidem dicitur.

Ad secundum dicendum, quod sicut licitum est aliquem verberare, vel in rebus damnificare, causa disciplinæ, ita etiam causa disciplinæ potest aliquis alteri, quem debet corrigere, verbum aliquod conviciosum dicere; et hoc modo Dominus discipulos vocavit *stultos*, et Apostolus Galatas *insensatos*. Tamen, sicut dicit Augustinus (cap. 19) lib. II, De sermone Domini in monte, *raro et ex magna necessitate objurgationes sunt adhibendæ, in quibus non nobis, sed ut Domino serviatur, instemus.*

Ad tertium dicendum, quod cum peccatum convicii vel contumeliæ ex animo dicentis dependeat, potest contingere quod sit peccatum veniale, si sit leve convicium, non multum hominem dehonestans, et proferatur ex aliqua animi levitate, vel ex levi ira, absque firmo proposito aliquem dehonestandi; puta cum aliquis intendit aliquem per hujusmodi verbum leviter contristare (1).

(1) Qua de causa Soto, Toletus, Sylvius et alii excusant a mortali viros infimæ conditionis et mulierculas quæ inter rixandum sese invicem conviciis onerant et quidquid occurrit evomunt, quia quæ sic efficiunt, non tamquam vera habentur, ac proinde non graviter lædunt.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis debeat contumelias sibi illatas sustinere (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non debeat contumelias sibi illatas sustinere. Qui enim sustinet contumeliam sibi illatam, audaciam nutrit conviciantis: sed hoc non est faciendum: ergo homo non debet sustinere contumeliam sibi illatam, sed magis convicianti respondere (2).

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 stulto silentium, iras mitigat:* ergo etiam aliquis non debet sustinere contumelias sibi illatas.

3. Præterea, non licet alicui vindicare seipsum, secundum illud Rom. XII, 19: *Mihi vindicta, et ergo retribuam:* sed aliquis non resistendo contumeliæ se vindicat, secundum illud Chrysostomi (3): *Si vindicare vis, sile, et funestam ei dedisti plagam*: ergo aliquis non debet silendo sustinere verba contumeliosa, sed magis respondere.

Sed contra est, quod dicitur in Psal. XXXVII, 13: *Qui inquirebant mala mihi, locuti sunt vanitates;* et postea subdit: *Ego autem tanquam surdus*

(1) De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 4 ad 1, et *Opusc.* XIX, cap. 16.

(2) Id est, reponere contumeliam, seu vicissim contumeliis eum afficere, vel saltem verbis reprimere contumelias ejus etc.

(3) Hom. XXII in epist. ad Rom. a med. et hom. XLIII in Matth. a med.

non audiebam, et sicut mutus non aperiens os suum (1).

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 libro de serm. Domini in monte, (I, cap. 19), exponit illud præceptum Domini: *Si quis percusserit te in unam maxillam, præbe ei et aliam;* ut scilicet homo sit paratus hoc facere, si opus fuerit. Non tamen hoc semper tenetur facere actu, quia nec ipse Dominus hoc fecit, sed cum suscepisset alapam, dixit: *Quid me cædis?* ut habetur Joan. XVIII, 23. Et ideo etiam circa verba contumeliosa quæ contra nos dicuntur, est idem intelligendum. Tenetur 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, et de cætero talia non attentet, 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): *Hi quorum vita in exemplo imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere, ne eorum prædicationem non audiant qui audire poterant, et ita in pravis moribus remanentes bene vivere contemnant.*

Ad primum ergo dicendum, quod audaciam conviciantis contumeliose debet aliquis moderate reprimere, scilicet propter officium charitatis, non propter cupiditatem privati honoris. Unde dicitur Prov. XXVI, 4: *Ne respondeas stulto juxta stultitiam suam, ne ei similis efficiaris.*

Ad secundum dicendum, quod in hoc quod aliquis alienas contumelias reprimit, non ita timetur cupiditas privati honoris, sicut cum aliquis repellit contumelias proprias; magis autem videtur hoc provenire ex charitatis affectu.

Ad tertium dicendum, quod si aliquis hoc animo taceret, ut tacendo contumeliantem ad iracundiam provocaret, pertineret hoc ad vindictam; sed si aliquis taceat, volens dare locum iræ, hoc est laudabile. Unde dicitur Eccli. VIII, 4: *Non litiges cum homine linguato, et non struas in ignem illius ligna.*

ARTICULUS IV.

Utrum contumelia oriatur ex ira (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod contumelia non oriatur ex ira, quia dicitur Prov. XI, 2: *Ubi superbia, ibi contumelia:* sed ira est vitium distinctum a superbia: ergo contumelia non oritur ex ira.

2. Præterea, Prov. XX, 3, dicitur: *Omnes stulti miscentur contumeliis:* sed stultitia est vitium oppositum sapientiæ, ut supra habitum est (qu.

---

(1) (CONCLUSIO. *Illatas contumelias nonnumquam repellere homo potest, propter bonum illius qui contumeliam infert ad reprimendam illius audaciam, et ad suam tuendam dignitatem, et auctoritatem: quanquam animo paratus quisque esse debet omnes sustinere injurias, si propriæ et aliorum saluti expedire conspexerit.)*

Satis explicatur in textu. Debemus sustinere injurias in *præparatione animi*, quatenus abjiciamus omnem vindictæ amorem: non autem semper tenemur id facere.—Ad restitutionem honoris per contumeliam læsi requiritur illa satisfactio, quæ censeatur sufficiens ad integrandam æstimationem, juxta modum dehonorationis, et conditionem personæ dehonoratæ.

(1) De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 3 ad 3 et quæst. CLVIII, art. 7 corp.

XLVI, art. 1), ira autem opponitur mansuetudini: ergo contumelia non oritur ex ira.

3. Præterea, nullum peccatum diminuitur ex sua causa: sed peccatum contumeliæ diminuitur, si ex ira proferatur, gravius enim peccat qui ex odio contumelian infert quam qui ex ira: ergo contumelia non oritur ex ira.

Sed contra est, quod Gregorius lib. XXXI, Moral. (cap. 17), dicit quod *ex ira oriuntur contumeliæ (1).*

Respondeo dicendum, quod cum unum peccatum possit ex diversis oriri, ex illo tamen dicitur principalius habere originem ex quo frequentius procedere consuevit, propter propinquitatem ad finem ipsius. Contumelia autem magnam habet propinquitatem ad finem iræ, qui est vindicta; nulla enim vindicta est irato magis in promptu quam inferre contumeliam alteri: et ideo contumelia maxime oritur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quod contumelia non ordinatur ad finem superbiæ, qui est celsitudo: et ideo non directe contumelia oritur ex superbia; disponit tamen superbia ad contumeliam, inquantum illi qui se superiores æstimant, facilius alios contemnunt, et injurias eis irrogant; facilius enim irascuntur, utpote reputantes indignum quidquid contra eorum voluntatem agitur.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in VII Ethic. (cap. 6), *ira non perfecte audit rationem*, et sic iratus patitur rationis defectum, in quo convenit cum stultitia; et propter hoc ex stultitia oritur contumelia secundum affinitatem quam habet cum ira.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in II Rhetor. (cap. 4), *iratus intendit manifestam offensam; quod non curat odiens.* Et ideo contumelia, quæ importat manifestam injuriam, magis pertinet ad iram quam ad odium.

QUÆSTIO LXXIII.

DE DETRACTIONE.—(In quatuor articulos divisa.)

Postea considerandum est de detractione; et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Quid sit detractio.—2.° Utrum sit peccatum mortale.—3.° De comparatione ejus ad alia peccata.—4.° Utrum peccet aliquis audiendo detractionem.

ARTICULUS I.

Utrum detractio convenienter definiatur, quod est denigratio alienæ famæ per verba (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod detractio non sit *denigratio alienæ famæ per occulta verba*, ut a quibusdam definitur. *Occultum* enim et *manifestum* sunt circumstantiæ non constituentes speciem peccati; accidit enim peccato quod a multis sciatur vel a paucis: sed illud quod non constituit speciem peccati, non pertinet ad rationem ipsius, nec debet poni in ejus definitione: ergo ad rationem detractionis non pertinet quod fiat per occulta verba.

2. Præterea, ad rationem famæ pertinet publica notitia: si ergo per detractionem denigretur fama alicujus, non poterit hoc fieri per verba occulta, sed per verba in manifesto dicta.

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum contumelia ad vindictam properet, ex ira magis quam ex alio vitio oriri videtur.)*

(2) De his etiam infra, quæst. LXXVI, art. 1, et quæst. LXXV, art. 1 corp. et *Rom.* I, lect. 7.

3. Præterea, ille detrahit qui aliquid subtrahit, vel diminuit de eo quod est: sed quandoque denigratur fama alicujus, etiamsi nihil subtrahatur de veritate, puta cum aliquis vera crimina alicujus pandit: ergo non omnis denigratio famæ est detractio.

Sed contra est, quod dicitur Eccles. x, 11: *Si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit:* ergo occulte mordere famam alicujus est detrahere (1).

Respondeo dicendum, quod sicut facto aliquis nocet alteri dupliciter, manifeste quidem, sicut in rapina vel quacumque violentia illata, occulte autem, sicut in furto et dolosa percussione; ita etiam verbo aliquis dupliciter aliquem lædit: uno modo in manifesto, et hoc fit per contumeliam ut supra dictum est (qu. præc. art. 1); alio modo occulte, et hoc fit per detractionem. Ex hoc autem quod aliquis manifeste verba contra alium profert, videtur eum parvipendere; unde ex hoc ipso dehonoratur, et ideo contumelia detrimentum affert honori ejus in quem profertur. Sed qui verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis quam parvipendere; unde non directe infert detrimentum honori, sed famæ, inquantum hujusmodi verba occulte proferens quantum in ipso est, eos qui audiunt, facit malam opinionem habere de eo contra quem loquitur. Hoc enim intendere videtur, et ad hoc conatur detrahens, ut ejus verbis credatur. Unde patet quod detractio differt a contumelia dupliciter: uno modo quantum ad modum proponendi verba, quia scilicet contumeliosus manifeste contra aliquem loquitur, detractor autem occulte; alio modo quantum ad finem intentum, sive quantum ad nocumentum illatum, quia scilicet contumeliosus derogat honori, detractor famæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in voluntariis (1) commutationibus, ad quas reducuntur omnia nocumenta proximo illata verbo, vel facto, diversificant rationem peccati occultum et manifestum, quia alia est ratio involuntarii per violentiam et per ignorantiam, ut supra dictum est (qu. LXV, art. 4, et 1-2, qu. VI, art. 5 et 8).

Ad secundum dicendum, quod verba detractionis dicuntur occulta, non simpliciter, sed per comparationem ad eum de quo dicuntur, quia eo absente et ignorante dicuntur. Sed contumeliosus in faciem contra hominem loquitur. Unde si aliquis de alio male loquatur coram multis eo absente, detractio est, si autem eo solo præsente, 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 alteri, non quia di-

---

(1) (CONCLUSIO. *Detractio est alienæ famæ, per verba denigratio.*

Explicat definitionem detractionis, quæ ab omnibus communiter admittitur. Calumnia est falsi criminis vel defectus impositio; et continetur sub detractione, quasi species sub genere. Detractio fieri potest octo modis quorum quatuor priores *directe*, quatuor posteriores *indirecte* famam proximi lædunt. 1. Falsum crimen aut defectum imponendo.—2. Augendo verum crimen aut defectum.—3. Occultum detegendo.—4. Alterius recte factum sinistre interpretando.—5. Recte facta et dotes alicujus negando.—6. Illas dotes et recte facta minuendo.—7. Tacendo bona alterius, eo loco et tempore, quo silentium pro tacita vituperatione interpretabitur.—8. Adeo frigide alterum laudando, ut facile sentiant alii eum quem laudas, parum tibi videri laude dignum.

(1) Ita communiter. An, *in involuntariis?* Vide sup. quæst. LXV, art. 4, arg. 4.

minuit de veritate, sed quia diminuit famam ejus. Quod quidem fit quandoque directe, quandoque indirecte: directe quidem quadrupliciter (1): 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.

ARTICULUS II.

Utrum detractio sit peccatum mortale (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod detractio non sit peccatum mortale. Nullus enim actus virtutis est peccatum mortale. Sed revelare peccatum occultum, quod, sicut dictum est, ad detractionem pertinet, est actus virtutis vel charitatis, dum aliquis fratris peccatum denuntiat, ejus emendationem intendens, vel etiam est actus justitiæ, dum aliquis fratrem accusat: ergo detractio non est peccatum mortale.

2. Præterea, super illud Prov. XXIV: *Cum detractoribus non commiscearis*, dicit Glossa: *Hoc specialiter vitio periclitatur totum genus humanum*: sed nullum peccatum mortale in toto humano genere invenitur, quia multi abstinent a peccato mortali, peccata autem venialia sunt quæ in omnibus inveniuntur: ergo detractio est peccatum veniale.

3. Præterea, Augustinus in homilia De igne purgatorio, inter peccata minuta ponit, *quando cum omni facilitate vel temeritate maledicimus*; quod pertinet ad detractionem: ergo detractio est peccatum veniale.

Sed contra est, quod Roman I, 30 dicitur: *Detractores Deo odibiles*; quod ideo additur, ut dicit Glossa, *ne leve putetur propter hoc quod consistit in verbis* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. LXXII, art. 2), peccata verborum maxime sunt ex intentione dicentis judicanda. Detractio autem secundum suam rationem ordinatur ad denigrandam famam alicujus. Unde ille, per se loquendo,

---

(1) Ut in hoc versu exprimitur:

Imponens, negans, manifestans, in mala vertens;

quia et quadrupliciter indirecte, sicut in hoc alio versu indicatur:

Qui negat, aut minuit, retinet laudatve remisse,

quamvis quartus hic modus contineatur sufficienter in secundo vel in tertio quem ponit S. Thomas, qui propterea nonnisi tres assignat.

(2) De his etiam locis supra, art. 1 inductis.

(1) (Conclusio. *Cum inter res temporales, fama preliosissima esse videatur, ille qui honori famæque alterius, cum intentione eum denigrandi, derogat ac detrahit, peccat mortaliter; non ita si præter intentionem dicentis sequatur denigratio, nisi forte notabiliter quis alicujus famam læserit in his quæ ad vitæ honestatem spectant.)*

Detractio sicut calumnia, ex genere suo est peccatum mortale, contra charitatem et justitiam. Dicitur *ex genere suo*; nam venialis esse potest; 1.° Ob indeliberationem; 2.° Ob levitatem materiæ, cum non graviter lædit; 3.° Ob ignorantiam et inadvertentiam nocumenti; 4.° Ob subitum passionis impetum; 5.° Ob præcipitationem mentis et linguæ. Gravitas autem vel levitas detractionis desumitur ex natura defectus vel vitii quod narratur relate ad personam læsam:—ex conditione detrahentis:—ex conditione audientium:—et ex qualitate locorum, morum, et ex aliis circumstantiis. Detractor tenetur restituere famam ablatam, et resarcire damna ex detractione orta. Debet ergo se retractare apud eos qui audierunt ejus calumniam; si autem crimen erat verum, sed occultum, debet detractor restituere famam laudando infamatum quantum fieri potest sine mendacio.

detrahit qui ad hoc de aliquo obloquitur, eo absente, ut ejus famam denigret. Auferre autem alicui famam valde grave est, quia inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per cujus defectum impeditur homo a multis bene agendis. Propter quod dicitur Eccli. XLI, 15: *Curam habe de bono nomine; hoc enim magis permanebit tibi quam mille thesauri magni et pretiosi.* Et ideo detractio, per se loquendo, est peccatum mortale.

Contingit tamen quandoque quod aliquis dicit aliqua verba, per quæ diminuitur fama alicujus, non hoc intendens, sed aliquid aliud. Hoc autem non est detrahere per se, et formaliter loquendo, sed solum materialiter, et quasi per accidens. Et si quidem verba per quæ fama alterius diminuitur, proferat aliquis propter aliquod bonum necessarium, debitis circumstantiis observatis, non est peccatum, nec potest dici detractio. 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, et præcipue in his quæ pertinent ad honestatem vitæ, quia hoc ex ipso genere verborum (1) habet rationem peccati mortalis. Et tenetur aliquis ad restitutionem famæ, sicut ad restitutionem cujuslibet rei subtractæ, eo modo quo supra dictum est (qu. LXII, art. 2), cum de restitutione ageretur.

Ad primum ergo dicendum, quod revelare peccatum occultum alicujus propter ejus emendationem denuntiando, vel propter bonum justitiæ publice accusando, non est detrahere, ut dictum est (in corp. et qu. LXVIII, art. 1).

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa non dicit quod detractio in toto genere humano inveniatur, sed addit *pene;* tum quia *stultorum infinitus est numerus, et pauci sunt qui ambulant per viam salutis,* tum etiam quia pauci vel nulli sunt qui non aliquando ex animi levitate aliquid dicant, unde in aliquo vel leviter alterius fama minoratur; quia, ut dicitur Jacobi III, 2: *Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir.*

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur in casu illo quo aliquis dicit aliquod leve malum de alio, non ex intentione nocendi, sed ex animi levitate, vel ex lapsu linguæ.

ARTICULUS III.

Utrum detractio sit gravior omnibus peccatis quæ in proximum committuntur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod detractio sit gravior omnibus peccatis quæ in proximum committuntur. Quia super illud Psalm. CVIII: *Pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi,* dicit Glossa: *Plus nocent in membris detrahentes Christo, qui animas creditorum interficiunt, quam qui ejus carnem mox resurrecturam peremerunt.* Ex quo videtur quod detractio sit gravius peccatum quam homicidium, quanto gravius est occidere animam quam occidere corpus: sed homicidium est gravius inter cætera peccata quæ in proximum committuntur: ergo detractio est simpliciter inter omnia gravior.

2. Præterea, detractio videtur esse gravius peccatum quam contumelia, quia contumeliam 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 detractio est majus peccatum quam adulterium, quod tamen inter alia peccata, quæ sunt in proximum, magnam gravitatem habet.

(1) Ita Mss. et impressi libri omnes. Theologi suspicantur redundare vocem, *verborum*.

3. Præterea, contumelia oritur ex ira, detractio autem ex invidia, ut patet per Gregorium XXXI Moral. (cap. 17): sed invidia est majus peccatum quam ira: ergo et detractio est majus peccatum quam contumelia, et sic idem quod prius.

4. Præterea, tanto aliquod peccatum est gravius, quanto inducit graviorem defectum: sed detractio inducit gravissimum defectum, scilicet excæcationem mentis; dicit enim Gregorius in Regist. (lib. VIII, epist. 45): *Quid aliud detrahentes faciunt, nisi quod in pulverem sufflant, et in oculos suos terram excitant, ut unde plus detractionis perflant, inde minus veritatis videant?*: ergo detractio est gravissimum peccatum inter ea quæ committuntur in proximum.

Sed contra, gravius est peccare facto quam verbo: sed detractio est peccatum verbi, adulterium autem et homicidium et furtum sunt peccata in factis: ergo detractio non est gravior cæteris peccatis quæ sunt in proximum (1).

Respondeo dicendum, quod peccata quæ committuntur in proximum, sunt pensanda per se quidem secundum nocumenta quæ proximo inferuntur, quia ex hoc habent rationem culpæ. Tanto autem est majus nocumentum, quanto majus bonum demitur. Cum autem sit triplex bonum hominis, scilicet bonum animæ, et bonum corporis, et bonum exteriorum rerum, bonum animæ, quod est maximum, non potest aliter ab alio tolli, nisi occasionaliter, puta per malam persuasionem, quæ necessitatem non infert; sed alia duo bona, scilicet corporis et exteriorum rerum, possunt ab alio violenter auferri. Sed qnia bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum, graviora sunt peccata quibus infertur nocumentum corpori, quam ea quibus infertur nocnmentum exterioribus rebus. Unde inter cætera peccata quæ committuntur in proximum, homicidium gravius est, per quod tollitur vita proximi jam actu existens; consequenter autem adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanæ, per quam est introitus ad vitam: consequenter autem sunt exteriora bona, inter quæ fama præeminet divitiis, eo quod propinquior est spiritualibus bonis, unde dicitur Prov. XXII, 1: *Melius est nomen bonum quam divitiæ multæ*. 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 incautela; et secundum hoc peccata locutionis habent aliquam levitatem, inquantum de facili ex lapsu linguæ proveniunt, absque magna præmeditatione.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui detrahunt Christo impedientes 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, inquantum habet majorem contemptum proximi; sicut et rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dictum est (qu. LXVI, art. 9).

(1) (CONCLUSIO. *Vitium detractionis, quo proximi lœditur honor, ex genere suo gravius est quam furtum, minus autem homicidio ac adulterio.)*

Variis modis accidere potest ut detractio contumeliam in gravitate, vel ut furtum superet detractionem; quod facile intelligi potest, si considerentur tum personarum, tum rerum et temporum diversæ circumstantiæ, ut si gravis detractio principis conferatur cum contumelia leviter in plebejum facta, et furtum centum aureorum cum levi repentinave detractione.

Contumelia tamen non est gravius peccatum quam adulterium. Non enim gravitas adulterii pensatur ex conjunctione corporum, sed ex deordinatione generationis humanæ. Contumeliosus autem non sufficienter causat inimicitiam in alio, sed occasionaliter tantum dividit unitos, inquantum scilicet per hoc quod mala alterius promit, alios, quantum in se est, ab ejus amicitia separat, licet ad hoc per ejus verba non cogantur. Sic ergo et detractor occasionaliter est homicida, inquantum scilicet per sua verba dat alteri occasionem, ut proximum odiat vel contemnat. Propter quod in epistola Clementis I (1) dicitur *detractores esse homicidas*, scilicet occasionaliter, quia *qui odit fratrem suum, homicida est*, ut dicitur I. Joan. III, 15.

Ad tertium dicendum, quod ira quærit in manifesto vindictam inferre, ut Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 4). Ideo detractio, quæ est in occulto, non est filia iræ, sicut contumelia, sed magis invidiæ, quæ nititur qualitercumque minuere gloriam proximi. Nec tamen sequitur propter hoc quod detractio sit gravior quam contumelia, quia ex minori vitio potest oriri majus peccatum, sicut ex ira nascitur homicidium et 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 lætatur in sententia oris sui*, ut dicitur Prov. XV, 23, inde est quod ille qui detrahit, incipit magis amare et credere quod dicit, et per consequens proximum magis odire, et sic magis recedere a cognitione veritatis. Iste tamen effectus potest sequi etiam ex aliis peccatis quæ pertinent ad odium proximi.

(1) Quæ est 1 ad Jacob, inter med. et fin. ut refertur in Decr. dist. 1 De pœn. cap. *Homicidiorum*.

ARTICULUS IV.

Utrum audiens qui tolerat detrahentem graviter peccet.

Ad quartum sic proceditur. 1. 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. 9): *Linguas detrahentium sicut nostro studio non debemus excitare, ne ipsi pereant, ita per suam malitiam excitatas debemus æquanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat*: ergo non peccat aliquis, si detractionibus aliorum non resistat.

2. Præterea, Eccli. IV, 30, dicitur: *Non contradicas verbo veritatis ullo modo;* sed quandoque aliquis detrahit verba veritatis dicendo, ut supra dictum est (art. 1): ergo videtur quod non semper teneatur homo detractoribus resistere.

3. Præterea, nullus debet impedire id quod est in utilitatem aliorum; sed detractio frequenter est in utilitatem illorum contra quos detrahitur; dicit enim Pius Papa (in app. ad cap. *Oves*. 6. quæst. 1): *Nonnunquam detractio adversus bonos concitatur, ut quos vel domestica adulatio, vel aliarum favor in altum extulerat, detractio humiliet*: ergo aliquis non debet detractores impedire.

Sed contra est, quod Hieronymus dicit in epist. 2 ad Nepotian.: *Cave ne aut linguam, aut aures habeas prurientes, id est, ne aut ipse aliis detrahas, aut alios audias detrahentes* (1).

(1) (Conclusio. *Audiens detrahentem, qui posset resistere, sed ei placet detractio, ejusdem detractionis vitii reus est.)*

Hunc articulum per has conclusiones explicat Sylvius: I. Qui directe consentit detrahenti, vel eum inducens ad

Respondeo dicendum, quod, secundum Apostolum Rom. I, 32, *digni sunt morte, non solum qui* peccata *faciunt, sed etiam qui facientibus* peccata *consentiunt.* Quod quidem contingit dupliciter: uno modo directe, quando scilicet quis inducit alium ad peccatum, vel ei placet peccatum: alio modo indirecte, scilicet quando non resistit, cum resistere possit; et hoc contingit quandoque, non quia peccatum placeat, sed propter aliquem humanum timorem. Dicendum est ergo, quod si aliquis detractiones audiat absque resistentia, 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, et quandoque magis: unde Bernardus dicit in II De Consid. (cap. 13): *Detrahere, aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit non facile dixerim.* 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, et plerumque venialiter. Quandoque etiam hoc potest esse peccatum mortale, vel propter hoc quod alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere, vel propter aliquod periculum consequens, vel propter radicem, qua timor humanus quandoque potest esse peccatum mortale, ut supra habitum est (qu. XIX, art. 3).

Ad primum ergo dicendum, quod detractiones suas nullus audit, quia scilicet mala quæ dicuntur de aliquo, eo audiente, non sunt detractiones proprie loquendo, sed contumeliæ, ut dictum est (art. 1). Possunt tamen ad notitiam alicujus detractiones contra ipsum factæ aliorum relationibus pervenire; et tunc sui arbitrii est detrimentum suæ famæ pati, nisi hoc vergat in periculum aliorum, ut supra dictum est (in corp. et qu. LXXII, art. 3). Et ideo in hoc potest commendari ejus patientia, quod patienter proprias detractiones sustineat. Non autem est sui arbitrii quod patiatur detrimentum famæ alterius; et ideo in culpam ei vertitur, si non resistit, cum possit resistere, eadem ratione qua tenetur aliquis sublevare asinum alterius jacentem sub onere, ut præcipitur Deuter. XXII.

Ad secundum dicendum, quod non semper aliquis debet resistere detractori, arguendo eum de falsitate, et maxime si sciat verum esse quod dicitur, sed debet eum verbis redarguere de hoc quod peccat fratri detra-

---

detrahendum, vel ex odio libenter ipsum audiens, non minus peccat, quam detrahens, imo interdum magis, si videlicet aut odium sit majus, aut inducendo causa est cur alius detrahat.—II. Qui neque inducit detrahentem, neque ex odio delectatur ipsum audire, et tamen ipsum libenter audit; sive quia lætatur in damno proximi, sive quia sic delectatur sermone loquentis, ut ei placeat detractio, peccat mortaliter, si detractio est notabilis, quia consentit peccato alterius.—III. Qui detrahenti consentit indirecte, ita scilicet ut quamvis non ei placeat detractio, ex timore tamen vel negligentia, vel etiam verecundia, omittit detrahentem repellere cum possit, peccat quidem, sed multo minus quam detrahens, et plerumque venialiter.—IV. Eum qui solum indirecte consentit detrahenti, contingit peccare mortaliter. *Primo*, si est notabilis detractio, et ex officio illi incumbat detrahentem corripere, vel detractionem impedire, idque possit absque notabili jactura.—*Secundo*, si per detractionem notabiliter lædatur fama proximi, aut ex ea grave malum imminet sive detractori, sive illi cui detrahitur: quod persona audiens, sive sit publica, sive privata, posset impedire.—*Tertio*, si quis cum possit desistat reprimere detrahentem ex timore humano sive mundano; ut, cum amicitiam et favorem detrahentis aut alia temporalia bona plus timet perdere, quam Deum offendere, prætermittendo reprehensionem, ad quam hic et nunc graviter obligatur.

hendo, vel saltem ostendere quod ei detractio displicet per tristitiam faciei; quia, ut dicitur Proverb. XXV, 23, *ventus Aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem.*

Ad tertium dicendum, quod utilitas quæ ex detractione provenit, non est ex intentione detrahentis, sed ex Dei ordinatione, qui ex quolibet malo elicit bonum. Et ideo nihilominus est detractoribus resistendum, sicut et raptoribus, vel oppressoribus aliorum; quamvis ex hoc oppressis vel spoliatis per patientiam meritum crescat.

QUÆSTIO LXXIV.

DE SUSURRATIONE.—(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de susurratione; et circa hoc quæruntur duo: 1.° Utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractione.—2.° Quod horum sit gravius.

ARTICULUS I.

Utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractione (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod susurratio non sit peccatum distinctum a detractione. Dicit enim Isidorus in X Etymol. (ad litt. *S*): *Susurro de sono locutionis appellatur, quia non in facie alicujus, sed in aure loquitur detrahendo:* sed loqui de altero detrahendo, ad detractionem pertinet: ergo susurratio non est peccatum distinctum a detractione.

2. Præterea, Levit. XIX, 16, dicitur: *Non eris criminator, nec susurro in populis*: sed criminator idem videtur esse quod detractor: ergo etiam susurratio a detractione non differt.

3. Præterea Eccli XXVIII, 15, dicitur: *Susurro et bilinguis maledictus erit*: sed bilinguis videtur idem esse quod detractor, quia detractorum est duplici lingua loqui, aliter scilicet in absentia, et aliter in præsentia: ergo susurro idem est quod detractor.

(1) De his etiam infra, quæst. LXXV, art. 1 corp. et *Rom.* I, lect. 8.

Sed contra est, quod Rom. I, super illud, *Susurrones, detractores*, dicit Glossa interl.: *Susurrones inter amicos discordiam seminantes: detractores, qui aliorum bona negant vel minuunt* (1).

Respondeo dicendum, quod susurro et detractor in materia conveniunt et etiam in forma, sive in modo loquendi, quia uterque malum occulte de proximo dicit, propter quam similitudinem interdum unum pro alio ponitur. Unde Eccli. V, super illud: *Non appelleris susurro*, dicit Glossa *id est, detractor*. Differunt autem in fine, quia detractor intendit denigrare famam proximi, unde illa mala de proximo præcipue profert ex quibus proximus infamari possit, vel saltem

(1) (CONCLUSIO. *Eo diversa est detractio a susurratione, quod detractione proximi honor, susurratione vero amicitia lœditur, et illius intenditur separatio.*)

Susurratio, generaliter sumpta, est quæcumque locutio secreta ad aurem mussitando, et quasi susurrando. Theologice sumpta definitur. Oblocutio mala et secreta de proximo, ad dissolvendam veram amicitiam, seu ad disseminandam discordiam inter amicos. Dicitur *veram amicitiam*, quia dissolvere amicitiam, inordinatam et in malo fundatam, quæ non est recta amicitia, ut inter fures, inter concubinam et concubinarium, non est susurratio, sed opus charitatis. (Billuart.)

diminui ejus fama; susurro autem intendit amicitiam separare, ut patet per Glosam inductam et per illud quod dicitur Prov. XXVI, 20: *Susurrone subtracto, jurgia conquiescunt.* Et ideo susurro talia mala profert de proximo quæ possunt contra ipsum commovere animum audientis, secundum illud Eccli. XXVIII, 2: *Vir peccator conturbabit amicos, et in medio pacem habentium inmittet inimicitiam.*

Ad primum ergo dicendum, quod susurro, inquantum dicit malum de alio, dicitur detrahere, in hoc tamen differt a detractore, quia non intendit simpliciter malum dicere, sed quidquid sit illud quod possit animum unius perturbare contra alium, etiamsi sit simpliciter bonum, et tamen apparens malum inquantum displicet ei cui dicitur.

Ad secundum dicendum, quot criminator differt a susurrone et a detractore, quia criminator est qui publice crimina aliis imponit vel accusando, vel conviciando, quod non pertinet ad detractorem et susurronem.

Ad tertium dicendum, quod bilinguis proprie dicitur susurro. Cum enim amicitia sit inter duos, nititur susurro ex utraque parte amicitiam rumpere; et ideo duabus linguis utitur ad duos, uni dicens malum de alio, propter quod dicitur Eccli. XXVIII,15: *Susurro et bilinguis maledictus*,et subditur; *Multos enim turbavit pacem habentes* (1).

ARTICULUS II.

Utrum detractio sit gravius peccatum quam susurratio (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod detractio sit gravius peccatum quam susurratio. Peccata enim oris consistunt in hoc quod aliquis mala dicit: sed detractor dicit de proximo ea quæ sunt mala simpliciter, quia ex talibus oritur infamia, vel diminuitur fama; susurro autem non curat dicere nisi mala apparentia, quæ scilicet displiceant audienti: ergo gravius peccatum est detractio quam susurratio.

2. Præterea, quicumque aufert alicui famam, aufert ei non solum unum amicum, sed multos quia intellectus uniuscujusque refugit amicitiam infamium personarum, unde contra quemdam dicitur II Paralip. XIX, 2; *His qui oderunt Dominum amicitia jungeris*: susurratio autem aufert unum solum amicum: gravius ergo peccatum detractio est quam susurratio.

3. Præterea Jacobi IV, 11, dicitur: *Qui detrahit fratri suo, detrahit legi*, et per consequens Deo, qui est legislator; et sic peccatum detractionis videtur esse peccatum in Deum, quod est gravissimum, ut supra habitum est (qu. XX, art. 3, et 1-2, qu. LXXIII, art. 3): peccatum autem susurrationis est in proximum: ergo peccatum detractionis est gravius quam peccatum susurrationis.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. V, 17: *Denotatio pessima super bilinguem; susurratori autem odium, et inimicitia, et contumelia (1).*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. præc. art. 3, et

---

(1) Notandum est susurrationem, si fiat vi, dolo, mendaciis, detraccionibus aliisve modis injustis, esse contra justitiam, et proinde onus restituendi inducere, sed non ita, si secus.

(2) De his etiam *De Malo*, quæst. X, art. 3 ad 3.

(1) (Conclusio. *Quanto amicitia honori præstat, tanto susurratio per quam amicitia tollitur, detractione, per quam honor lœditur, gravius est peccatum*).

Susurratio ex genere suo est peccatum mortale, quando est formalis, hoc est quando fit ex intentione seminandi notabilem discordiam. Veniale vero est, si neque cupiat notabiliter lædere amicitiam aliorum, neque illa dicat quæ nata sunt notabiliter lædere, ac insuper si locutus fuerit ex indeliberatione, vel inconsideratione levi, absque dolo et magna culpa.

1-2, qu. LXXIII, art. 8) peccatum in proximum tanto est gravius, quanto per ipsum majus nocumentum proximo infertur. Nocumentum autem tanto majus est, quanto majus est bonum quod tollitur. Inter cætera vero exteriora bona præeminet amicus, quia *sine amicis nullus vivere possit*, ut patet per Philosophum in VIII Ethic. (cap. 1). Unde dicitur Eccli. VI. 15: *Amico fideli nulla est comparatio.* Fama autem ipsa, quæ per detractionem tollitur, ad hoc maxime necessaria est, ut homo idoneus ad amicitiam habeatur. Et ideo susurratio est majus peccatum quam detractio, et etiam quam contumelia; quia amicus est melior quam honor, et amari quam honorari, ut in VIII Ethic. (cap. 8) Philosophus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod species et gravitas peccati magis attenditur ex fine quam ex materiali objecto; et ideo ratione finis susurratio est gravior, quamvis detractor quandoque pejora dicat.

Ad secundum dicendum, quod fama est dispositio ad amicitiam et infamia ad inimicitiam. Dispositio autem deficit ab eo ad quod disponit: et ideo ille qui operatur ad aliquid quod est dispositio ad inimicitiam, minus peccat quam ille qui directe operatur ad inimicitiam inducendam.

Ad tertium dicendum, quod ille qui detrahit fratri, intantum videtur detrahere legi, inquantum contemnit præceptum de dilectione proximi, contra quod directius agit qui amicitiam disrumpere nititur. Unde hoc peccatum maxime contra Deum est, quia *Deus dilectio est*, ut dicitur I. Joan. IV, 16; et propter hoc dicitur Prov. VI, 16; *Sex sunt quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus;* et hoc septimum ponit eum *qui seminat inter fratres discordiam.*

QUÆSTIO LXXV.

DE DERISIONE.—(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de derisione; et circa hoc quæruntur duo: 1.° Utrum derisio sit peccatum speciale distinctum ab aliis peccatis, quibus per verba nocumentum proximo infertur.—2.° Utrum derisio sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrum derisio sit speciale peccatum ab aliis præmissis distinctum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod derisio non sit speciale peccatum ab aliis præmissis distinctum. Subsannatio enim videtur idem esse quod derisio: sed subsannatio ad contumeliam videtur pertinere: ergo derisio non videtur distingui a contumelia.

2. Præterea, nullus irridetur nisi de aliquo turpi, ex quo homo erubescit: hujusmodi autem sunt peccata, quæ si manifeste de aliquo dicuntur, pertinent ad contumeliam; si autem occulte, pertinent ad detractionem, sive susurrationem: ergo derisio non est vitium a præmissis distinctum.

3. Præterea, hujusmodi peccata distinguuntur secundum nocumenta quæ proximo inferuntur: sed per derisionem non infertur aliud nocumentum proximo quam in honore, vel fama, vel detrimento amicitiæ: ergo derisio non est peccatum distinctum a præmissis.

Sed contra est, quod derisio fit ludo, unde et *illusio* nominatur: nullum autem præmissorum ludo agitur, sed serio: ergo derisio ab omnibus prædictis differt (1).

---

(1) (CONCLUSIO. *Derisio diversa est*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. LXXII, art. 2), peccata verborum præcipue pensanda sunt secundum intentionem proferentis; et ideo secundum diversa quæ quis intendit, contra alium loquens, hujusmodi peccata distinguuntur. Sicut autem aliquis conviciando intendit conviciati honorem deprimere, et detrahendo diminuere famam, et susurrando tollere amicitiam, ita etiam irridendo aliquis intendit quod ille qui irridetur erubescat. Et quia hic finis est distinctus ab aliis, ideo etiam peccatum derisionis distinguitur a præmissis peccatis.

Ad primum ergo dicendum, quod subsannatio et irrisio conveniunt in fine, sed differunt in modo, quia irrisio fit ore, id est, verbo et cachinnis, subsannatio autem naso rugato, ut dicit Glossa super illud Psal. II, 4: *Qui habitat in cœlis, irridebit eos.* Talis autem differentia non diversificat speciem Utrumque tamen differt a contumelia, sicut erubescentia a dehonoratione; est enim erubescentia *timor dehonorationis*, sicut Damascenus dicit in II lib. Orth. fid. (cap. 15.)

Ad secundum dicendum, quod de opere virtuoso aliquis apud alios et reverentiam meretur, et famam, et apud seipsum bonæ conscientiæ gloriam, secundum illud II. Corinth. I, 12: *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ.* Unde e converso de actu turpi, id est, vitioso, apud alios quidem tollitur hominis honor, et fama, et ad hoc contumeliosus et detractor turpia de alio dicunt; apud seipsum autem per turpia, quæ dicuntur, aliquis perdit conscientiæ gloriam per quamdam confusionem et erubescentiam; et ad hoc turpia dicit derisor. Et sic patet quod derisor communicat cum prædictis vitiis in materia, differt autem in fine.

Ad tertium dicendum, quod securitas conscientiæ et quies illius magnum bonum est, secundum illud Proverb. XV, 15: *Secura mens quasi juge convivium.* Et ideo qui conscientiam alicujus inquietat, confundendo ipsum, aliquod speciale nocumentum ei infert. Unde derisio est peccatum speciale.

ARTICULUS II.

Utrum derisio possit esse peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod derisio non possit esse peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur charitati: sed derisio non videtur contrariari charitati, agitur enim ludo quandoque inter amicos, unde et delusio nominatur: ergo derisio non potest esse peccatum mortale.

2. Præterea, derisio illa videtur esse maxima quæ fit in injuriam Dei: sed non omnis derisio quæ vergit in injuriam Dei, est peccatum mortale; alioquin quicumque recidivaret in aliquod peccatum veniale, de quo pœnituit, peccaret mortaliter; dicit enim Isidorus in libro De Sum. Bono, (II, cap. 16), quod *irrisor est, et non pœnitens, qui adhuc agit quod pœnitet.* Similiter etiam sequeretur quod omnis simulatio esset peccatum mortale, quia, sicut Gregorius dicit, XXXI Moral. (cap. 9), *per struthionem significatur simulator, qui deridet equum, id est, hominem justum, et ascensorem, id est, Deum*: ergo derisio non est peccatum mortale.

3. Præterea, contumelia et detractio videntur esse graviora peccata quam derisio, quia majus est facere aliquid serio quam joco; sed non om-

---

a ceteris linguæ vitiis, quod per illam intendatur proximi erubescentia.)

Derisio est vitium, quo quis jocando objicit alteri aliquid vitiosum ut erubescat. Dicitur, jocando, quia derisio fit ludo, dum scilicet defectus alicujus in risum vel ludum vertitur, unde et illusio nominatur, et per hoc jam differt a contumelia, detractione et susurratione, quæ serio fiunt.

nis detractio, vel contumelia est peccatum mortale: ergo multo minus derisio.

Sed contra est, quod dicitur Proverb. III, 34: *Ipse deridet illusores*: sed deridere Dei est æternaliter punire pro peccato mortali, ut patet per id quod dicitur Psal. II, 4: *Qui habitat in cœlis, irridebit eos*: ergo derisio est peccatum mortale (1).

Respondeo dicendum, quod irrisio non fit nisi de aliquo malo, vel defectu. Malum autem, si sit magnum, non pro ludo accipitur, sed seriose; unde si in ludum vel risum vertatur, ex quo irrisionis vel illusionis nomen sumitur, hoc est, quia accipitur ut parvum. Potest autem aliquod malum accipi ut parvum dupliciter; uno modo secundum se, alio modo ratione personæ. Cum autem aliquis alterius personæ malum vel defectum in ludum vel risum ponit, quia secundum se parvum malum est, est veniale et leve peccatum secundum suum genus. Cum autem accipitur quasi parvum ratione personæ, sicut defectus puerorum et stultorum parum ponderare solemus; sic aliquem illudere, vel irridere, est eum omnino parvipendere, et eum tam vilem æstimare, ut de ejus malo non sit curandum, sed sit quasi pro ludo habendum. Et sic derisio est peccatum mortale, et gravius quam contumelia, quæ similiter est in manifesto, quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriose, illusor autem in ludum; et ita videtur esse major contemptus et dehonoratio. Et secundum hoc illusio est grave peccatum, et tanto gravius, quanto major reverentia debetur personæ quæ illuditur. Unde gravissimum est irridere Deum et ea quæ Dei sunt, secundum illud Isa. XXXVII, 23: *Cui exprobrasti? et quem blasphemasti? et super quem exaltasti vocem tuam?* et postea subditur: *Ad sanctum Israel.* Deinde secundum locum tenet irrisio parentum; unde dicitur Proverb. XXX, 17: *Oculum qui subsannat patrem, et despicit partum matris suæ, effodiant eum corvi de torrentibus, et comedant eum filii aquilæ.* Deinde justorum derisio gravis est, quia honor est virtutis præmium; et contra hoc dicitur Job. XII, 4: *Deridetur justi simplicitas;* quæ quidem derisio valde nociva est, quia per hoc homines a bene agendo impediuntur, secundum illud Gregorii, XX Moral. (cap. 15): *Qui in aliorum actibus exoriri bona respiciunt, mox ea manu pestiferæ exprobrationis evellunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod ludus non importat aliquid contrarium charitati respectu ejus cum quo luditur; potest tamen importare aliquid contrarium charitati respectu ejus de quo luditur, propter contemptum, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod ille qui recidivat in peccatum de quo pœnituit, et ille qui simulat, non expresse Deum irridet, sed quasi interpretative, inquantum scilicet ad modum deridentis se habet. Nec tamen venialiter peccando aliquis simpliciter

---

(1) (Conclusio *Derisio in parvis, veniale peccatum est; at in magnis, pensatis tamen conditionibus personarum, peccatum mortale est.)*

Derisio *ex genere suo* est peccatum veniale: potest autem fieri mortale, cum derisio habet rationem contumeliæ, v. gr. dum derisio fit ex animo graviter confundendi proximum: vel dum exprobatur grave vitium, aut defectus infamis: vel cum derisus graviter tristatur. Aliquando transfertur ad aliam speciem peccati mortalis, ut in sequentibus casibus: 1.° Cum deridetur proximus de virtutis cultu; tunc enim est impietas et scandalum.—2.° Cum diridentur parentes; tunc enim est impietas.—3.° Cum irridetur Deus, Sancti, cæremoniæ Ecclesiasticæ: quod absque blasphemia fieri nequit.—In derisione eadem est facienda restitutio ac in contumelia, et eodem modo.

recidivat, vel simulat, sed dispositive et imperfecte (1).

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.), et tunc est grave peccatum.

QUÆSTIO LXXVI.

DE MALEDICTIONE.—(In quatuor articulos divisa).

Postea considerandum est de maledictione.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum licite possit aliquis maledicere homini.—2.° Utrum licite possit aliquis maledicere irrationali creaturæ.—3.° Utrum maledictio sit peccatum mortale.—4.° De comparatione ejus ad alia peccata.

ARTICULUS I.

Utrum liceat maledicere aliquem (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat maledicere aliquem. Non est enim licitum præterire mandatum Apostoli, in quo Christus loquebatur, ut dicitur II. Cor. XIII: sed ipse præcepit Rom. XII, 14: *Benedicite, et nolite maledicere*: ergo non licet aliquem maledicere.

2. Præterea, omnes tenentur Deum benedicere, secundum illud Dan. III, 82: *Benedicite, filii hominum, Domino*: sed non potest ex ore eodem procedere benedictio Dei et maledictio hominis, ut probatur Jacobi III: ergo nulli licet aliquem maledicere.

3. Præterea, ille qui aliquem maledicit, videtur optare ejus malum culpæ, vel pœnæ, quia maledictio dicitur esse imprecatio quædam: sed non licet desiderare malum alterius, quinimo orare oportet pro omnibus ut liberentur a malo: ergo nulli licet maledicere.

4. Præterea, diabolus per obstinationem maxime subjectus est malitiæ: sed non licet alicui maledicere diabolum, sicut nec seipsum, dicitur enim Eccli. XXI, 30: *Cum maledicit impius diabolum, maledicit ipse animam suam*: ergo multo minus licet maledicere hominem.

5. Præterea Num. XXIII, super illud: *Quomodo maledicam cui non maledixit Dominus?* dicit Glossa *Non potest esse justa maledicendi causa, ubi peccantis ignoratur affectus*: sed homo non potest scire affectum alterius hominis, nec etiam utrum sit maledictus a Deo: ergo nulli licet aliquem hominem maledicere.

Sed contra est, quod Deut. XXVII, 26 dicitur: *Maledictus qui non permanet in sermonibus legis hujus!*: Elisæus etiam pueris sibi illudentibus maledixit, ut habetur IV, Reg. II (1).

---

(1) Ita cum codicibus Alcan. Camer., et Paris. Nicolai. Al., *dispositive, vel interpretative.*

(2) De his etiam *Sent.* IV, dist. 28, quæst. II, art. 1, et *De Virt.* quæst. II, art. 8 ad 10 et 15, et *Psalm.* V, et *Rom.* I et XII, lect. 9.

(1) (Conclusio. *Maledicere, animo maledicendi, optando, seu imprecando malum alicui, illicitum est.)*

Maledictio aliquando idem valet quod detractio vel contumelia, prout scilicet idem est quod malum alterius referre occulte vel manifeste. Sed hic accipitur pro imprecatione mali, quatenus ma-

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, et sic maledicere nihil aliud est quam malum alterius referre, quod pertinet ad detractionem; unde quandoque maledici detractores dicuntur. Alio modo dicere se habet ad id quod dicitur, per modum causæ; et hoc quidem primo et principaliter competit Deo qui omnia suo verbo fecit, secundum illud Ps. XXXII, 9: *Dixit, et facta sunt*; consequenter autem competit hominibus, qui verbo suo alios movent per imperium ad aliquid faciendum; et ad hoc instituta sunt verba imperativi modi. Tertio modo ipsum dicere se habet ad id quod dicitur, quasi expressio quædam affectus desiderantis id quod verbo exprimitur; et ad hoc instituta sunt verba optativi modi.

Prætermisso ergo primo modo maledictionis, qui est per simplicem enuntiationem mali, considerandum est de aliis duobus. Ubi scire oportet quod facere aliquid et velle illud se consequuntur in bonitate et malitia, ut ex supra dictis patet (1-2, qu. XX, art. 3). Unde in istis duobus modis, quibus malum dicitur per modum imperantis, vel per modum optantis, eadem ratione est aliquid licitum et illicitum. Si enim aliquis imperet vel optet malum alterius, inquantum est malum, quasi ipsum malum intendens, sic maledicere utroque modo erit illicitum; et hoc est maledicere, per se loquendo. Si autem aliquis imperet vel optet malum alterius sub ratione boni, sic est licitum; nec erit maledictio, per se loquendo, sed per accidens, quia principalis intentio dicentis non fertur ad malum, sed ad bonum.

Contingit autem malum aliquod dici imperando vel optando, sub ratione duplicis boni; quandoque quidem sub ratione justi, et sic judex licite maledicit illum cui præcipit justam pœnam inferri; et sic etiam Ecclesia maledicit anathematizando, sicut et prophetæ in Scripturis quandoque imprecantur mala peccatoribus, quasi conformantes voluntatem suam divinæ justitiæ, licet hujusmodi imprecationes possint etiam per modum prænuntiationis intelligi. Quandoque vero dicitur aliquod malum sub ratione utilis; puta cum aliquis optat aliquem peccatorem pati aliquam ægritudinem aut aliquod impedimentum, vel ut ipse melior efficiatur, vel ut saltem ab aliorum nocumento 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 alicui malum sub ratione boni non contrariatur affectui quo quis simpliciter alicui optat bonum, sed magis habet conformitatem ad ipsum.

Ad quartum dicendum, quod in diabolo est considerare naturam et culpam. Natura quidem ejus bona est et a Deo, nec eam maledicere licet; culpa autem ejus est maledicenda, secundum illud Job. III, 8: *Maledicant ei qui maledicunt diei.* Cum autem peccator maledicit diabolum propter culpam, seipsum simili ratione judicat maledictione dignum; et 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 pœna est infligenda. Similiter etiam quamvis sciri non possit quem Deus maledicat secundum finalem reprobationem, potest tamen sciri quis sit maledictus a Deo secundum reatum præsentis culpæ.

---

lum est: et *maledicus* dicitur qui sibi vel alteri optat malum intendens malum ipsum. Conclusio nullam difficultatem offert, et abomnibus admittitur.

ARTICULUS II.

Utrum liceat creaturam irrationalem maledicere (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat creaturam irrationalem maledicere. Maledictio enim præcipue videtur esse licita, inquantum respicit pœnam: sed creatura irrationalis non est susceptiva nec culpæ, nec pœnæ: ergo eam maledicere non licet.

2. Præterea, in creatura irrationali nihil invenitur nisi natura quam Deus fecit; hanc autem maledicere non licet etiam in diabolo, ut dictum est (art. præc.): 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. 2), *otiosum est maledicere non existenti, vitiosum vero si existeret*: ergo nullo modo licet maledicere creaturæ irrationali

Sed contra est, quod Dominus maledixit ficulneæ, ut habetur Matth. XXI, et Job maledixit diei suo, ut habetur Job III (2).

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, inquantum scilicet ex creaturis irrationalibus subvenitur humanæ necessitati; et hoc modo Dominus homini dixit Genes. III, 17. *Maledicta terra in opere tuo*, ut scilicet per ejus sterilitatem homo puniretur. Et ita etiam intelligitur quod habetur Deuteron. XXVIII, 5: *Benedicta horrea tua*; et infra 17: *Maledictum horreum tuum*. Sic etiam David maledixit montes Gelboe, secundum Gregorii expositionem (loc. cit.). Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis, et sic Domiuus maledixit ficulneam in significationem Judææ. Tertio modo ordinatur creatura irrationalis ad rationalem per modum continentis, scilicet temporis vel loci, et sic maledixit Job diei nativitatis suæ, propter culpam originalem, quam nascendo contraxit, et propter sequentes pœnalitates; et propter hoc etiam potest intelligi David maledixise montibus Gelboe, ut legitur II. Reg. I, scilicet propter cædem populi quæ in eis contingerat. Maledicere autem rebus irrationalibus inquantum sunt creaturæ Dei, est peccatum blasphemiæ; maledicere autem eis secundum se consideratis est otiosum et vanum et per consequens illicitum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) De his etiam infra, art. 4 ad 1.

(2) (Conclusio. *Creaturis irrationalibus maledicere, ut Dei creaturæ sunt, ad rationalem creaturam ordinatæ, blasphemia est: eis autem maledicere, ut in seipsis sunt, illicitum est, cum sit hoc otiosum et vanum.*)

ARTICULUS III.

Utrum maledicere sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod maledicere non sit peccatum mortale. Augustinus enim in homilia De igne purgatorio (41 de SS.), numerat maledictionem inter levia peccata: hæc autem sunt venialia: ergo maledictio non est peccatum mortale, sed veniale.

2. Præterea, ea quæ ex levi motu mentis procedunt, non videntur universaliter (1) esse peccata mortalia:

(1) Nicolai, omittit, *universaliter*.

sed interdum maledictio ex levi motu procedit: ergo maledictio non est peccatum mortale.

3. Præterea, gravius est malefacere quam maledicere: sed malefacere non semper est peccatum mortale: ergo multo minus maledicere.

Sed contra, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale: sed maledictio excludit a regno Dei, secundum illud I. Cor. VI, 10: *Neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt:* ergo maledictio est peccatum mortale (1).

Respondeo dicendum, quod maledictio de qua nunc loquimur, est per quam pronuntiatur malum contra aliquem vel imperando, vel optando. Velle autem vel imperio movere ad malum alterius secundum se repugnat charitati, qua diligimus proximum volentes bonum ipsius; et ita secundum suum genus est peccatum mortale, et tanto gravius quanto personam cui maledicimus magis amare et revereri tenemur (2). Unde dicitur Levit. XX, 9: *Qui maledixerit patri suo et matri, morte moriatur.* Contingit autem 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 levi motu, vel ex ludo aut ex surreptione aliqua talia verba profert, quia peccata verborum maxime ex affectu pensantur, ut supra dictum est (qu. LXXII, art. 2.)

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) (CONCLUSIO *Maledicere formaliter et magnum imprecari malum, ex suo genere mortale vitium est: veniale autem esse potest vel si leve sit malum, vel secundum animi levem motum.)*

Maledicere est ex genere suo peccatum mortale, quia secundum se repugnat charitati: potest tamen esse veniale, ut explicatur in testu.

(2) Tot sunt diversæ species maledictionis quot diversa mala imprecatur, ac proinde in confessione explicandum est quot et quæ mala fuerit imprecatus, et personarum qualitatem quæ fuerunt graviter maledictæ.

ARTICULUS IV.

Utrum maledicere sit gravius peccatum quam detractio.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod maledictio sit gravius peccatum quam detractio. Maledictio enim videtur esse blasphemia quædam, ut patet per id quod dicitur in Canonica Judæ, 9, quod *cum Michael Archangelus cum diabolo disputans, altercaretur de Moysi corpore, non est ausus judicium inferre blasphemiæ;* et accipitur ibi blasphemia pro maledictione, secundum Glossam. Blasphemia autem est gravius peccatum quam detractio: ergo maledictio est gravior detractione.

2. Præterea, homicidium est detractione gravius, ut supra dictum est (qu. LXXIII, art. 3): sed maledictio est par peccato homicidii; dicit enim Chrysostomus super Matth. (hom. XX): *Cum dixeris: Maledic ei, et domum everte, et omnia perire fac, nihil ab homicida differs:* ergo maledictio est gravior quam detractio.

3. Præterea, causa præeminet signo: sed ille qui maledicit, causat malum suo imperio; ille autem qui detrahit, solum significat malum jam existens: gravius ergo peccat maledicus quam detractor.

Sed contra est, quod detractio non potest bene fieri; maledictio autem fit bene et male, ut ex dictis patet (art. 1): ergo gravior est detractio quam maledictio (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut in I habitum est (part. I, qu. XLVIII,

(1) (CONCLUSIO. *Detractio, secundum suam generalem rationem gravius peccatum est maledictionis vitio, quod desiderium exprimit: potest tamen per accidens maledictio gravior esse detractione.)*

art. 5), duplex est malum, scilicet, culpæ et pœnæ. Malum autem culpæ pejus est, ut ibidem ostensum est (art. 6): unde dicere malum culpæ pejus est quam dicere malum pœnæ, dummodo sit idem modus dicendi. Ad contumeliosum ergo, et susurronem, et detractorem et 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 maledictionem vero dicitur malum pœnæ, vel causando per modum imperii, vel optando. Ipsa autem enuntiatio culpæ peccatum est, inquantum aliquod nocumentum ex hoc proximo infertur; gravius autem est nocumentum inferre quam nocumentum desiderari cæteris paribus.

Unde detractio secundum communem rationem gravius peccatum est quam maledictio simplex desiderium exprimens; maledictio vero quæ fit per modum imperii, cum habeat rationem causæ, potest esse detractione gravior, si majus nocumentum inferat quam sit denigratio famæ, vel levior, si minus. Et hæc quidem accipienda sunt secundum ea quæ per se pertinent ad rationem horum vitiorum.

Possunt autem et alia per accidens considerari, quæ prædicta vitia vel augent vel minuunt.

Ad primum ergo dicendum, quod maledictio creaturæ, inquantum creatura est, redundat in Deum; et sic per accidens habet rationem blasphemiæ; non autem si maledicatur creaturæ propter culpam. Et eadem ratio est de detractione.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), maledictio uno modo includit desiderium mali; unde si ille qui maledicit velit malum occisionis alterius, desiderio non differt ab homicida: differt tamen inquantum actus exterior aliquid adjicit voluntati.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de maledictione, secundum quod importat imperium.

QUÆSTIO LXXVII.

DE FRAUDULENTIA QUÆ COMMITTITUR IN EMPTIONIBUS ET VENDITIONIBUS.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de peccatis quæ sunt circa voluntarias commutationes; et primo de fraudulentia, quæ committitur in emptionibus et venditionibus; secundo de usura, quæ fit in mutuis. Circa alias enim commutationes voluntarias non invenitur aliqua species peccati, quæ distinguatur a rapina, vel furto.

Circa primum quæruntur quatuor: 1.° De injusta venditione ex parte pretii, scilicet utrum liceat aliquid vendere plus quam valeat.—2.° De injusta venditione ex parte rei venditæ.—3.° Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ.—4.° Utrum licitum sit aliquid negotiando plus vendere quam emptum sit.

ARTICULUS I.

Utrum licite aliquis possit vendere rem plus quam valeat (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis licite possit vendere rem plus quam valeat. Justum enim in commutationibus humanæ vitæ se-

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 25, quæst. III, art. 1, quæst. I, corp. et quæst. II, art. 2 corp.

cundum leges civiles determinatur: sed secundum eas licitum est emptori et venditori ut se invicem decipiant (1); quod quidem fit inquantum venditor plus vendit rem quam valeat, emptor autem minus quam valeat: ergo licitum est quod aliquis vendat rem plus quam valeat.

2. Præterea, illud quod est omnibus commune videtur esse naturale, et non esse peccatum: sed, sicut Augustinus refert in XIII De Trinit. (cap. 3), dictum cujusdam mimi fuit ab omnibus acceptum: *Vili vultis emere, et caro vendere;* cui etiam consonat quod dicitur Proverb. XX, 14; *Malum est, malum est, dicit omnis emptor; et cum recesserit, gloriatur:* ergo licitum est aliquid carius vendere et vilius emere quam valeat.

3. Præterea, non videtur esse illicitum, si ex conventione agatur id quod fieri debet ex debito honestatis: sed secundum Philosophum in VIII Ethic. (cap. 13), in amicitia utili recompensatio fieri debet secundum utilitatem quam consecutus est ille qui beneficium suscepit, quæ quidem quandoque excedit valorem rei datæ; sicut contingit cum aliquis multum re aliqua indiget vel ad periculum evitandum, vel ad aliquod commodum consequendum: ergo licet in contractu emptionis et venditionis aliquid dare pro majori pretio quam valeat.

Sed contra est, quod dicitur Matth. VII, 12: *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis:* sed nullus vult sibi rem vendi carius quam valeat: ergo nullus debet alteri vendere rem carius quam valeat (2).

---

(1) Ex Cod. lib. IV, tit. 44, De rescindenda venditione.

(2) (Conclusio. *Quanquam emere quidpiam vilius quam valeat, seu vendere carius, secundum se illicitum et injustum sit, potest tamen per accidens secundum conditiones ementis ac vendentis, et illorum indigentiam, licite aliquid carius vendi, ac vilius emi quam secundum se valeat: semper autem peccatum est ubi aliqua circa hoc fraus contingerit.*)

Respondeo dicendum, quod fraudem adhiberi ad hoc quod aliquid plus justo pretio vendatur, omnino peccatum est, inquantum aliquis decipit proximum in damnum ipsius. Unde et Tullius dicit in III De Offic.: *Tollendum est igitur in rebus contrahendis omne mendacium: non licitatorem venditor, nec qui contra se licitetur, emptor apponat.* Si autem fraus defi-

Ad majorem intelligentiam nota justum pretium rei illud censeri quod est adæquatum seu conmensuratum valori rei: tanti enim valet res quantum est justum pretium ejus. Justum autem pretium rei æstimatur ex rerum ipsarum ad humanos usus commoditate vel necessitate, earumque copia vel inopia, tum ex emptorum ac venditorum frequentia vel raritate, ex negotiationis labore, sumptu, industria, periculis, etc. Hæc enim omnia pretium augent vel minuunt. Aliud est *legitimum*, vel legale quod taxatur a lege vel a magistratu; aliud *vulgare* seu ordinarium, quod spectatis circumstantiis peritorum judicio determinatur. Legitimum situm est in indivisibili, ita ut non liceat nec plus exigere, nec minus dare, quam per legem fuerit statutum: Vulgare vero patitur quamdam latitudinem ex communi peritorum judicio. Triplex idcirco distinguitur; *summum*, supra quod a prudentibus æstimari non solet; *infimum*, infra quod intelligentes non solent judicare; *medium*, quod stat inter summum et infimum. Hæc autem regula communiter assignari solet in determinatione pretii vulgaris, ut res vilior minorem, pretiosior vero, majorem habeat latitudinem. Attamen quanta sit hæc latitudo non ita facile dignosci potest: perpendenda est, generatim loquendo, praxis communiter a negotiatoribus bene moratis hic et nunc adhibita.

Juxta S. Alphonsum de Ligorio, pretium ordinarium rei licite augeri potest, seu venditor sine justitiæ lessione potest aliquid supra summum pretium exigere:—1.° Ratione *damni emergentis* vel *lucri cessantis*, quod ideo venditori

cit, tunc de emptione et venditione dupliciter loqui possumus; uno modo secundum se, et secundum hoc emptio et venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque, dum scilicet unus indiget re alterius, et e converso, sicut patet per Philosophum in I Polit. (cap. 6). Quod autem pro communi utilitate inductum est, non debet esse magis in gravamen unius quam alterius; et ideo debet secundum æqualitatem rei inter eos contractus institui. Quantitas autem rei, quæ in usum hominis venit, mensuratur secundum pretium datum, ad quod est inventum numisma, ut dicitur in v Ethic. (cap. 5): et ideo si vel pretium excedat quantitatem valoris rei, vel e converso res excedat pretium, tolletur justitiæ æqualitas. Et ideo carius vendere vel vilius emere rem quam valeat, est secundum se injustum et illicitum. Alio modo possumus loqui de emptione et venditione, secundum quod per accidens cedit in utilitatem unius et detrimentum alterius, puta cum aliquis multum indiget habere rem aliquam, et alius læditur, si ea careat; et in tali casu justum pretium erit ut non solum respiciatur ad rem quæ venditur, sed ad damnum quod venditor ex venditione incurrit. Et sic licite poterit aliquid vendi plus quam valeat secundum se, quamvis non vendatur plus quam valeat habenti. Si vero aliquis multum 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 ex vendente (1), sed ex conditione mentis. Nullus autem debet vendere alteri quod non est suum; licet possit ei vendere damnum quod patitur. Ille tamen qui ex re alterius accepta multum juvatur, potest propria sponte aliquid vendenti supererogare, quod pertinet ad ejus honestatem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1-2, qu. XCVI, art. 2), lex humana populo datur, in quo sunt multi a virtute deficientes; non autem datur solum virtuosis. Et ideo lex humana non potuit prohibere quidquid est contra virtutem, sed ei sufficit ut prohibeat ea quæ destruunt hominum convictum, alia vero habeat quasi licita, non quia ea approbat, sed quia ea non punit. Sic ergo habet quasi licitum, pœnam non inducens, si absque fraude venditor rem suam supervendat, aut emptor vilius emat, nisi sit nimius excessus, quia tunc etiam lex humana cogit ad restituendum; puta si aliquis sit deceptus ultra dimidiam justi pretii quantitatem. Sed lex divina nihil impunitum relinquit quod sit virtuti contrarium: unde secundum divinam legem illicitum re-

---

evenit (modo emptor admoneatur); non enim tenetur incommodum illud venditor sustinere. Quod quidem valet, etsi res sit a principe taxata. — 2.° Ratione *singularis bonitatis aut raritatis mercium*. Quæ etsi probabilius vendi nequeant quanti plurimi, utique aliquo pretio majori; cum tunc augeatur communis æstimatio.—3.° Ratione *specialis molestiæ* obventuræ ipsi venditori ob peculiarem affectum erga rem suam, ut verius tradunt, uti si eam accepisset a principe. Nam id pretio æstimabile est. 4.—Ratione *modi*, quo merces venduntur, si pretium non sit taxatum. Sic qui res minutim vendunt, possunt aliquantulo carioris vendere; quia majores debent labores et expensas effundere ad merces eas conservandas: ut stabularii qui fœnum carioris vendunt. — 5.° Ratione *periculi* in pretio exigendo. Hoc satis communiter ac probabilius defendunt plures; nam tali periculo se exponere, si revera adest, est pretio æstimabile. Quibus addi potest ratio *officii mercandi*, quia pretio est æstimabile quod curas, et cogitationes suas impendat mercator in rebus conquirendis et conservandis, aliasque multas lucrandi rationes inde omittere cogatur.

(1) Ita cum codd. Tarrac. Alcan. et Paris. Nicolai et posteriores edit.—Al., *ex venditione*.

putatur, si in emptione et venditione non sit æqualitas justitiæ observata; et tenetur ille qui plus habet recompensare ei qui damnificatus est, si sit notabile damnum. Quod ideo dico, quia justum pretium rerum non est punctualiter determinatum, sed magis in quadam æstimatione consistit; ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere æqualitatem justitiæ.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ibidem dicit Augustinus, *minus ille vel seipsum intuendo, vel alios experiendo, vili velle emere, et care vendere, omnibus id credidit esse commune. Sed quoniam revera vitium est, potest quisque adipisci hujusmodi justitiam, qua huic resistat et vincat*; et ponit exemplum de quodam qui modicum pretium de quodam libro propter ignorantiam postulanti justum pretium dedit. Unde patet quod illud commune desiderium non est naturæ, sed vitii, et ideo commune est multis, qui per latam viam vitiorum incedunt.

Ad tertium dicendum, quod in justitia commutativa consideratur principaliter æqualitas rei, sed in amicitia utili consideratur æqualitas utilitatis; et ideo recompensatio fieri debet secundum utilitatem perceptam, in emptione vero secundum æqualitatem rei.

ARTICULUS II.

Utrum venditio reddatur illicita propter defectum rei venditæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod venditio non reddatur injusta et illicita propter defectum rei venditæ. Minus enim cætera sunt pensanda in re quam rei species substantialis: sed propter defectum speciei substantialis non videtur reddi venditio rei illicita, puta si aliquis vendat argentum vel aurum alchimicum pro vero, quod est utile ad omnes humanos usus, ad quos necessarium est argentum et aurum, puta ad vasa et ad alia hujusmodi: ergo multo minus erit illicita venditio, si sit defectus in aliis.

2. Præterea defectus ex parte rei, qui est secundum quantitatem, maxime videtur justitiæ contrariari, quæ in æqualitate consistit: quantitas autem per mensuram cognoscitur; mensuræ autem rerum quæ in usum hominum veniunt, non sunt determinatæ, sed alicubi majores, alicubi minores, ut patet per Philosophum in V Ethic. (cap. 7): ergo sicut non potest evitari defectus ex parte rei venditæ, ita videtur quod ex hoc venditio non reddatur illicita.

3. Præterea, ad defectum rei venditæ pertinet, si ei conveniens qualitas deest: sed ad qualitatem rei cognoscendam requiritur magna scientia, quæ plerisque venditoribus deest: ergo non redditur venditio illicita propter rei defectum.

Sed contra est, quod dicit Ambrosius in III De Offic. (cap. 11): *Regula justitiæ manifesta est, quod a vero declinare virum non deceat bonum, nec damno injusto afficere quemquam, nec doli aliquid annectere (1).*

---

(1) (Conclusio. *Vendere, et emere rem unam pro alia, vel non in debita mensura ac rei qualitate, illicitum est).*

Sic explicat Sylvius. I. Venditio redditur illicita propter defectum rei venditæ, adeo ut venditor scienter vendens rem defectuosam, sive in substantia, sive in quantitate sive in qualitate velut integram vitioque carentem, peccet mortaliter. Committit enim fraudem cum damno proximi; fraus autem alteri noxia, peccatum est ex genere suo mortale.—II. In omnibus talibus non solum aliquis peccat injustam venditionem faciendo, sed etiam ad restitutionem tenetur. Omnis enim excessus justi pretii, præsertim fraudulenter commissus, est restituendus. At is qui rem defectuosam scienter vendit ut sanam, excedit a justo prætio, et quidem fraudulenter: ergo tenetur illum excessum restituere.—III. Si venditore citra culpam ignorante fuerit defectus in re quæ

Respondeo dicendum, quod circa rem quæ venditur, triplex defectus considerari potest. Unus quidem secundum speciem rei, et hunc quidem defectum si venditor cognoscat in re quam vendit, fraudem committit in venditione; unde venditio illicita redditur. Et hoc est quod dicitur contra quosdam Isa. I, 22: *Argentum tuum versum est in scoriam, vinum tuum mixtum est aqua;* quod enim permixtum est, patitur defectum quantum ad speciem. Alius autem defectus est secundum quantitatem quæ per mensuram cognoscitur, et ideo si quis scienter utatur deficienti mensura in vendendo, fraudem committit; et est illicita venditio. Unde dicitur Deuter XXV, 13: *Non habebis in sacculo diversa pondera, majus et minus, nec erit in domo tua modius major et minor*; et postea subditur: *Abominatur enim Dominus eum qui facit hæc, et aversatur omnem injustitiam.* Tertius defectus est ex parte qualitatis, puta si aliquod animal infirmum vendat quasi sanum, quod si quis scienter fecerit, fraudem committit in venditione; unde est illicita venditio. Et in omnibus talibus non solum aliquis peccat injustam venditionem faciendo, sed etiam ad restitutionem tenetur. Si vero eo ignorante, aliquis prædictorum defectuum in re vendita fuerit, venditor quidem non peccat, quia facit injustum materialiter; nec ejus operatio est injusta, ut ex supra dictis patet (qu. LIX, art. 2). Tenetur tamen, cum ad ejus notitiam pervenerit, damnum recompensare 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 loco aurichalci; et tunc emptor, si id cognoscat, injuste emit, et ad restitutionem tenetur. Et eadem ratio est de defectu qualitatis et quantitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod aurum et argentum non solum cara sunt propter utilitatem vasorum quæ ex eis fabricantur, aut aliorum hujusmodi, sed etiam propter dignitatem et puritatem substantiæ ipsorum. Et

---

venditur, ipse non peccat, tenetur tamen ad compensationem damni simul atque defectum sciverit. Ignorantia enim inculpata excusat quidem a peccato, sed non reponit æqualitatem ei qui minus habet quam debet habere; necesse est autem illam æqualitatem reponere, ut servetur justitia.—IV. Quod dictum est de venditore, etiam intelligendum est de emptore: quod nimirum peccet atque ad restitutionem obligetur, si rem integram vel pretiosam scienter emat velut defectuosam aut vilem, ab ignorante ipsius integritatem et pretium. Fraudat enim venditorem, eique minus pretium tradit quam res valeat quod est peccatum injustitiæ.—V. Si emptor bona fide emerit rem pretiosam tamquam vilem, putans cum venditore quod esset vilis; excusatus est a peccato, quam primum cognoscit valorem, tenetur defectum justi pretii compensare: alioquin mortaliter peccaturus, quia tunc haberet alienum invito domino.—VI. Si neque venditor neque emptor sciat justum rei valorem et uterque velit se committere periculo, valeat quantum valeat, contractus quem faciunt, est validus, nec ulla nascitur obligatio restituendi, etiamsi postea cognoscat emptor quod dederit pretium longe minus justo, aut venditor quod acceperit majus; partim quia uterque se exposuit æquali periculo; partim quia uterque cessit juri suo.—VII. Si in aliqua regione quædam res parvi æstimentur, ille qui novit eas alibi pluris æstimari, potest eas emere pretio in ea regione communi: quia justum rei alicujus pretium est, quod vel a Republica apud quam ejusmodi res commutatur et distrahitur est taxatum; vel saltem communiter in ea Republica reputatur justum. Sic apud Indos Hispani licite acquirebant aurum seu parvi emendo, seu pro vilibus rebus commutando, quia tunc non pluris ibi æstimabatur.

ideo si aurum vel argentum ab alchimicis factum veram speciem non habeat auri et argenti, est fraudulenta et injusta venditio, præsertim cum sint aliquæ utilitates auri et argenti veri secundum naturalem operationem ipsorum, quæ non conveniunt auro per alchimiam sophisticato; sicut quod habet proprietatem lætificandi, et contra quasdam infirmitates medicinaliter juvat; frequentius etiam potest poni in operatione, et diutius in sua puritate permanet aurum verum quam aurum sophisticatum. Si autem per alchimiam fieret aurum verum, non esset illicitum ipsum pro vero vendere, quia nihil prohibet artem uti aliquibus naturalibus causis ad producendos naturales et veros effectus, sicut Augustinus dicit in III De Trin. (cap. 8), de his quæ arte dæmonum fiunt.

Ad secundum dicendum, quod mensuras rerum venalium necesse est in diversis locis esse diversas, propter diversitatem copiæ et inopiæ rerum, quia ubi res magis abundant, consueverunt esse majores mensuræ. In unoquoque tamen loco ad rectores civitatis pertinet determinare, quæ sint justæ mensuræ rerum venalium, pensatis conditionibus locorum et rerum. Et ideo has mensuras publica auctoritate vel consuetudine institutas præterire non licet.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, XI De Civit. Dei, (cap. 16), *pretium rerum venalium non consideratur secundum gradum naturæ, cum quandoque pluris vendatur unus equus quam unus servus; sed consideratur secundum quod res in usum hominis veniunt.* Et ideo non oportet quod venditor vel emptor cognoscat occultas rei venditæ qualitates, sed illas solum per quas redditur humanis usibus apta, puta quod equus sit fortis, et bene currat, et similiter in cæteris. Has autem qualitates de facili venditor et emptor cognoscere possunt.

ARTICULUS III.

Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod venditor non teneatur dicere vitium rei venditæ. Cum enim venditor emptorem ad emendum non cogat, videtur ejus judicio rem quam vendit supponere: sed ad eumdem pertinet judicium et cognitio rei: non ergo videtur imputandum venditori si emptor in suo judicio decipitur, præcipitanter emendo, absque diligenti inquisitione de conditionibus rei.

2. Præterea, stultum videtur quod aliquis faciat unde ejus operatio impediatur: sed si aliquis vitia rei vendendæ indicet, impedit suam venditionem; unde Tullius in III De Offic. inducit quemdam dicentem: *Quid tam absurdum quam si domini jussu ita præco prædicet: Domum pestilentem vendo?*: ergo venditor non tenetur dicere vitia rei venditæ.

3. Præterea, magis necessarium est homini ut cognoscat viam virtutis quam ut cognoscat vitia rerum quæ venduntur: sed homo non tenetur cuilibet consilium dare, et veritatem dicere de his quæ pertinent ad virtutem, quamvis nulli debeat dicere falsitatem: ergo multo minus tenetur venditor vitia rei venditæ dicere, quasi consilium dando emptori.

4. Præterea, si aliquis teneatur dicere defectum rei venditæ, hoc non est nisi ut minuatur de pretio: sed quandoque diminueretur de pretio etiam absque vitio rei venditæ propter aliquid aliud, puta si venditor deferens triticum ad locum, ubi est caristia frumenti, sciat multos post se venire, qui deferant, quod si sciretur ab ementibus, minus pretium darent: hujusmodi autem non oportet dicere venditorem, ut videtur: ergo pari ratione nec vitia rei venditæ.

---

(1) De his etiam Quodl. II, art. 10.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in II De Offic. (cap. 10): *In contractibus vitia eorum quæ veneunt prodi jubentur; ac nisi intimaverit venditor, quamvis in jus emptoris transierint, doli actione vacuantur* (1).

Respondeo dicendum, quod dare alicui occasionem periculi vel damni semper est illicitum, quamvis non sit necessarium quod homo alteri semper det auxilium vel consilium pertinens ad ejus qualemcumque promotionem; sed hoc solum est necessarium in aliquo casu determinato, puta cum aliquis ejus curæ subditur, vel cum non potest ei per alium subveniri. Venditor autem, qui rem vendendan proponit, ex hoc ipso dat emptori damni vel periculi occasionem, quod rem vitiosam ei offert, si ex ejus vitio damnum vel periculum incurrere possit. Damnum quidem, si propter hujusmodi vitium res quæ vendenda proponitur, minoris sit pretii, ipse vero propter hujusmodi vitium nihil de pretio subtrahat; periculum autem si propter hujusmodi vitium usus rei reddatur impeditus vel noxius, puta si aliquis alicui vendat equum claudicantem pro veloci, vel ruinosam domum pro firma, vel cibum corruptum, sive venenosum pro bono. Unde si hujusmodi vitia sint occulta, et ipse non detegat, erit illicita et dolosa venditio; et tenetur venditor ad damni recompensationem.

Si vero vitium sit manifestum, puta cum equus est monoculus, vel cum usus rei, etsi non competat venditori, potest tamen esse conveniens aliis, et si ipse propter hujusmodi vitium subtrahat quantum oportet de pretio, non tenetur ad manifestandum vitium rei, quia forte propter hujusmodi vitium emptor vellet plus subtrahi de pretio quam esset subtrahendum: unde potest licite venditor indemnitati suæ consulere, vitium rei reticendo.

Ad primum ergo dicendum, quod judicium non potest fieri nisi de re manifesta. Unusquisque enim judicat secundum quod cognoscit, ut dicitur in I Ethic. (cap. 3). Unde si vitio rei quæ

---

(1) (Conclusio. *Potest nonnunquam venditor indemnitati suæ consulendo, rei occultum vitium tacere, dummodo in damnum seu periculum non vertatur emptoris, præcipue si vitium sit occultum.*)

Hunc articulum per has conclusiones explicat Sylvius: I. Si vitium rei sit occultum, et emptori noxium vel periculosum, venditor tenetur illud indicare emptori, priusquam vendat.—II. Si vitium rei venalis est occultum et emptori non damnosum, neque periculosum, ut propterea similiter futura sit ei utilis, sicut si talem defectum non haberet; non tenetur venditor illud indicare *prisquam vendiderit*, modo de illo non rogetur; sed satis est quod tantum subtrahat de pretio, quantum ex prudentum arbitrio necessarium est pro ratione istius vitii.—III. *Qui bona fide et inculpabiliter ignorans defectum rei suæ*, propter quem illa redditur inutilis vel nociva emptori, vendit eam perinde ac si defectum non haberet, cum primum id scierit, tenetur defectum indicare, et pretium pro rata diminuere; non videtur tamen obligatus rescindere contractum quandoquidem nullo dolo fuerit usus.—IV. Quando vitium rei venalis est manifestum, venditor non tenetur illud indicare; nimirum ex justitia, et ad hoc ut contractus secundum se sit justus, sed tenetur subtrahere de pretio quantum æquitas postulat. Hac enim conditione servata, nulla in contractu intervenit injuria, nec ullus dolus, aut fraus causam dedit contractui, ut supponitur: ergo est justus.—V. Defectus qui per venditorem est detegendus, non solum in genere est manifestandus, sed in specie et in particulari: ita ut emptor in claram ejus notitiam pervenire possit. Alioquin venditor emptorem deciperet, esset qui illi causa damni.—VI. Quando emptor cognoscit præstantiam, rei venalis, venditore illam ignorante; si ea sit rei præstantia, ut non omnibus nota sit, et ipse velit eam emere, tenetur ex justitia, illam indicare: si est simpliciter manifesta, sed non est nota hinc venditori, tenetur saltem ex charitate.

vendenda proponitur, sint occulta, nisi per venditorem manifestentur, non sufficienter committitur emptori judicium: secus autem esset, si essent vitia manifesta.

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod aliquis per præconem vitium rei vendendæ prænuntiet, quia si prædiceret vitium, exterrerentur emptores ab emendo, dum ignorarent alias conditiones rei, secundum quas est bona et utilis. Sed singulariter est dicendum vitium rei ei qui ad emendum accedit, qui potest simul omnes conditiones ad invicem comparare, bonas et malas: nihil enim prohibet rem in aliquo vitiosam, in multis aliis utilem esse.

Ad tertium dicendum, quod quamvis homo non teneatur simpliciter omni homini dicere veritatem de his quæ pertinent ad virtutes, tenetur tamen in casu illo de his dicere veritatem, quando ex ejus facto alteri periculum immineret in detrimentum virtutis, nisi diceret veritatem; et sic est in proposito.

Ad quartum dicendum, quod vitium rei facit rem in præsenti esse minoris valoris quam videatur, sed in casu præmisso, in futurum res expectatur esse minoris valoris per superventum negotiatorum, qui ab ementibus ignoratur; unde venditor qui vendit rem secundum pretium quod invenit, non videtur contra justitiam facere, si quod futurum est non exponat (1). Si tamen exponeret, vel de pretio subtraheret, abundantioris esset virtutis; quamvis ad hoc non videatur teneri ex justitiæ debito.

(1) Similiter emptor qui privatim novit pretium mercium brevi augendum, potest eas emere pretio currente. Ita post B. Thomam Cajetanus, Soto, Bannes, Sylvius, Billuart et alii communiter contra paucos.

ARTICULUS IV.

Utrum liceat negotiando aliquid carius vendere quam emere (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat negotiando aliquid carius vendere quam emere. Dicit enim Chrysostumus super Math. XXI (hom. XXXVIII in Op. imperf.) *Quicumque rem comparat, ut integram et immutatam vendendo lucretur, ille est mercator, qui de templo Dei ejicitur;* et idem dicit Cassiodorus super illud. Psalm. LXX: *Quoniam non cognovi litteraturam*, vel *negotiationem* secundum aliam litteram (LXX Interpr.): *Quid*, inquit, *est aliud negotiatio, nisi vilius comparare et carius velle distrahere?* et subdit: *Negotiatores tales Dominus ejecit de templo:* sed nullus ejicitur de templo, nisi propter aliquod peccatum: ergo talis negotiatio est peccatum.

2. Præterea, contra justitiam est quod aliquis rem carius vendat quam valeat, vel vilius emat, ut ex dictis apparet (art. 1); sed ille qui negotiando rem carius vendit quam emerit, necesse est quod vel vilius emerit quam valeat, vel carius vendat: ergo hoc sine peccato fieri non potest.

3. Præterea, Hieronymus dicit (epist. 2 ad Nepotian.): *Negotiatorem clericum, ex inope divitem, ex ignobili gloriosum, quasi quamdam pestem fuge:* non autem negotiatio clericis interdicta esse videtur nisi propter peccatum: ergo negotiando aliquid vilius emere, et carius vendere, est peccatum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit super illud Psal. LXX: *Quoniam non cognovi litteraturam* (conc. 1,): *Negotiator avidus acquirendi pro damno blasphemat, pro pretiis rerum mentitur et pejerat*: sed hæc vitia hominis sunt, non artis, quæ sine his

(1) De his etiam *Opusc.* XIII, cap. 3.

vitiis agi potest: ergo negotiari secundum se non est illicitum (1).

Respondeo dicendum, quod ad negotiatores pertinet commutationibus rerum insistere. Ut autem Philosophus dicit in I Polit. (cap. 5 et 6), duplex est rerum commutatio: una quidem quasi naturalis et necessaria, per quam scilicet fit commutatio rei ad rem, vel rerum et denariorum propter necessitatem vitæ, et talis commutatio non proprie pertinet ad negotiatores, sed magis ad œconomicos, vel politicos, qui habent providere vel domui vel civitati de rebus necessariis ad vitam. Alia vero commutationis species est vel denariorum ad denarios, vel quarumcumque rerum ad denarios, non propter res necessarias vitæ, sed propter lucrum quærendum; et hæc quidem negotiatio proprie videtur ad negotiatores pertinere, secundum Philosophum in I Polit. (cap. 6). Prima autem commutatio laudabilis est, quia deservit naturali necessitati. Secunda autem juste 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, inquantum non importat de sui ratione finem honestum vel necessarium. Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium: unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium vel etiam honestum, et sic negotiatio licita reddetur: sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quærit, ordinat ad domus suæ sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus; vel etiam cum aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariæ ad vitam patriæ desint; et lucrum expetit, non quasi finem, sed quasi stipendium laboris.

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 et ipsum lucrum possit licite intendi non sicut ultimus finis, sed propter alium finem necessarium, vel honestum, ut dictum est (in corp.)

---

(1) (Conclusio. *Negotiari propter res necessarias vitæ consequendas, omnibus licet; propter lucrum vero, nisi id sit ordinatum ad aliquem honestum finem, negotiari ex se est turpe.)*

Quæritur hic an privatim sciens pretium mercis brevi augendum vel minuendum, possit eam pretio currente vendere aut emere, non monito altero contrahente. Venditor qui privatim novit pretium mercium brevi minuendum ob futuram earum copiam, non tenetur id aperire emptoribus, sed seclusa malitia et fraude, potest licite merces suas vendere pretio currenti. Ita sentiunt cum Div. Thoma, Cajetanus, Soto, Bannes, Sylvius, Billuart, et alii communiter contra paucos: nam talis vendit aut emit justo pretio quod viget in foro. Dicitur seclusa fraude, qualis esset si aliquem subornaret, qui emptoribus persuaderet pretium brevi augendum; vel si interrogatus an non expectentur naves, absolute negaret, tunc enim peccaret contra justitiam, et teneretur ad restitutionem quia noceret aliis cum injuria: quilibet enim habet jus ne per fraudem in damnum suum decipiatur, ideoque est rationabiliter invitus.

De venditionibus et emptionibus plures quæstiones a theologis moventur, et quidem valde utiles, et scitu dignæ. Nos autem brevitatis gratia illas prætermittimus cum aliunde earum resolutio in doctrina totius hujus quæstionis contineatur. Vide Sylvium et Billuart. Alias quæ nostris temporibus communiores sunt exponit Scavini, et alii.

Ad secundum dicendum, quod non quicumque carius vendit aliquid quam emerit, negotiatur, sed solum qui ad hoc emit, ut carius vendat. Si autem emit rem, non ut vendat, sed ut teneat, et postmodum propter aliquam causam eam vendere velit, non est negotiatio, quamvis carius vendat. Potest enim hoc licite facere, vel quia in aliquo rem melioravit, vel quia pretium rei est mutatum secundum diversitatem loci, vel temporis, vel propter periculum, qui se exponit, transferendo rem de loco ad locum, vel eam ferri (1) 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 iis quæ habent speciem mali. Quod quidem in negotiatione contingit, tum propter hoc quod est ordinata ad lucrum terrenum, cujus clerici debent esse contemptores; tum etiam propter frequentia negotiatorum vitia, quia *difficulter exuitur negotiator a peccatis labiorum*, ut dicitur Eccli. XXVI, 28. Est et alia causa, quia negotiatio nimis implicat animum sæcularibus curis, et per consequens a spiritualibus retrahit: unde et Apostolus dicit II. ad Timoth. II, 4: *Nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus*. Licet tamen clericis uti prima commutationis specie, quæ ordinatur ad necessitatem vitæ, emendo vel vendendo.

QUÆSTIO LXXVIII.

DE PECCATO USURÆ, QUOD COMMITTITUR IN MUTUIS.—
(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de peccato usuræ, quod commititur in mutuis.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum sit peccatum accipere pecuniam in pretium pro pecunia mutuata, quod est accipere usuram.—2.° Utrum liceat pro eodem quamcumque utilitatem accipere, quasi in recompensationem mutui.—3.° Utrum aliquis restituere teneatur id quod de pecunia usuraria justo lucro lucratus est.—4.° Utrum liceat accipere mutuo pecuniam sub usura.

ARTICULUS I.

Utrum accipere usuram pro pecunia mutuata sit peccatum (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod accipere usuram pro pecunia mutuata 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 mutuatam: ergo non est peccatum accipere usuram pro mutuo pecuniæ.

2. Præterea, sicut dicitur, Psal. XVIII, 8; *Lex Domini inmaculata*, quia scilicet peccatum prohibet: sed in lege divina conceditur aliqua usura, secundum illud Deuter. XXIII, 19: *Non feneraberis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem, sed alieno*, et, quod plus est, etiam in præmium repromittitur pro lege servata, secundum illud Deut. XXVIII, 12: *Feneraberis gentibus multis, et ipse a nullo fenus accipies:* ergo accipere usuram non est peccatum.

3. Præterea, in rebus humanis determinatur justitia per leges civiles:

(1) Ita Nicolai et recentiores edit.—Cod. Alcan. aliique: *etiam ferri*.—Aliæ; *fieri*.

(2) De his etiam *Sent.* III, dist. 37, art. 6, et *De Malo*, quæst. XII, art. 4, et *Quodl.* III, art. 19, et *Op.* LXXIII, cap. 14 et 15.

sed secundum eas conceditur usuras accipere: ergo videtur esse licitum.

4. Præterea, prætermittere consilia non obligat ad peccatum: sed Luc. VI, inter alia consilia ponitur: *Date mutuum, nihil inde sperantes:* ergo accipere usuram non est peccatum.

5. Præterea, pretium accipere pro eo quod quis facere non tenetur, non videtur esse secundum se peccatum: sed non in quolibet casu tenetur pecuniam habens eam proximo mutuare: ergo licet ei aliquando pro mutuo accipere pretium.

6. Præterea, argentum monetatum, et in vasa formatum, non differt specie: sed licet accipere pretium pro vasis argenteis accommodatis: ergo etiam licet accipere pretium pro mutuo argentei 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. XXII, 25: *Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes* (1).

Respondeo dicendum, quod accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se injustum, quia venditur id quod non est; per quod manifeste inæqualitas constituitur, quæ justitiæ contrariatur.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quædam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio, sicut vinum consumimus eo utendo ad potum, et triticum consumimus, eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa; sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res; et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum, et vellet seorsum vendere usum vini, venderet eamdem rem bis, vel venderet id quod non est; unde manifeste per injustitiam peccaret. Et simili ratione injustitiam committit 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

---

(1) (Conclusio. *Cum pecuniæ usus sit illius consumptio ac distractio, injustum et illicitum est, pro ejus usu aliquid accipere.)*

Usura dicitur ab *usu*, et accipitur duobus modis, scilicet pro lucro, et pro contractu. Primo modo definitur: *Lucrum ex mutuo immediate proveniens.* Secundo modo sumpta definitur: *Contractus mutui, quo lucrum ultra sortem exigitur, vel intenditur tamquam debitum præcise vi mutui.* Hoc lucrum intelligitur, non solum pecunia, sed res quælibet pretio æstimabilis, vel onus quodcumque indebitum mutuatario impositum: quod hispanico sermone vocatur; *interes, redito*, etc. Dicitur, præcise vi mutui, quia non est usura aliquid percipere, solum occasione mutui, nempe ob titulum honestum ac mutuo extrinsecum.

Usura alia est *aperta* seu *formalis*, quæ percipitur ex contractu mutui, cum pacto expresso aliquid supra sortem accipiendi. Alia est *palliata* seu *implicita* quæ percipitur ex contractu mutui latentis sub alio contractu, v. gr. societatis, venditionis, vel depositi.—Usura *realis* est ea quæ percipitur ex contractu mutui cum pacto *explicito* aliquid supra sortem accipiendi; v. gr. mutuo tibi centum, eo pactu ut post sex menses reddas centum quinque; vel *implicito*, ut si dicas: libenter tibi mutuo, sed spero fore ut pecunia non revertatur vacua. Si exerceatur erga pauperes, dicitur *oppressiva*; si erga divites et exeat extra limites justi tituli, dicitur *enormis*.—Usura *mentalis* est ea quæ intenditur a mutuante, sed in pactum non deducitur; unde patet usuram

dominium domus, reservato sibi usu ad aliquod tempus; vel e converso cum quis concedit alicui usum domus, reservato sibi ejus dominio. Et propter hoc licite potest homo accipere pretium pro usu domus, et præter hoc petere domum accommodatam, sicut patet in conductione et locatione domus. Pecunia autem, secundum Philosophum in v Ethic. (cap. 5) principaliter est inventa ad commutationes faciendas; et ita proprius et principalis pecuniæ usus est ipsius consumptio, sive distractio, secundum quod in commutationes expenditur. Et propter hoc secundum se est illicitum pro usu pecuniæ mutuatæ accipere pretium, quod dicitur *usura*; et sicut alia injuste acquisita tenetur homo restituere, ita restituere tenetur pecuniam quam per usuram accepit.

Ad primum ergo dicendum, quod usura ibi metaphorice accipitur pro

---

alio sensu dici mentalem quam alia peccata dicantur mentalia; hæc enim ita vocantur, quando in actum exteriorem non proruperunt; usura vero, etsi exterius perficiatur, dicitur mentalis, quando nullum pactum sive expressum sive tacitum de solvendo lucro præcessit. Si tamen in sola voluntate sisteret, esset quidem injusta in affectu, sed non in effectu.—Usura *sortis* est ea quæ immediate provenit ex pecunia mutuo data.—Usura *usuræ* est ea quæ percipitur ex lucro usurario. Hanc recipere ex quovis titulo, sive lucri cessantis, sive damni emergentis prohibitum est in jure. Nota rationes Div. Thomæ et responsiones ad argumenta. Observa præcipuam vim argumentorum consistere in supposito quod pecunia sit res usu consumptibilis, et quod mutuum ex ipso usu rei consumptibilis injuste exigatur. Sed contra nonnulli dicunt pecuniam de se non esse sterilem et infructiferam, sicut sunt aliæ res consumptibiles: de quo vide appendicem in fine hujus quæstionis.

Communiter autem accipitur ab omnibus theologis esse aliquos titulos propter quos aliquid exigi potest ultra sortem, videlicet, *lucrum cessans* cum

super excrescentia 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 prohibitum fuit accipere usuram a fratribus suis, scilicet Judæis; per quod datur intelligi quod accipere usuram a quocumque homine, est simpliciter malum: debemus enim omnem hominem habere quasi proximum et fratrem, præcipue in statu Evangelii, ad quod omnes vocantur. Unde Psal XIV, 5 absolute dicitur: *Qui pecuniam suam non dedit ad usuram;* et Ezech. XVIII, 8: *Qui usuram non accepit.* Quod autem ab extraneis usuram acciperent, non fuit eis concessum quasi licitum, sed permissum ad majus malum vitandum, ne scilicet a Judæis Deum colentibus usuras acciperent propter avaritiam, cui dediti

---

nempe mutuans privatur aliquo lucro, quod certo aut probabiliter acquisiturus erat, si mutuum non dedisset. Alius titulus est *damnum emergens*, nempe detrimentum quod mutuans patitur in suis rebus ratione mutui. Tertius titulus est *periculum sortis*, nempe timor fundatus amittendi ipsum capitale, aut non recuperandi illud nisi cum molestia et labore; modo periculum sit verum, et non assecuretur recuperatio sortis per pignus, fideijussionem, etc. Etiam est titulus *pœna conventionalis*, nempe pactum, quod si mutuatarius non satisfacit solutioni tempore definito debeat solvere aliquam summam ultra sortem; et hic titulus censetur justus, nam pœna apponitur ut impediatur negligentia mutuatarii. His aliqui addunt titulum *legis civilis*, nempe illud quod lex permittit ex mutuo exigere. Sed de his in appendice. Doctrina certa Ecclesiæ, et speciatim Encyclicæ Benedicti XIV, *Vix pervenit*, consistit in eo quod nihil percipiatur ex mutuo *vi mutui*, seu immediate et præcise ratione ipsius; sed tamen non excludit aliquos titulos ipsi mutuo extrinsecos, quales sunt supra positi.

erant, ut habetur Is LVI. Quod autem in præmium promittitur: *Feneraberis gentibus multis*, etc., fenus ibi large accipitur pro mutuo, sicut et (Eccli. XXIX), dicitur: *Multi non causa nequitiæ* (1) *non fenerati sunt*, id est, non mutuaverunt. Promittitur ergo in præmium Judæis abundantia divitiarum, ex qua contingit quod aliis mutuare possint.

Ad tertium dicendum, quod leges humanæ dimittunt aliqua peccata impunita, propter conditiones hominum imperfectorum, in quibus multæ utilitates impedirentur, si omnia peccata districte prohiberentur pœnis adhibitis. Et ideo usuras lex humana concessit, non quasi existimans eas esse secundum justitiam, sed ne impedirentur utilitates multorum. Unde in ipso jure civili (2) dicitur quod *res quæ usu consumuntur, neque ratione naturali, neque civili, recipiunt usumfructum;* et quod *senatus non fecit earum rerum usumfructum* (nec enim poterat), *sed quasi usumfructum constituit*, concedens scilicet usuras. Et Philosophus naturali ratione ductus dicit in I Polit. (cap. 7), quod *usuraria acquisitio pecuniarum est maxime præter naturam.*

Ad quartum dicendum, quod dare mutuum non semper tenetur homo, et ideo quantum ad hoc ponitur inter consilia: sed quod homo lucrum de mutuo non quærat, hoc cadit sub ratione præcepti. Potest tamen dici consilium per comparationem ad dicta Pharisæorum, qui putabant usuram aliquam esse licitam; sicut et dilectio inimicorum est consilium. Vel loquitur ibi non de spe usurarii lucri, sed de spe quæ ponitur in homine; non enim debemus mutuum dare vel quodcumque bonum facere propter spem hominis, sed propter spem Dei.

Ad quintum dicendum, quod ille qui mutuare non tenetur, recompensationem potest accipere ejus quod fecit, sed non amplius debet exigere. Recompensatur autem ei secundum æqualitatem justitiæ, si tantum ei reddatur, quantum mutuavit. Unde si amplius exigat pro usufructu rei, quæ alium usum non habet nisi consumptionem substantiæ, exigit pretium ejus quod non est; et ita est injusta exactio.

Ad sextum dicendum, quod usus principalis vasorum argenteorum non est ipsa eorum consumptio; et ideo usus eorum potest vendi licite, servato dominio rei. Usus autem principalis pecuniæ argenteæ est distractio pecuniæ in commutationes; unde non licet ejus usum vendere cum hoc quod aliquis velit ejus restitutionem quod mutuo dedit. Sciendum tamen, quod secundarius usus argenteorum vasorum posset esse commutatio; et talem usum eorum non liceret vendere. Et similiter potest esse aliquis secundarius usus pecuniæ argenteæ, ut puta, si quis concederet pecuniam signatam ad ostentationem vel ad ponendum loco pignoris; et talem usum pecuniæ licite homo vendere potest.

Ad septimum dicendum, quod ille qui dat usuram, non simpliciter voluntarie dat, sed cum quadam necessitate, inquantum indiget accipere pecuniam mutuo, quam ille qui habet non vult sine usura mutuare.

(1) Sive non ad cavendam nequitiam, sed fraudem, ut ibidem additur; quamvis codices quidam absque negatione legunt: *causa nequitiæ.*

(2) Constit. lib. II, tit. 4, De usufructu, § *Constituitur.*—Vide appendic.

ARTICULUS II.

Utrum liceat pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere. Unusquisque enim licite

(1) De his etiam *De Malo*, qu. XIII, art. 4 ad 10, et *Opusc.* XXI, quæst. III et IV, et *Opusc.* LXXIII, cap. 3 et 7.

potest suæ indemnitati consulere: sed quandoque damnum aliquis patitur ex hoc quod pecuniam mutuat: ergo licitum est ei supra pecuniam mutuatam aliquid aliud pro damno expetere, vel etiam exigere.

2. Præterea, unusquisque tenetur ex quodam debito honestatis aliquid recompensare ei qui sibi gratiam fecit, ut dicitur in v Ethic. (cap. 5): sed ille qui alicui in necessitate constituto pecuniam mutuat, gratiam facit, unde et gratiarum actio ei debetur: ergo ille qui recipit, tenetur naturali debito aliquid recompensare. Sed non videtur esse illicitum obligare se ad aliquid ad quod quis ex naturali jure tenetur: ergo non videtur esse illicitum, si aliquis pecuniam alteri mutuans in obligationem deducat aliquam recompensationem.

3. Præterea, sicut est quoddam munus *a manu*, ita etiam est quoddam munus *a lingua* et *ab obsequio*, ut dicit Glossa super illud Isai. XXXIII, 15: *Beatus qui excutit manus suas ab omni munere*: sed licet accipere servitium vel etiam laudem ab eo cui quis pecuniam mutuavit: ergo pari ratione licet quodcumque aliud munus accipere.

4. Præterea, eadem videtur esse comparatio dati ad datum, et mutuati ad mutuatum: sed licet pecuniam accipere pro alia pecunia data: ergo licet accipere recompensationem alterius mutui pro pecunia mutuata.

5. Præterea, magis a se pecuniam alienat qui eam mutuando dominium transfert, quam qui eam mercatori vel artifici committit: sed licet lucrum accipere de pecunia commissa mercatori vel artifici: ergo licet etiam lucrum accipere de pecunia mutuata.

6. Præterea, pro pecunia mutuata potest homo pignus accipere, cujus usus posset pretio aliquo vendi, sicut cum impignoratur ager vel domus quæ inhabitatur: ergo licet aliquod lucrum habere de pecunia mutuata.

7. Præterea, contingit quandoque quod aliquis carius vendit res suas ratione mutui, aut vilius emit quod est alterius, vel etiam pro dilatione pretium auget, vel pro acceleratione diminuit; in quibus omnibus videtur aliqua recompensatio fieri quasi pro mutuo pecuniæ: hoc autem non manifeste apparet illicitum: ergo videtur licitum esse aliquod commodum de pecunia mutuata expetere (1), vel etiam exigere.

Sed contra est, quod Ezech. XVIII, 17 dicitur inter alia quæ ad virum justum requiruntur: *Si usuram et superabundantiam non acceperit*; ut et (vers. 8): *Si amplius non acceperit* (2).

---

(1) Ita cum cod. Camer., Rom., Paris., aliisque edit. passim.—Cod. Alcan. *expectare*.

(2) (Conclusio. *Non licet aliquid pecunia æstimabile pro mutui recompensatione accipere, nisi sicut quoddam gratuitum donum quis aliquid susceperit.)*

Hæc quæstio latius patet quam præcedens, cum commoditas absolute sumpta, ut hic proponitur, sit aliquid communius quam pecunia. Commoditas autem alia non est pretio æstimabilis, ut res spiritualis, amor, benevolentia, vel aliud hujusmodi: alia est pretio æstimabilis, sive labor sit, sive obsequium, sive munus, aut donum vel obligatio aut aliquid hujusmodi. Hæc igitur quæstio juxta eadem principia supra posita resolvi debet. Qui pro mutuo accipit aliquid cujus pretium pecunia mensurari potest, tamquam ex obligatione tacita vel expressa debitum, usuram committit; si vero accipiat aliquid hujusmodi non quasi exigens, nec quasi ex aliqua obligatione tacita vel expressa, sed sicut gratuitum donum, non peccat. Alii autem absolute negant, quia dicunt hanc sententiam similimam esse propositioni XLII damnatæ ab Innocentio XI, quæ sic se habet: *Usura non est, dum aliquid ultra sortem exigitur tamquam ex benevolentia et gratitudine debitum, sed solum si exigatur tamquam ex justitia debitum.* Billuart vero negat hanc fuisse sententiam S. Thomæ. Nam ex gratitudine non oritur stricte debitum: propositio autem sub pallio gratitudinis occultat obligationem strictam, quam tentat imponere mutuatario; et hoc est

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in IV Ethic. (cap. 1), omne illud pro pecunia habetur cujus pretium potest pecunia mensurari. Et ideo sicut si aliquis pro pecunia mutuata, vel quacumque alia re quæ ipso usu consumitur, pecuniam accipit ex pacto tacito vel expresso, peccat contra justitiam, ut dictum est (art. præc.); ita etiam quicumque ex pacto tacito vel expresso quodcumque aliud acceperit, cujus pretium pecunia mensurari potest, simile peccatum incurrit. Si vero accipiat aliquid hujusmodi, non quasi exigens, nec quasi ex aliqua obligatione tacita vel expressa, sed sicut gratuitum donum, non peccat; quia etiam antequam pecuniam mutuasset, licite poterat aliquod donum gratis accipere, nec pejoris conditionis efficitur per hoc quod mutuavit. Recompensationem vero eorum quæ pecunia non mensurantur, licet pro mutuo exigere, puta benevolentiam et amorem ejus cui mutuavit, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui mutuum dat, potest absque peccato in pactum deducere cum eo qui mutuum accipit, recompensationem damni, per quod subtrahitur sibi aliquid quod debet habere; hoc enim non est vendere usum pecuniæ, sed damnum vitare, et potest esse quod accipiens mutuum majus damnum evitet quam dans incurrat; unde accipiens mutuum, cum sua utilitate damnum alterius recompensat. Recompensationem vero damni, quod consideratur in hoc quod de pecunia non lucratur, non potest in pactum deducere, quia non debet vendere id quod nondum habet, et potest impediri multipliciter ab habendo.

Ad secundum dicendum, quod recompensatio alicujus beneficii dupliciter fieri potest: uno quidem modo ex debito justitiæ, ad quod aliquis ex certo pacto obligari potest; et hoc debitum attenditur secundum quantitatem beneficii quod quis accepit. Et ideo ille qui accepit mutuum pecuniæ, vel cujuscumque similis rei, cujus usus est ejus consumptio, non tenetur ad plus recompensandum quam mutuo acceperit: unde contra justitiam est, si ad plus reddendum obligetur. Alio modo tenetur aliquis ad recompensandum beneficium ex debito amicitiæ; in quo magis consideratur affectus, ex quo aliquis beneficium contulit, quam etiam quantitas ejus quod fecit; et 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 exigat, 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 rei (1) exhibeatur, sed ex benevolentia, quæ sub æstimationem pe-

---

quod Pontifex damnat. *Salmanticenses* autem dicunt quod simpliciter rogare mutuatarium hæc libere præstanda ex amicitia de se non esset illicitum; et in hoc videtur expresse consentire D. Thomas. Hæc autem doctrina currit speculative loquendo; sed in practica recte dicunt *Salm.* esse valde periculosam. Nec admittendum id quod ait *Laym.*, licitum esse obligare mutuatarium ad hæc præstanda, si obligatio imponatur non ut onus, sed ut conditio sine qua non daretur mutuum; quia acceptata conditione, reipsa jam onus imponitur et mutuatarius obligatur ad illud; quod numquam licet ex D. Thom.

(1) Ita Mss. et editi libri communiter, licet Theologi dubitent an legendum sit, *ei*; et infra codices omnes habent verba, *et exigere, et expectare*; quæ prædicti Theologi suspicantur adjecta.

cuniæ non cadit, licet hoc accipere, et exigere, et expectare.

Ad quartum dicendum, quod pecunia non potest vendi pro pecunia ampliori quam sit quantitas pecuniæ mutuatæ quæ restituenda est. Nec ibi aliquid est exigendum aut expectandum, nisi benevolentiæ affectus, qui sub æstimationem pecuniæ non cadit; ex quo potest procedere spontanea mutuatio. Repugnat autem ei obligatio ad mutuum faciendum in posterum, quia etiam talis obligatio pecunia æstimari posset. Et ideo licet simul mutuanti unum, aliquid aliud mutuum recipere, non autem licet eum obligare ad mutuum in posterum faciendum.

Ad quintum dicendum, quod ille qui mutuat pecuniam, transfert dominium pecuniæ in eum cui mutuat; unde ille cui pecunia mutuatur, sub suo periculo tenet eam, et tenetur eam restituere integre: unde non debet amplius exigere ille qui mutuavit. Sed ille qui committit pecuniam suam vel mercatori vel artifici per modum societatis cujusdam, non transfert dominium pecuniæ suæ in illum, sed remanet ejus, ita quod cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur, vel artifex operatur; et ideo sic licite potest partem lucri inde provenientis expetere, tanquam de re sua.

Ad sextum dicendum, quod si quis pro pecunia sibi mutuata obliget rem aliquam cujus usus pretio æstimari potest, debet usum illius rei ille qui mutuavit, computare in restitutionem 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 cujus usus sine pretio soleat concedi inter amicos sicut patet de libro commodato.

Ad septimum dicendum, quod si aliquis carius velit vendere res suas quam sit justum pretium, ut de pecunia solvenda emptorem expectet, manifeste usura committitur, quia hujusmodi expectatio pretii solvendi habet rationem mutui. Unde quidquid ultra justum pretium pro hujusmodi expectatione exigitur, est quasi pretium mutui, quod pertinet ad rationem usuræ. Similiter etiam si quis emptor velit rem emere vilius quam sit justum pretium, eo quod pecuniam ante solvit quam possit ei res tradi, est peccatum usuræ, quia etiam ista anticipatio solutionis pecuniæ habet mutui rationem, cujus quoddam pretium est quod diminuitur de justo pretio rei emptæ. Si vero aliquis de justo pretio velit diminuere, ut pecuniam prius habeat, non peccat peccato usuræ.

ARTICULUS III.

Utrum quidquid de pecunia usuraria quis lucratus fuerit reddere teneatur (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod quidquid de pecunia usuraria aliquis lucratus fuerit, reddere teneatur. Dicit enim Apostolus Rom. XI, 16: *Si radix sancta, et rami:* ergo eadem ratione *si radix infecta, et rami:* sed radix fuit usuraria: ergo quidquid ex ea acquisitum, est usurarium: ergo tenetur ad restitutionem illius.

2. Præterea sicut extrav. De usuris, in illa Decretali: *Cum tu, sicut asseris*, dicitur: *Possessiones quæ de usuris sunt comparatæ, debent vendi, et ipsarum pretia his a quibus sunt extorta, restitui*: ergo eadem ratione quidquid aliud ex pecunia usuraria acquiritur, debet restitui.

3. Præterea, illud quod aliquis emit de pecunia usuraria debetur ei ratione pecuniæ quam dedit: non ergo habet majus jus in re quam acquisivit, quam in pecunia quam dedit: sed pecuniam usurariam tenebatur resti-

(1) De his etiam *Quodl.* III, art. 19, et *Opusc.* LXVII.

tuere: ergo et 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 legitime acquiritur: ergo licite potest teneri (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1), res quædam sunt quarum usus est ipsa earum rerum consumptio, quæ non habent usumfructum secundum jura (Instit. lib. II, tit. 4, De usufructu, § *Constituitur.*) Et ideo si talia fuerint per usuram extorta, puta denarii, triticum, vinum, aut aliquid hujusmodi, non tenetur homo ad restituendum nisi id quod accepit; quia id quod de tali re est acquisitum, non est fructus hujusmodi rei, sed humanæ industriæ; nisi forte per detentionem talis rei alter sit damnificatus, amittendo aliquid de bonis suis; tunc enim tenetur ad recompensationem nocumenti. Quædam vero res sunt quarum usus non est earum consumptio, et talia habent usumfructum; sicut domus et ager, et alia hujusmodi. Et ideo si quis domum alterius vel agrum per usuram extorsisset, non solum teneretur restituere domum vel agrum, sed etiam fructus inde perceptos; quia sunt fructus rerum quarum alius est dominus, et ideo ei debentur.

Ad primum ergo dicendum, quod radix non solum habet rationem materiæ, sicut pecunia usuraria, sed habet etiam aliqualiter rationem causæ activæ, inquantum administrat nutrimentum, et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod possessiones quæ de usuris sunt comparatæ, non sunt eorum quorum sunt usuræ, sed illorum qui eas emerunt; sunt tamen obligatæ illis a quibus fuerunt usuræ acceptæ, sicut et alia bona usurarii. Et ideo non præcipitur quod assignentur illæ possessiones his a quibus fuerunt acceptæ usuræ, quia forte plus valent quam usuræ, quas dederunt; sed præcipitur quod vendantur possessiones, et earum pretia restituantur, scilicet secundum quantitatem usuræ acceptæ.

---

(1) (Conclusio. *Ea, quæ quis per usuram lucratus fuerit ex rebus, quarum usus est ipsa earum consumptio, reddere non tenetur: illa vero quæ consecutus fuerit ex rebus, quarum usus non est illarum consumptio, reddere tenetur.)*

Non tenetur usurarius, si de pecunia usuraria emat agrum, illum restituere, sed solum pecuniam quam accepit per usuram: et distinguit inter res usu consumptibiles et non consumptibiles, ut habetur in textu. Occasione hujus quæritur; utrum usurarii acquirant vere dominium usurarum, et quæ teneantur restituere. Et est communis sententia usurarium, per se loquendo, non acquirere dominium rerum per usuram tentarum, quia non trasfertur dominium sine justo titulo, et usurarius non habet justum titulum, ut patet. Alii vero dicunt usurarium acquirere dominium usurarum, non quidem permanens et absolutum ab obligatione restituendi, sed transiens et reddendum. Per accidens tamen si usurarius miscet res usurarias cum suis ejusdem speciei, et non minoris quantitatis, v. gr. pecuniam cum pecunia, frumentum cum frumento, ita ut discerni nequeant, acquirit earum dominium ex speciali juris dispositione sic statuentis, ne incerta maneant rerum dominia, sed habet obligationem eumdem valorem restituendi.—*Hinc colliges* non solum jure canonico et civili, sed et jure naturali usurarios ad restitutionem usurarum teneri, ratione injustæ acceptationis. Ad eamdem restitutionem tenentur: 1.° eorum hæredes, quia repræsentant personam defuncti; 2.° omnes cooperatores, nempe consulentes usuras, dantes pecunias ut exerceantur, judices qui compellunt ad usuras solvendas, notarii conficientes instrumenta usuraria, ministri principales usurarum, ut sunt factores, correspondentes, proxenetæ, hoc est, qui quærunt eos qui pecunia indigent, adducuntque ad usurarios; hi omnes tenentur restituere in solidum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod acquiritur de pecunia usuraria, debetur quidem acquirenti, non propter pecuniam usurariam datam, sicut propter causam instrumentalem, sed propter suam industriam, sicut propter causam principalem; et ideo plus juris habet in re acquisita de pecunia usuraria quam in ipsa pecunia usuraria.

ARTICULUS IV.

Utrum liceat pecuniam accipere mutuo sub usura (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat pecuniam accipere mutuo sub usura. Dicit enim Apostolus Rom. I, 32, quod *digni sunt morte, non solum qui faciunt* peccata, *sed etiam qui consentiunt facientibus;* sed ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, consentit usurario in suo peccato, et præbet ei occasionem peccandi: ergo etiam ipse peccat.

2. Præterea, pro nullo commodo temporali debet aliquis alteri quamcumque occasionem præbere peccandi; hoc enim pertinet ad rationem scandali activi, quod semper est peccatum, ut supra dictum est (qu. XLIII, 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 furiosum, vel virginem committere luxurioso, seu cibum guloso: ergo neque licitum est accipere mutuum ab usurario.

Sed contra, ille qui injuriam patitur non peccat, secundum Philosophum in V Ethic. (cap. 11); unde justitia non est media inter duo vitia, ut ibidem dicitur (cap. 5): sed usurarius peccat, inquantum facit injustitiam accipienti mutuum sub usuris: ergo ille qui accipit mutuum sub usuris, non peccat (1).

Respondeo dicendum, quod inducere hominem ad peccandum nullo modo licet; uti tamen peccato alterius ad bonum, licitum est, quia et Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum; ex quolibet enim malo elicit aliquod bonum, ut dicitur in Enchirid. Augustini (cap. 11). Et ideo Au-

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 37, art. 6, ad 6, et *De Malo*, quæst. XIII, art. 4, ad 17 et 19, et *Opusc.* XXI, quæst. III, fin. et *Opusc.* LXXIII, cap. 17.

(1) (CONCLUSIO. *Quanquam nullatenus liceat quemquam ad mutuandum sub usuris inducere; ab eo tamen, qui hoc paratus est facere, et exercet, mutuum sub usuris accipere illicitum non est, dummodo quis propter suæ necessitatis subventionem hoc faciat.)*

Duplex sententia est circa hanc quæstionem. Prima tenet non esse peccatum grave petere usuras sine justa causa: quia, ut ajunt, cum usurarius ille jam habeat voluntatem deliberatam peccandi, non inferes ipsi grave damnum, si proponas illi occasionem, ex qua sequatur peccatum præter tuam intentionem, ea enim anticipatio operis externi peccatum illius tantum accidentaliter variat. Secunda vero sententia, quam sequitur S. Ligorius, tenet id esse peccatum mortale tam contra charitatem, quam contra virtutem, ad quam lædendam occasio proximo præbetur petendo ab illo mutuum sine gravi causa; namcum adsit gravis causa, petens omnino excusatur, ut docet S. Thomas et alii, quia licite potest homo, causa alicujus sui notabilis boni, permittere peccatum alterius; quod provenit tantum ex illius malitia. Idque licet si adsit causa vel necessitatis vel notabilis utilitatis, ut dictum est. Asserit autem Lugo communem esse inter doctores sufficere ad excusandum petentem mutuum ab usurario a peccato gravi quamcumque utilitatem, etiam modicam; sed hinc sententiæ non acquiescit S. Ligorius.

gustinus (epist. 47), Publicolæ quærenti, utrum liceret uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, in quo manifeste peccat, eis divinam reverentiam adhibens, respondet, quod *qui utitur fide illius qui per falsos deos jurat, non ad malum sed ad bonum, non peccato illius se sociat quo per dæmonia juravit, sed pacto ejus bono, quo fidem servavit. Si tamen induceret eum ad jurandum per falsos deos, peccaret.* Ita etiam in proposito dicendum est, quod nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub usuris; licet tamen ab eo qui hoc paratus est facere, et usuras exercet, mutuum accipere sub usuris, propter aliquod bonum, quod est subventio suæ necessitatis, vel alterius; sicut etiam licet ei qui incidit in latrones, manifestare bona quæ habet, quæ latrones peccant diripiendo, ad hoc quod non occidatur, exemplo decem virorum qui dixerunt ad Ismael: *Noli occidere nos, quia thesauros habemus in agro*, ut dicitur Jerem. XLI, 8.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, non consentit in peccatum usurarii, sed utitur eo; nec placet ei usurarum acceptio, sed mutuatio, quæ est bona.

Ad secundum dicendum, quod ille qui accepit pecuniam mutuo sub usuris, non dat occasionem usurario usuras accipiendi, sed mutuandi; ipse autem usurarius sumit occasionem peccandi ex malitia cordis sui. Unde scandalum passivum ex parte ipsius est, non autem activum ex parte petentis mutuum. Nec tamen propter hujusmodi scandalum passivum debet alius a mutuo petendo desistere, si indigeat, 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 exerceret, vel hac intentione committeret ut inde copiosius per usuram lucraretur, daret materiam peccandi, unde et ipse esset particeps culpæ; si autem aliquis usurario aliás habenti unde usuras exerceat, pecuniam suam committat ut tutius servetur, non peccat, sed utitur homine peccatore ad bonum.

APPENDIX XLVI.

(IN 2-2.æ, QUÆST. LXXVIII.)

DE HIS QUÆ CONTROVERTUNTUR CIRCA USURAM.

Hactenus diximus de his titulis qui certe vel sunt illegitimi vel insufficientes, vel certe legitimi ad usuram seu lucrum ex occasione mutui percipiendum; verum duo sunt tituli de quibus acriter disputatur, nempe de titulo legis civilis, et de fecunditate pecuniæ. De his duplici numero dicemus.

I.—*De titulo legis civilis.*

A tempore quo moneta inventa est, homines illam fere in omnibus transactionibus adhibuerunt. Unde qui pecunia indigebant, ab habentibus mutuo petierunt, cum obligatione summam principalem reddendi cum auctario. Hinc factum est ut ab antiquo, et apud fere omnes populos, leges extiterint, quibus lucrum certum et determinatum ex mutuo percipi posset. Hæc autem *taxa legalis*, quæ in æstimatione communi fundatur, varia est, prout varium est pecuniæ pretium. Hinc in Europa sat communiter permittitur lucrum quinque pro centum in materia civili, et sex pro centum in materia commercii; in qui-

busdam locis ubi floret commercium, decem vel duodecim pro centum exigitur; et in Sinis triginta pro centum conceditur, sed pro viginti annis tantum, postea vero nec *sors* quidem repeti potest. His notatis.

Quæres: *An lex illa esse possit titulis legitimus in foro conscientiæ?*

Resp. Acriter disputatur. Unde.

Prima sententia, olim communior inter scholasticos (1) *negat*, et sic probat.

1. Usura quæcumque prohibetur jure divino, naturali et canonico. *Hanc majorem* probari dicunt ex testibus infra recensendis, ubi de fecunditate pecuniæ; atqui lex civilis non potest inficiare jus naturale, divinum et canonicum: ergo, etc.

2. Ut lex civilis esset titulus legitimus, requireretur ut princeps, vi sui alti dominii, hujus lucri proprietatem in mutuantem transferre posset: atqui non potest transferre.

Major patet, prob. min. Nam, etsi princeps aliquando possit transferre dominium absque compensatione, id fit per accidens et in casu particulari, v. gr. in præscriptione, sed id non potest in genere vel in specie; atqui, in casu nostro, dominium lucri transferret in specie, scilicet in tota materia usuræ, et absque compensatione: ergo, etc.

3. Princeps non potest abrogare legem naturalem et divinam; atqui si posset usuras permittere, finis legis naturalis et divinæ, quæ prohibet usuras, funditus everteretur, siquidem, sublata materia legis, tollitur finis prohibitionis: ergo, etc.

Secunda sententia affirmat. Hanc tenent nunc theologi plures, inter quos recentissime Bouvier, DD. Gousset, Devie, etc.

Prob. *Unico argumento.* Ut lex civilis sit titulus legitimus ad accipiendum moderatum ultra sortem auctuarium, etiam abstractione facta de fecunditate pecuniæ, requiritur et sufficit quod *legislator valeat et velit transferre dominium lucri, et sufficientia sint motiva talem exercendi potestatem;* atqui hæc tria constant in casu. *Prob. per partes.*

Prob. prima pars. *Legislator potest transferre dominium auctuarii;* nam potest princeps ex alto suo dominio in alium transferre jus ad aliquam præstationem pecuniarum, quando id requirit bonum publicum et *quædam* adest *moralis necessitas;* præsertim si libenter consentiant subditi et fiant *generatim indemnes;* atqui hæc tria inveniuntur in lege taxæ legalis de mutuo: ergo, etc.

Major patet, et ab adversariis generatim admittitur. Præterea quotidiana confirmatur praxi in expropriatione bonorum subditorum ad ornamenta et facilitatem viarum, in tributorum impositione in suum commodum cum publico conjunctum.

Prob. min. Etenim adest bonum publicum et quædam moralis necessitas, hoc patet ex legis motivis infra enumeratis; intervenit pariter subditorum consensus qui generatim fiunt indemnes, siquidem illa lex universaliter omnibus indiscriminatim favet, et acceptata est, necnon a viris etiam probis in praxim deducta, nam perlibere mutuant et mutuantur, indeque sæpissime majus lucrum reportant: unde cives libenter consentiunt, ita ut, etsi dominium auctuarii translatum non esset per principem, transferretur tamen per illam vicariam civium cessionem: ergo, etc.

---

(1) Div. Thom , 22, quæst. LXXVIII, art. 1, ad 3: Lessins, Lugo, Cajet., Bossuetius, Ballerini, etc.

Dixi *generatim indemnes*, quia non requiritur in omni casu compensatio individualis in translatione dominii, nisi cum privatus privatim gravatur ob bonum publicum, non vero quando onera et incommoda æqualiter inter cives omnes rependuntur, quod patet in lege de præscriptione et militiæ *adscriptione*.

Prob. secunda pars. *Veram Princeps habuit voluntatem transferendi dominium auctarii.* Etenim 1.° ubi lex non distinguit, nec nos distinguere debemus; atqui principes nullam apposuerunt suæ voluntati restrictionem: ergo voluerunt ut ex mutuo taxa legalis percipi possit. Sic ab initio, inquit Bouvier, intelexerunt jurisperiti; sic apprehenderunt cives; sic deducitur ex variis articulis codicis, ex quibus *interesse* præcipitur solvendum, quamvis nulla adfuerit conventio, nec probetur ullum fuisse damnum. 2.° Principes tum antiqui, tum recentiores, stricte prohibuerunt usuras, et in usurarios gravissimas pœnas sanxerunt: ergo certe voluerunt in *interesse* legali transferre dominium.

Prob. tertia pars. *Sufficientia sunt motiva.* Nam impedire lites circa aliorum titulorum existentiam, extensionem et valorem; commercium fovere, industriam excitare, quæ mox interit nisi aliena pecunia sustineatur; enormes usuras extinguere probis viris legitimum lucrum præbendo, ut mutuum honeste exercere possint; adjuvare cives qui nec commercium, nec industriam exercere valent, et tamen lucro suæ pecuniæ maxime indigent; hæc et alia similia sunt gravia motiva quibus moventur principes: ergo, etc.

Ad rationes adversariorum, unica respondetur observatione. *Usura*, inquiunt, *est prohibita jure divino, naturali et positivo humano*, hoc conceditur: *ergo non possunt permitti usuræ*, et hoc etiam conceditur: *ergo non potest statuto principis permitti quodcumque auctuarium ultra sortem:* hoc demum *negatur;* jura enim prohibent usuras quæ sunt contra charitatem et contra justitiam, id est, usuras enormes erga divites, et oppressivas erga pauperes, quæ solæ tantum usuræ stricte sumptæ dicuntur. Unde posito titulo legis, neque tollitur materia usuræ, nec evanescit finis legis usuras prohibentis.

Solent adversarii *objicere* Div. Agust. in epist. ad Macedonium, Africæ vicarium, ubi, conquerens de negligentia judicum civilium, dicit: *Quid dicam de usuris quas reddi jubent* (leges)? *Hæc utique male possidentur, et vellem ut restituerentur, sed non est a quo judice repetantur.* At nedum illis faveat, imo thesim nostram comprobat. Nam Div. Doctor loquitur, ut patet, de usuris a lege prohibitis, quales eo tempore vetabantur usuræ *centesima* majores, et qui plus exegisset, *quadruplici pœna et obligatione constrictus, sine cessatione, sine requie ablata redhibere jubetur.* Illas usuras utique leges reddere jubent, non alias. *Illæ* utique male, *istæ* vero juste possidentur; *illæ* denique Div. Doctor vellet, ut restituerentur, *istæ* vero consequenter assentit ut retineantur.

At si datur fecunditas pecuniæ, jam titulus non est necessarius, nisi ad moderandum lucrum ex locatione pecuniæ reportandum. Sit ergo.

II.—*De fecunditate pecuniæ et ejus locatione.*

Major pars theologorum, cum pecuniam inter res primo usu consumptibiles annumerent, et illam prorsus *de se* sterilem et infructiferam habeant, negant unquam licite aliquid ex mutuo pecuniæ percipi posse, quia lucrum, ut dicunt, quod accipitur, totum oritur ex industria mutuantis. Rationes hujus sententiæ patebunt ex objectionibus.

Plures autem et graves auctores titulum universalem pecuniæ agnoscunt,

scilicet *fecunditatem pecuniæ;* juxta ipsos, nec consumitur *physice* nec *moraliter*, ut autumant adversarii, nec ex natura sua *steriles* reputatur. Unde concludunt pecuniam habere *ex se* usum perpetuum, pretio æstimabilem, ac *de se* vere præbere titulum mutuo extrinsecum. *Hinc* inferunt, licitum esse ex mutuo, seu locatione pecuniæ, aliquid percipere ultra sortem, modo justitia vel charitas non lædatur, id est, modo lucrum non percipiatur ex pauperibus quibus tenemur gratis mutuum dare, et modo sit moderatum, si mutuarius sit dives, et pecuniam illam in augendis bonis suis impendat, quia tunc non est contractus mutui, sed locationis.

Hæc sententia nullo modo est contemnenda, *duplicique via* probari videtur: 1.° per rationes *positivas;* 2.° per *negativas*, scilicet advesariorum rationes infirmando. Sit ergo conclusio:

Datur fecunditas pecuniæ, et ideo pecunia locari potest.

Prob. Pecunia primo usu non consumitur, neque *physice*, neque *moraliter* sed *usum* habet *perpetuum;* atqui usus ille est pretio æstimabilis, et præbet materiam contractus non mutui, sed locationis. *Subsumo:* atqui contractus locationis est titulus legitimus ad lucrum percipiendum: ergo, etc.

Hoc est hujus sententiæ palmare argumentum, quo semel probato, omnia alia facile deducuntur.

Prob. prima pars majoris. Pecunia non consumitur *physice*, ut patet; et nec perit *moraliter*: etenim in traditione pecuniæ, solus valor transfertur, qui est contractus objectum; atqui valor non perit, sed semper repræsentatur per bona cum quibus permutatur (1) ergo, etc.

Confirmatur. Si pecunia per traditionem primo usu consumitur *moraliter*, sequitur quod donator nequit de ea disponere per donationem, testamentum, permutationem, etc., siquidem amittit dominium specierum et earumdem valorem; falsum consequens: ergo et antecedens.

Nec dicas jus *in re* tunc transferri *in personam*; nam.

Resp. 1. Jus illud oritur ex dominio rei quod habet donator et illud præsupponit, non enim est jus *in personam* nisi propter dominium, et non est sine illo.

2. Tale jus *in personam* est ex lege civili et non naturali, de qua tantum hic est quæstio, quod probatur ex eo quod si quis legem civilem invocare non possit, recurrat ex jure naturali non ad personam debitoris, sed ad compensa-

---

(1) Probe distinguendum est inter individuum *ontologicum* et individuum *inquisitionis* seu *valoris*. Nam individuum *ontologicum*, est individuum naturæ seu speciei, v. gr. Jacobus, Petrus, talis domus individualiter sumpta, etc.; individuum *inquisitionis* seu *valoris* est individuum artis, professionis, seu valoris quo indigemus, v. gr. medicus, sacerdos, liber talis editionis, pecunia, numismata ejusdem impressionis, etc., abstractis qualitatibus individui naturæ propriis, quæ vocantur *numericæ*, quia faciunt ut unus non sit alter, ut unus melior sit altero, etc. Unde in traditione harum rerum, attenditur solum ad individuum *valoris*. Igitur individuum *valoris* non potest perire *moraliter*, sed semper repræsentatur per alia ejusdem *valoris*. Cum vero pecunia sit eminenter individuum *valoris*, ut fatentur omnes, sequitur pecuniam primo usu non esse consumptibilem, nec *physice* nec *moraliter*.

tionem æquivalentem pro re tradita, quod fieri non posset, si dominium rei non existeret.

3. Jus *in personam*, quod in mutuo mutuator acquirit, supponit interitum rei mutuatæ: igitur ad solvendum mutuatarius accipit de suo ut fiat meum; unde stricte loquendo, restitutio quæ fit in mutuo rerum fungibilium, dicenda est compensatio *damnificationis*, potiusquam vera restitutio. Re igitur destructa, jus transit *in personam;* at nihil tall accidit in præstatione pecuniæ. Etenim quando restituitur valor mutuatus, mutuatarius non accipit de suo, sed meum mihi restituit; nam si de suo acciperet, pauperior evaderet ac erat ante mutuum, sicut quando dat suum frumentum ad compensandum pro meo frumento consumpto; atqui pauperior non evadit: ergo de suo non accipit, sed meum mihi reddit: ergo meum apud se detinebat, cujus dominium egomet semper retinui, et usum tantum hujus boni alienavi pro certo tempore: ergo pecunia mutuo data primo usu non consumitur *moraliter;* sed.

Prob. secunda pars majoris: Sed habet usum verum et perpetuum. Et quidem.

1.° Pecunia *habet usum verum*, secus non esset objectum dominii hominis, homines enim non habent dominium rerum sublunarium, nisi propter *usum*.

2.° Pecunia *habet usum perpetuum;* nam res quæ usu non consumuntur, præbent usum successivum et perpetuum; atqui pecunia, cum sit individuum valoris, computatur inter hujuscemodi res, ut patet; ergo præbet usum succesivum et perpetuum, et ab ipsa pecunia distinctum (1).

Prob. minor proposit, nempe: *Usus ille est pretio æstimabilis.*

Illud est æstimabile, quod habet valorem intrinsecum et extrinsecum, id est, in æstimatione hominum, sed usus pecuniæ habet valorem, etc.

Prob. min. Valet enim sicut omnia instrumenta quibus utuntur homines ad artes exercendas, et in commercio humano causa evadit multi emolumenti, multumque inservit ad commoditatem vitæ, et ideo plurimi æstimatur et quæritur ab hominibus; habet ergo valorem, etc.: ergo usus pecuniæ est pretio æstimabilis.

Nec dicas pecuniam esse *de se* sterilem, et ideo lucrum quod ex ea percipitur. non ex pecunia oriri, sed ex industria hominis; nam.

Resp. Si hoc verum esset, lucrum nec percipi posset ex variis instrumentis, utensilibus et similibus, quia hæc et similia non magis habent de se fecunditatem quam pecunia, et quod perciperetur ultra id quod requiritur ad conservationem, esset illicitum, quod nemo dixit unquam.

Sciendum est igitur quod res usuales fructificant juxta conditionem naturæ suæ. *Aliæ* quidem sine concursu hominis, ut animalia ad generandum, miles ad pugnandum, arbores ad fructificandum, etc. *Aliæ* cum concursu hominis, ut ager, mediante labore et seminatione; equus, mediante equite, et similia. *Aliæ* tandem nullo modo *ex se* concurrunt cum homine, sed prorsus *passive* se habent et industriæ hominis subnituntur, vel concurrunt tantum per suam formam, ut sunt instrumenta, utensilia, libri, pecunia et alia id genus.

---

(1) Inter res usuales, *aliæ* consumuntur *primo* usu, ut panis, vinum, etc., et ideo res ipsa separari non potest ab ipso usu. *Aliæ* præbent usus *succesivos* et determinatos pro certo tempore, ut animalia, homines, vestimenta, etc., usque ad consummationem rei. *Aliæ* tandem præbent usus *succesivos et perennes*, quia res usu non consumitur, ut sunt agri, vineæ, prata ad plantas producendas; maria, flumina, etc., ad piscationem; porro pecunia cum sit, fatentibus omnibus, individuum *valoris*, inter res ultimi generis est necessario computanda.

Unde, sicut instrumentum non fructificat sine opificis industria, sic nec opificis industria quidquam potest absque instrumento; pariter, sicut industria negotiatoris nihil prodest sine pecunia, ita pecunia non fructificat absque negotiatoris industria: ergo quemadmodum locatio instrumentorum est pretio æstimabilis, ita locatio pecuniæ.

Confirmatur 1.° Plerumque tenetur homo *simplici* ac *nudo* mutuo alteri succurrere; hæc autem obligatio non oritur ex justitia, ut patet, sed ex præcepto charitatis, ut supra dictum est: mutuum igitur simplex ac nudum est eleemosyna, seu opus misericordiæ. Unde sic argumentatur: qui *nudo* ac *simplici* mutuo altero succurrit, eleemosynam erogat; eleemosyna autem consistit in eo quod quis dat de suis bonis ei qui indiget; atqui bonum illud est pretio æstimabile, objectum enim eleemosynæ est aliquid appretiabile, secus non esset auxilium præstitum et acceptum; *subsumo:* atqui bonum quod datur, est usus pecuniæ, et non pecunia, cum ipsa integra restitui debeat. Ergo usus pecuniæ seu *applicabilitas* pecuniæ est objectum eleemosynæ, et consequenter pretio æstimabilis et mutuatori proprius, qui talem usum non tenetur gratis concedere non indigentibus.

2. Lucrum cessans est titulus legitimus ad lucrum percipiendum: ergo usus pecuniæ est pretio æstimabile et titulus legitimus.

Prob. conseq. Lucrum cessans adest, cum mutuans non acquirit aliquod lucrum temporale, quod certo aut probabiliter acquisiturus erat, si mutuum non dedisset; ergo lucrum cessans est effectus privationis pecuniæ; sed si privatio pecuniæ est causa lucri cessantis, usus pecuniæ est causa lucri advenientis: ergo usus pecuniæ est pretio æstimabilis; et cum lucrum cessans sit titulus legitimus, consequenter usus vel *applicabilitas* pecuniæ est pariter titulus legitimus.

3. Contractus societatis qui consistit in eo quod unus conferat pecuniam, et alter suam industriam ut lucrum inter se dividatur, est licitus; atqui licitus esse non potest ex parte pecuniæ collatoris, nisi posita pecuniæ fecunditate: ergo, etc.

Prob. min. Totum lucrum pertinet ad eum qui ipsum producit, sicut effectus pertinet ad suam causam; atqui si pecunia est *de se* sterilis, totum lucrum ex contractu societatis receptum pertinet ad collatorem industriæ: ergo, posito quod pecunia sit *de se* sterilis, injustus est contractus ex parte collatoris pecuniæ, quia metit quod non seminavit.

Dices: Conferens pecuniam recipit lucrum in contractu societatis, non ratione pecuniæ fecunditatis, sed ratione periculi *sortis* cujus dominium retinet: ergo, etc.

Resp. *Neg. aut.* Nam ex dictis mutuans non potest plus exigere, quam postulat gravitas periculi: atqui quantumcumque sit lucrum ex societate ortum, et quamvis parvum aut fere nullum sit periculum, lucrum dividitur inter socios, non juxta æstimationem periculi, sed juxta æstimationem rei in societate collatæ: ergo, vel pecunia est *de se* fecunda, vel contractus societatis est illicitus ex parte pecuniæ collatoris; non datur enim alia causa cur possit plus recipere quam postulat gravitas periculi.

4. Præstatio pecuniæ assimilatur triplici contractui societatis commercii, in quo socius assecurat alterius summam tum sortis tum lucri; atqui *probabiliter* licitus est talis contractus, juxta communem doctorum sententiam: ergo, a pari, etc.

OBJECTIONES.

NOTA. *Triplici* ex fonte deducuntur objectiones: 1.° ex jure *naturali*; 2.° ex jure *divino*; 3.° ex jure *canonico*. Unde.

I.—*Ex jure naturali.*

Objicies 1.° Est contra jus naturale, et specialiter contra justitiam bis vendere idem, vel vendere quod non est suum; atqui ulterutrum facit usurarius: ergo, etc.

Major patet, prob. min. Etenim 1.° *Bis idem vendit*; nam accipiens lucrum pro ipsa re mutuata, v. gr. pro pecunia, vendit idem bis, seu accipit duplex pretium pro eadem re, nempe summam æqualem et auctuarium. 2.° *Vendit quod non est;* nam ille vendit quod non est, qui vendit quod non est æstimabile; sed mutuator vendit quod non est æstimabile, quod patet in rebus primo usu consumptibilibus, ut vinum, triticum, et similia, quia tunc usus non distinguitur a re mutuata, quia est ipsa rei consumptio; jam vero idem dicendum si agatur de pecunia quæ moraliter consumitur; nam sive *physice*, sive *moraliter* res primo usu consumatur, usus non distinguitur a re mutuata: ergo accipiens lucrum pro usu rei, vendit quod non est. 3.° *Vendit quod non est suum*, quia vendit rem cujus plenum ac absolutum dominium tam utile quam directum, quæ unum et idem tunc efficiunt, transtulit mutuator in mutuatorium: ergo, etc. Ita fere in terminis Billuart.

Resp. *Conc. major. Ad min.* plane pariter *conc.*, si agatur de rebus primo usu *physico* consumptibilibus, ut vinum, frumentum, etc., quoad pecuniam, *dist.*: si auctuarium reciperetur directe pro pecunia mutuata, ut in prima hypothesi objectionis, *conc.*; si auctuarium recipitur pro usu pecuniæ quæ nec *physice*, nec *moraliter* consumitur, *nego* tunc enim idem vendit semel, non bis, vendit quod est, vendit quod est suum; vendit enim quod jure optimo sibi vindicare potest. Etenim mutuator, conferendo pecuniam, confert illam cum omnibus suis commodis: ergo quando iterum recipit, debet illam recuperare cum iisdem commodis, alias non servaretur æqualitas.

Inst. 1. In rebus primo usu consumptibilibus, usus non æstimatur seorsim a re ipsa, quia est ipsa rei consumptio; atqui pecunia numerata primo usu consumitur, et consequenter usus non æstimatur seorsim ab ipsa pecunia: ergo qui reciperet pecuniam mutuatam cum commodis, reciperet duplex pro eodem, reciperet quod non est, et quod non est suum.

Resp. *Neg. min. et paritatem.* Disparitas est in eo quod, in rebus quæ primo usu consumuntur, usus ab ipsa re non distinguitur, quia est ipsa rei consumptio, v. gr. vinum cum potatur, desinit esse vinum; panis qui manducatur, desinit esse panis, et ideo jam non remanet in potestate nec mutuatoris, nec mutuantis; at idem dici non potest de pecunia, quæ cum impenditur, non desinit esse pecunia, sed transit cum suis usibus successivis in potestatem recipientis, qui potest illam iterum commutare pro mercibus, et per novam illarum commutationem pecuniam suam, quando libuerit, recuperare. Chimerica igitur videtur pecuniæ *moralis* consumptio.

Inst. 2. Pecunia *ex natura sua* sterilis est: ergo qui lucrum ex ea percipit, bis idem vendit, etc.

Resp. Retorqueo argum. Pecunia ex natura sua est sterilis: ergo nullius est *valoris*. Etenim res quæ cadunt sub dominium hominis, inserviunt vel ad nutritionem corporis, vel ad alias vitæ commoditates, non datur medium; atqui

pecunia non inservit ad nutritionem: ergo vel inservit ad alias commoditates, vel nullius est valoris.

Resp. 2. *Dist. ant.* Pecunia est sterilis, si consideretur quoad species, *conc.*; si quoad valorem, *nego*. Imo, cum pecunia sit summus omnium vice gerens, et per omnia repræsentetur, usum habet successivum, universalem et perennem, ut dictum est: ergo, etc.

Inst. 3. In mutuo, dominium pecuniæ tam utile quam directum transfertur in mutuatarium: ergo qui lucrum ex mutuo percipit, vendit bis idem, etc.

Resp. *Dist. aut.* Transfertur dominium specierum, seu individui *ontologici*, *conc.*; dominium *valoris* seu individui valoris, *nego*, ut dictum est supra. Præterea, quod in pecunia individuum ontologicum pro nihilo reputetur, ita patet, ut communiter dicatur: talis retraxit suam pecuniam a commercio, talis habet tantam pecuniam in negotiatione; licet in primo casu easdem species ac contulerat, non recipiat, et in secundo casu, dominium specierum amiserit.

Inst. 4. Res perit domino suo; atqui pecunia mutuata perit mutuatario: ergo ipse est dominus pecuniæ; *subsumo*: atqui non est dominus pecuniæ nisi in ipsum transferatur dominium: ergo, etc.

Resp. *Dist. ant.* Res perit domino suo plerumque et nisi aliter conventum sit; *conc.*; secus, *nego*, et distincto antec., *nego conseq.* Etenim res usuales pereunt, vel vitio naturæ suæ, *vel* vitio usus, vel casu fortuito. *Si primum*, domino perit, nisi aliter conventum sit; sic v. gr. domus corruens ex vetustate, perit domino suo; si equus perit morbo naturali, perit domino. *Si secundum*, res perit usufructuario; sic, si equus pereat propter nimium laborem, perit locatario. *Si tertium*, res perit domino, nisi aliter conventum sit: ergo 1.° res non perit semper domino; 2.° etsi pereat conductori, non sequitur ipsum rei esse dominum. Præterea, in contractu locationis et commodati, conductor potest assumere in se casus fortuitos, quin vitietur contractus, cur etiam non posset mutuatarius? maxime eo quod pecunia numquam pereat vitio naturæ, raro casu fortuito, sæpe autem vitio usus, seu ex imprudentia et mala gestione conductoris.

Inst. 5. Mutuatarius potest de pecunia ad quemlibet usum disponere, etiam destruendo: ergo plenum illius habet dominium.

Resp. *Nego conseq.* Ratio est, quia cum pecunia sit pretium *eminens*, id est, per illam omnia possint comparari, sicut per omnia obtinetur pecunia, utpote quæ omnia *perfecte* representat, et ipsa per omnia repræsentatur, nihil refert domino ad quem usum disponatur, modo mutuatarius in se sumat omnes casus etiam fortuitos.

Objicies 2.° Semel admissa pecuniæ fecunditate, amplius non datur locus usuræ: ergo jus naturale, divinum et canonicum contra phantasma insurrexerunt; falsum consequens: ergo et antecedens.

Resp. 1. *Nego conseq.* Nam, posita fecundidate pecuniæ; adhuc ampla remanet materia usuræ. Remanent enim: 1.° res omnes primo usu consumptibiles circa quas usura exerceri potest, et revera plerumque exercetur; 2.° remanent usuræ tum *immoderatæ*, illæ, scilicet, quæ exercentur erga divites, cum lucrum excedit limites justi; tum *oppressivæ*, illæ nempe quæ exercentur erga pauperes, quibus *nudo* ac *simplici* mutuo tenemur succurrere: ergo, etc.

Inst. 6. Admissa fecunditate pecuniæ, admittitur saltem usura *oppresiva*; sed non minus hæc ac *immoderata* prohibetur jure naturali, divino et canonico: ergo, etc.

Resp. *Nego majorem.*

Prob maj. Ubi non est injustitia, ibi non est usura: sed posita fecunditate

pecuniæ, lucrum ex mutuo pauperibus facto perceptum non est injustum: ergo non est usura.

Resp. *Nego minorem.*

Prob. min. Ex præcepto charitatis tantum, tenemur aliquando indigentibus *simplici* ac *nudo* mutuo succurrere; atqui ex obligatione charitatis non oritur obligatio justitiæ: ergo cum, posita fecunditate pecuniæ, quisquis habeat in promptu jus ex mutuo exigendi lucrum, qui percipit, peccat contra charitatem, sed non contra justitiam: ergo, etc.

Resp. 1. *Neg. min.* si verum sit quod aliquando injustitia oriatur ex violatione charitatis, ut quidam dicunt. Ratio ipsorum in casu est, quia mutuum *stricte* sumptum est essentialiter gratuitum, ut supra dictum est; atqui non potest homo essentiam et naturam rerum mutare: ergo qui mutuum dat pauperi, efficere nequit ut illud non sit gratuitum: ergo quidquid tunc ultra sortem accipit, non est suum. Sed.

Resp. 2. *Nego conseq.* Nam tunc pecunia est revera infecunda et sterilis. Ratio, quia tunc pecunia destinatur ad emendum res quæ primo usu sunt consumptibiles, et per illas repræsentatur; sed usus rerum primo usu consumptibilium non æstimatur seorsim ab ipsa re, et est ipsa consumptio, ut supra diximus: ergo nec usus illius pecunia quam repræsentant æstimari potest seorsim ab ipsa pecunia, sed est ipsa consumptio: unde qui lucrum percipit ex illa, bis idem vendit, vel vendit quod non est, vel quod non est suum: ergo lucrum illud est injustum.

Confirmatur. Nam si usus pecuniæ tunc æstimaretur seorsim a pecunia, mutuatarius ex mutuo ditior necessario evaderet; atqui non evadit ditior; nam nec habet apud se commoditates pecuniæ mutuatæ, cum illas consumpserit, v. gr. in vino quod bibit; nec habet in bonis suis, cum ex illis non perceperit nisi juxta sortem quam reddere debet; nec habet in secunda permutatione, quæ non fuit facta sicut fit in negotiatione: ergo ditior non evasit: ergo, etc.

II.—*Ex jure divino.*

Objicies 1. In Veteri Testam. legitur, Exod. XXII, 25: *Si pecuniam mutuam dederis populo meo, nec usuris opprimes*;—Levit. XXV, 35: *Si attenuatus fuerit frater tuus et infirmus manu, et susceperis eum quasi advenam et peregrinum, et vixerit tecum, nec accipies usuras ab eo, nec amplius quam dedisti..... Pecuniam tuam non dabis ad usuram, et frugum superabundantiam non exiges.* In Deuter. XXIII, 19: *Non fenœraberis fratri tuo, sed alieno; fratri autem tuo, absque usura id quod indiget commodabis.* In Ezechiele, XVIII, 10: *Si genuerit filium latronem effundentem sanguinem..... ad usuram dantem et amplius accipientem, numquid vivet? Non vivet, cum hæc detestanda fecerit.* Unde sic:

Quodcumque auctuarium ex mutuo lege divina prohibetur, 1.° si per usuram intelligitur quidquid est supra sortem; 2.° si illud auctuarium etiam erga omnes prohibetur; 3.° si hæc prohibitio non fuerit revocata; atqui hæc tria constant: ergo, etc.

Prob. min. per partes. 1.° Per usuram intelligitur quidquid excedit sortem; dicitur enim: *Nec accipies..... amplius quam dedisti.... frugum superabundantiam non exiges*, etc. 2.° Erga Judæos etiam divites prohibetur, quia prohibetur erga fratrem Judæum; atqui ubi lex non distinguit, nec nos distinguere debemus. 3.° Hæc prohibitio non fuit revocata, nam usura assimilatur furto, homicidio, adulterio, quæ legi naturali repugnant: atqui quæ de lege naturali erant in antiqua Lege, non fuerunt abrogata: ergo prohibitio non fuit revocata: ergo, etc.

Resp. *Neg. min. argumenti.* Ad singulas probationes.

Resp. Ad primam. *Dist. Per usuram intelligitur quidquid excedit sortem* in mutuo consumptionis, *conc.*; in mutuo conservationis et negotiationis, *nego.* Porro, agitur hic de mutuo consumptionis erga pauperes et de usuris oppressivis, quod patet ex textu Exodi. *Nec usuris opprimes*, vel: *Non suffocabis*, ut explicat S. Ambrosius, nisi velis quod quantulacumque usura *opprimit* et *suffocat* etiam divites, quod vix admitti potest.

Resp. Ad secundam. *Usura prohibetur erga omnes, nego;* prohibetur enim solum mutuum consumptionis erga pauperes, quod patet ex textibus allatis: *Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi*, etc. *Si attenuatus fuerit frater tuus, et infirmus manu*, id est, laborare non valens, nec accipias usuram ab eo..... ut vivere possit frater tuus apud te. Hic evidenter Deus alloquitur Judæum divitem de fratre suo paupere, attenuato, infirmo, quem usura non sineret vivere: ergo, etc.

Resp. Ad tertiam. *Hæc prohibitio non fuit revocata*, in sensu nostro, et ut est dispositio legis naturalis, *conc.;* si autem in autem in prohibitione usuræ aliquid fuerit legaliter institutum pro Judæis, *nego;* hoc enim per legem Evangelicam abrogatum esse censeri debet. Hic est sensus legis Mosaicæ; omnes autem alii textus Veteris Testamenti ad hunc sensum revocari debent.

Inst. Atqui nomine *fratris*, intelligitur omnis Judæus, nam dicitur: *Non fœnerabis fratri tuo ad usuram, sed alieno:* porro nomine *alieno* intelligitur omnis non Judæus: ergo per nomen *fratris* intelligitur omnis Judæus.

Resp. *Neg. min. et conseq.* Quia hic non est ratiocinandum *ab oppositis;* secus, concludendum esset Deum dedisse facultatem fœnerandi usuram alieno, id est, gentili pauperi, attenuato, infirmo manu, ut non possit vivere, hæc enim sequuntur ex regula oppositorum; atqui Deus id non potuit permittere, quia redolet crudelitatem. Præceptum enim charitatis est universale, et ex illo singuli tenemur, etiam Judæi, succurrere proximo, etiam Samaritano in gravi vel in extrema necessitate constituto; bina igitur pars propositionis est seorsim interpretanda sic: *Non fœnerabis fratri tuo pauperi*, nec consequenter alieno *pauperi*, sed *fœnerabis alieno*, utique diviti.

Objicies 2. Ex Nov. Testament., unicus, sed celebris est textus S. Lucæ dicens: *Mutuum date, nihil inde sperantes.* Unde sic: Christus præcipit ne lucrum ex mutuo percipiatur ab ullo indiscriminatim; atqui per mutuum Christus intelligit verum mutuum pecuniæ: ergo prohibet omnem usuram vel auctuarium supra sortem.

Nota. Hic textus triplicem patitur sensum: 1.° *mutuum date, nihil*, etiam sortem, *inde sperantes*, et sic non est mutuum, sed eleemosyna, sub specie mutui; 2.° *mutuum date, nihil*, neque lucri tamquam debiti, *inde sperantes*; 3.° *mutuum date*, nihil, nequidem per beneficium, *inde sperantes;* His notatis.

Resp. *Nego. min.* Siquidem Christus agit de charitate, de misericordia, de beneficentia sine spe humanæ retributionis. Hoc patet 1.° *ex toto contextu*, ut attente patet legenti; 2.° *ex sequelis* contrariæ interpretationis. Nam si Christus loqueretur de usura, hæc verba; *nam peccatores peccatoribus fœnerantur ut recipiant æqualia*, hunc sensum præberent absurdum, nempe quod peccatores mutuum dant ad usuram, ut ipsi recipiant æqualia, id est, mutuum ad usuram. *Item*, quia in phrasi: *benefacite, mutuum date, nihil inde sperantes*, hæc propositio incidens: *nihil inde sperantes*, afficit et modificat utramque principalem propositionem phrasis; unde si hæc verba: *nihil inde sperantes*, sunt prohibitiva, sensus erit: *Benefacite, nihil inde sperantes;* atqui Deus non prohibet ne benefactor speret beneficium ab eo cui benefecit; sed tantum in consilio ponit,

fatentibus omnibus, ut simus misericordes, sicut Pater noster misericors est, *quia ipse benignus est super ingratos et malos*: ergo, etc.

3.° Patet *ex Doctoribus*; nam fere nullus Doctorum illo textu condemnavit usuram; unde Sotus (1) dicit de Div. Thom.: *Quamobrem non modo non usus est illo loco* (2) *ad asserendam conclusionem, verum ex illo quartum argumentum contra eundem objecit. Agnovit enim non esse prohibitionem usuræ, sed consilium mutuandi, sine spe humanæ compensationis*. Sed nec Benedict. XIV, in Bulla *Vix pervenit*, illum in medium adduxit, quod non prætermisisset, si illam haberet energiam quæ vulgo supponitur: ergo, etc.

III.—*Ex jure canonico et traditione.*

Objicies. Innumeri propemodum extant textus quibus Summi Pontifices, Concilia, SS. Patres et Theologi damnarunt usuram: atqui Summi Pontifices, Concilia et SS. Patres generaliter loquuntur: ergo omnis usura seu lucrum ex mutuo est reprobatum.

Et hæc conclusio videtur de fide, decisa in Concilio Viennensi, his verbis: *Si quis in illum errorem inciderit, ut pertinaciter affirmare præsumat exercere usuras non esse peccatum, decernimus eum velut hæreticum puniendum*.

Resp. 1. Si res ita esset, sententia, quam hic propugnamus esset hæretica; atqui tamen adhuc sub judice res est: ergo, etc. Unde.

Resp. 2. *Dist.* Summi Pontifices, Concilia, etc., damnarunt usuram oppressivam et immoderatam, *conc.*; usuram seu lucrum moderatum ex mutuo conservationis et commercii, *nego*. Hoc patet ex pluribus S. Pœnitentiariæ et S. Officii C. C. a Summo Pontifice approbatis. Unde Summi Pontifices et Concilia solos intenderunt reprobare contractus usurarios de jure naturali et divino vetitos, additis tamen aliquando majoribus pœnis (3).

Inst. Benedict. XIV, in Encyclica *Vix pervenit*, declarat illicitam et justitiæ commutativæ oppositam, usuram sive lucrum ex *mutuo vi mutui* perceptum, sive sit nimium, sive moderatum, sive mutuatarius sit dives, sive pauper, sive in coemendis prædiis et et quæstuosis agitandis negotiis impendenda, sive

---

(1) *De Justitia et jure*, lib. VI, art. 1.

(2) S. Luc., loco citato.

(3) Concil. Nicæn. I, anno 325, prohibet *centesimos*, id est, duodecim pro centum Clericis; Concil. Lateran. II, anno 1139, sub Innocentio II, *insatiabilem* fœneratorum *rapacitatem*, divinis et humanis legibus abdicatam, damnat. Concil. Later. IV, sub Innocentio III, anno 1215, reprobat perfidiam Judæorum, qui publice a Christianis immaniter *graves et immoderatas usuras extorquebant*. In Concil. Lugd. II, anno 1279, sub Gregorio X, duplex canon 20 et 26 fuit constitutus contra publicos hujus temporis usurarios. In Concil. Constan. quæstio de usuris fuit agitata, sed exclamante Gerson: *Deus æquissimus, quis nesciat et simoniam et usuras nobis extirpandas esse? Sed primitus declarandum sub quibus casibus, et qualibus intentionibus proprie dicta simonia vel usura committantur, ne damnetur justus cum iniquo.... ne similiter detur usuræ titulus justis et necessariis contractibus;* quibus auditis Patres a decreto condendo abstinuerunt. Concilia Florent. et Trident. quæstionem non tractarunt, licet tempore Trident. Calvinus doceret usuram moderatam esse licitam, exceptis pauperibus. Hinc Cajetanus, et Soto apud P. Zech. *de Usuris*, § 117: *Quis vero ab hoc crimine liber, non ex Sacra Scriptura, sed ex nuda philosophia eliciendum esse; ad similes autem definitiones tamquam de fide definiendas, Papam et Concilium non curare falcem mittere*. Ex SS. Patribus, vid. S. Ambr., lib. in Tob. cap. XVIII, Tertull., Basil, etc.

relinquenda sit otiosa pecunia mutuata; atqui hæc declaratio est decretoria: ergo, etc.

Resp. 1. *Nego conseq.* Nam si S. Pontifex quidquam de re definivisset in sensu adversariorum, causa finita esset, et Ecclesia non posset in hac quæstione se gerere tanquam circa rem dubiam, postea forte definiendam: atqui tamen quæstio sub judice adhuc est: ergo, etc. Unde.

Resp. 2. *Dist. min.* Hæc declaratio decretoria est, quatenus Pontifex id unum docet, scilicet injustum esse lucrum *ex mutuo vi*, seu *ratione mutui* perceptum, *conc.*; secus, *nego.* Etenim, cum mutuum ex natura sua sit *gratuitum*, ut dictum est, Pontifex id unum affirmat, eum, scilicet, qui gratuito concessit usum rei fungibilis vel pecuniæ, amplius non posse absque injustitia auctuarium percipere; at 1.° non prohibet illud auctuarium percipere ex titulo, v. gr. locationis, commodati, etc.; 2.° nec condemnat censum ex parte emptoris redimibilem, nec contractum duplicem; jam vero mutuum commercii, de quo specialiter agitur, hic contractibus æquivalet, ut probatum est: ergo, etc.

Inst. 2. Summus Pontifex declarat falso sibi quemquam persuadere *semper ac præsto ubique esse una cum mutuo titulos alios legitimos;* atqui posita fecunditate pecuniæ, semper ac præsto ubique est una cum mutuo titulus legitimus: ergo, etc.

Resp. *Nego min.* Numquam enim adest in mutuo rerum fungibilium quæ primo usu consumuntur, nec semper adest in mutuo pecuniæ: *Neminem enim* inquit Pontifex, *id saltem latere potest, quod multis in casibus teneatur homo simplici ac nudo mutuo alteri succurrere:* ergo, licet pecunia sit frugifera, falso sibi quisquam persuaderet semper ac præsto ubique esse una cum mutuo titulum legitimum.

Imo ex eadem Bulla clare concludi videtur pecuniam esse fecundam; nam, in *quarto loco*, postquam Pontifex animadvertit naturam unius contractus ab alterius natura prorsus diversam et sejunctam esse, et ea pariter discrepare magnopere inter se, quæ a diversis inter se contractibus consequuntur, subjungit: *Revera discrimen apertissimum intercedit* fructum *inter qui jure licito ex pecunia desumitur, ideoque potest in utroque foro retineri; ac* fructum *qui ex pecunia illicite conciliatur, ideoque fori utriusque judicio restituendus decernitur.* At vero auctuarium quod in mutuo percipitur ex variis quos adversarii admittunt titulis, non est *fructus* pecuniæ vel ex pecunia desumptus, sed compensatio vel lucri cessantis, vel damni emergentis: ergo, si fructus jure licito ex pecunia desumi potest, non est ob aliam causam, nisi quia pecunia est frugifera.

An hæc sententia sit satis probabilis, sufficientibusque rationibus roborata, sicut nobis esse videtur, judicent peritiores. Nos autem ad regulas in praxi sequendas devenimus; unde.

IV.

De regulis in praxi circa mutuum et usuram sequendis.

Nota. Vix in universa Morali Theologia datur quæstio magis jactata, hinc et inde magis propugnata, quam ea quæ de lucro ex mutuo percipiendo tractat; hæc enim inter theologos eò magis sevit controversia, quo majoris est momenti, et hactenus supremum judicium finem disputationibus imponens desideratur; hinc est quod inter contrarias partes decertantes, tum Episcopi, tum confessarii ad S. Sedem recurrerunt, huic varia dubia proponentes, et responsa obtinuerunt, quibus, licet penitus hujusmodi quæstio non dirima-

tur, fidelium tamen conscientias, juxtas rectos justitiæ tramites, dirigere debent, tutam ac certam confessariis agendi normam præbendo.

Porro, ex variis his responsis sequentia resolvuntur.

1.° Nullo modo est inquietandus confessarius qui, licet Bened. XIV, et aliorum SS. Pontificum de usura definitiones noverit, docet ex mutuo divitibus aut negotiatoribus præstito percipi posse, præter sortem, lucrum quinque pro centum, etiam ab iis qui nullum omnino alium, præter quam legem civilem, titulum habent mutuo extrinsecum, *modo duæ sint conditiones infra relatæ*.

2.° Nullo modo est inquietandus confessarius, qui dimittit bonæ fidei pœnitentem qui ex mutuo exigit lucrum lege civili statutum, absque extrinseco lucri cessantis aut damni emergentis, aut periculi sortis titulo, dummodo sint, duæ conditiones requisitæ.

3.° Durius et severius ageret confessarius, qui denegaret absolutionem fidelibus qui in prærequisitis dispositionibus versantur; imo qui restitutionem lucri legalis ex mutuo percepti præscriberet, vel exigeret ut qui contractus mutui cum stipulatione lucri jam inierunt, eos irritent, vel ne contrahantur efficaciter impediret: ipse ad damnum inde latum pœnitenti resarciendum teneretur, quia hujus damni causa est injusta et efficax.

4.° Nec etiam obligari debent ad restitutionem illi pœnitentes, qui lucrum acceperunt juxta legem cum mala fide, id est, putantes se tale lucrum percipere non posse. Nam, etsi peccaverint agendo contra conscientiam, non tamen fuerunt injusti lucrum istud percipiendo.

5.° Pariter non sunt inquietandi canonici, beneficiati, ecclesiæ, monasteria, pia loca, pupilli aliæque personæ, quæ opus habentes fructibus ex pecunia provenientibus, ut honeste sustentari possint, capitalia suas dotes constituentia, tribuunt personis ad solvendum idoneis, hypothecas præbentibus, et nihilominus *interesse* legale exigunt.

Dixi, modo sint conditiones requisitæ, nam ex variis SS. Congregationum responsis, *duplex* requiritur conditio ut quis licite lucrum accipiat a lege taxatum: *prima* bona fides, quæ est certa conscientia de licitate actionis; *secunda*, dispositio vera et interna judicio S. Sedis se submittendi, cum hac de re definitivam emiserit decissionem.

Notandum est autem quod pœnitentes non sunt necessario interrogandi a confessario de tali dispositione, tum quia hoc non exigitur in præfatis responsis; tum quia hæc dispositio sat præsumitur in omni catholico vere pœnitente, et alias rite disposito. Et cum sit probabile talem restitutionem nunquam fore præscribendam, prudens est pœnitentes qui sunt in bona fide, de hoc non interrogare, si prævideatur eos admonitos non futuros esse paratos parere mandatis S. Sedis; tunc enim monitio ad nihil prodesset, sed multum obesset.

6.° Non est injustum lucrum quod percipitur ex pecunia mutuata etiam aliquando pauperi, si gravem necessitatem non patitur, et probaliter sperat se ex mutuata pecunia adeo magnum proventum percepturum, ut sortem cum moderato lucro facile restituere possit, quia tunc præceptum de vero mutuo gratuito non urget, et pecuniam suam commoditatem et prætium retinet, id est non est mutuum *consumptionis*, sed *conservationis et augmenti*.

7.° Unde patet quod, si tunc nihil lucri debeat percipi ex pecunia pauperi ad sustentationem mutuata, hoc non accidit quia in pecunia nullus agnoscatur usus pretio æstimabilis, sed quia mutuator, vi præcepti charitatis impulsus, vult pecuniam suam applicare ad sustentationem pauperis, quæ sustentatio nihil lucri mutuatori producit, sed tantum urgentem ipsius necessitatem

sublevat, per mutuum consumptionis, in quo res et usus non distinguuntur; unde prædictus mutuatarius non posset hanc pecuniam impendere in contractibus *conservationis* et commercii, unde lucrum reportaret; alias esset injustus, non minus ac dives qui, sub pallio paupertatis, pingues extorqueret eleemosynas.

8.° Cum taxa legalis sit justa æstimatio valoris usus seu commoditatis pecuniæ, lucrum taxam legalem excedens est, *generaliter loquendo*, illicitum et injustum. Nam lucrum non est mensurandum juxta proventus quos mutuatarius facit ex pecunia mutuata, sed ex utilitate pecuniæ. Reliqui proventus ad industriam opificis pertinent.

Dixi, *generaliter loquendo*, quia si ex mutuo sequatur damnum extraordinarium, tunc potest mutuator sibi compensare, lucrum damno proportionatum exigendo, modo prius de hoc moneatur mutuatarius, ut communius et probabilius tenent doctores.

9.° Quando quis ex præcepto charitatis tenetur nudo ac simplici mutuo alteri succurrere, nihil prorsus exigere potest, non obstante lege civili, quia lex civilis legem naturalem et divinam abrogare nequit. (Albrand.)

QUÆSTIO LXXIX.

DE PARTIBUS INTEGRALIBUS JUSTITIÆ QUÆ SUNT FACERE BONUM, ET DECLINARE A MALO.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de partibus quasi integralibus justitiæ, quæ sunt bonum facere, et a malo declinare; et de vitiis oppositis.

Circa quod quæruntur quatuor: 1.° Utrum duo prædicta sint partes justitiæ.—2.° Utrum transgressio sit speciale peccatum.—3.° Utrum omissio sit speciale peccatum.—4.° De comparatione omissionis ad transgressionem.

ARTICULUS I.

Utrum declinare a malo et facere bonum, sint partes justitiæ (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod declinare a malo et facere bonum non sint partes justitiæ. Ad quamlibet enim virtutem pertinet facere bonum opus, et malum vitare: sed partes non excedunt totum: ergo declinare a malo et facere bonum, non debent poni partes justitiæ, quæ est quædam virtus specialis.

2. Præterea, super illud Psal. XXXIII: *Diverte a malo, et fac bonum*, dicit Glossa (ord. Cassiod.): *Illud vitat culpam*, scilicet divertere a malo: *hoc meretur vitam et palmam*, scilicet facere bonum: sed quælibet pars virtutis meretur palmam et vitam: ergo declinare a malo non est pars justitiæ.

3. Præterea, quæcumque ita se habent quod unum includitur in alio, non distinguuntur ab invicem, sicut partes alicujus totius: sed declinare a malo includitur in hoc quod est facere bonum, nullus enim simul facit bonum et malum: ergo declinare a malo et facere bonum non sunt partes justitiæ.

Sed contra est, quod Augustinus in libro De correptione et gratia, (cap.

(1) De his etiam *Psalm.* XXXIII et XXXVI.

1) ponit, ad justitiam legis pertinere *declinare a malo et facere bonum* (1).

Respondeo dicendum, quod si loquamur de bono et malo in communi; facere bonum et vitare malum pertinent ad omnem virtutem; et secundum hoc non possunt poni partes justitiæ, nisi forte justitia accipiatur prout est omnis virtus; quamvis etiam justitia hoc modo accepta respiciat quamdam 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; et secundum hoc ad justitiam specialem pertinet facere bonum sub ratione debiti in comparatione ad proximum, et vitare malum oppositum, scilicet quod est nocivum proximo. Ad justitiam vero generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem et ad Deum, et 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 ad alterum, ut ex supra dictis patet (qu. LVIII, art. 2). Ejusdem autem est constituere aliquid, et constitutum conservare in his quæ sunt ad alterum. Constituit autem aliquis æqualitatem justitiæ, faciendo bonum, id est, reddendo alteri quôd ei debetur; conservat autem æqualitatem justitiæ jam constitutæ, declinando a malo, id est, nullum nocumentum proximo inferendo.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum et malum hic accipiuntur sub quadam speciali ratione per quam appropriantur justitiæ, et ideo hæc duo ponuntur partes justitiæ secundum aliquam propriam rationem boni et mali, non autem alicujus alterius virtutis moralis: quia aliæ virtutes morales consistunt circa passiones in quibus bonum facere est venire ad medium, quod est declinare ab extremis quasi a malis; et sic in idem redit, quantum ad alias virtutes, facere bonum, et declinare a malo. Sed justitia consistit circa operationes et res exteriores, in quibus aliud est facere æqualitatem, et aliud est factam non corrumpere.

Ad secundum dicendum, quod declinare a malo, secundum quod ponitur pars justitiæ, non importat negationem puram, quod est non facere malum; hoc enim non meretur palmam, sed solum vitat pœnam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum, ut ipsum nomen declinationis ostendit; et hoc est meritorium, præcipue quando aliquis impugnatur, ut malum faciat, et resistit.

Ad tertium dicendum, quod facere bonum est actus completivus justitiæ, et quasi pars principalis ejus; declinare autem a malo, est actus imperfectior et secundaria pars ejus; et ideo est quasi pars materialis ejus, sine qua non potest esse pars formalis completiva.

---

(1) (Conclusio. *Declinare a malo, et facere bonum, ad justitiam pertinent ut ejus partes, secundum propriam rationem boni et mali.)*

Ex doctrina div. Thomæ in hoc articulo videmus partes integrales justitiæ esse facere bonum, *ut debitum* ex justitia particulari in ordine ad proximum, et declinare a malo, ut est contra tale debitum; et hoc pertinet ad justitiam particularem. Facere vero bonum quia præceptum et debitum ex justitia legali, ratione *boni communis*, et declinare a malo, ut est contra tale debitum legale, sunt partes integrales justitiæ legalis: id est, hæc duo pertinent ad perfectionem utriusque virtutis. Partes autem integrales justitiæ dicuntur per metaphoram quandam et similitudinem partium integralium corporis; suntque actus seu functiones, sine quibus non est perfectus usus talis virtutis.

ARTICULUS II.

Utrum transgressio sit speciale peccatum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. 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. 8), quod *peccatum est transgressio legis divinæ*: ergo transgressio non est species peccati.

2. Præterea, nulla species excedit suum genus: sed transgressio excedit peccatum, quia peccatum est *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut patet per Augustinum contra Faustum (lib. XXII, cap. 27); transgressio autem est etiam contra naturam, vel consuetudinem: ergo transgressio non est species peccati.

3. Præterea, nulla species continet sub se omnes partes in quas dividitur genus: sed peccatum transgressionis se extendit ad omnia vitia capitalia, et etiam ad peccata cordis, oris et operis: ergo transgressio non est speciale peccatum.

Sed contra est, quod opponitur speciali virtuti, scilicet justitiæ (2).

Respondeo dicendum, quod nomen *transgressionis* a corporalibus motibus ad morales actus derivatum est. Dicitur autem aliquis secundum corporalem motum transgredi, ex eo quod graditur trans terminum sibi præfixum. Terminus autem præfigitur homini, ut ultra non transeat in moralibus, per præceptum negativum: et ideo transgressio proprie dicitur ex eo quod aliquis agit aliquid contra præceptum negativum. Quod quidem *materialiter* potest esse commune omnibus speciebus peccatorum, quia per quamlibet speciem peccati mortalis homo transgreditur aliquod præceptum divinum. Sed si accipiatur *formaliter*, scilicet secundum hanc specialem rationem, quod est facere contra præceptum negativum, sic est speciale peccatum dupliciter: uno quidem modo secundum quod opponitur ad genera peccatorum opposita aliis virtutibus; sicut enim ad propriam rationem 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 justitia legalis est omnis virtus subjecto, et quasi materialiter, ita etiam injustitia legalis est quasi materialiter omne peccatum; et hoc modo peccatum definivit Ambrosius secundum rationem injustitiæ legalis.

Ad secundum dicendum, quod inclinatio naturæ pertinet ad præcepta legis naturalis. Consuetudo etiam honesta habet vim præcepti; quia, ut Augustinus dicit in epistola De jejunio sabbati (36, al. 86.), *mos populi Dei pro lege habendus est.* Et ideo tam peccatum quam transgressio potest esse contra consuetudinem honestam, et contra inclinationem naturalem.

---

(1) De his etiam infra, art. 3 ad 3, et art. 4, ad 3.

(2) (Conclusio. *Est transgressionis vitium speciale peccatum, quia formali ratione sua præceptis negativis adversatur, sicut omissionis peccatum, affirmativis.)*

Transgressio, id est, commissio mali tum ut est contra debitum legale in ordine ad bonum commune, tum ut est contra debitum particulare in ordine ad proximum, est speciale peccatum distinctum ab omnibus aliis, si accipiatur formaliter, scilicet secundum hanc specialem rationem, quod est facere contra præceptum negativum scienter, et cum aliquo contemptu. Materialiter autem sumpta, communis est omnibus speciebus peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod omnes enumeratæ species peccatorum possunt habere transgressionem, non secundum proprias rationes, sed secundum quamdam specialem rationem, ut dictum est (in corp.) Peccatum autem omissionis omnino a transgressione distinguitur.

ARTICULUS III.

Utrum omissio sit speciale peccatum (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod omissio non sit speciale peccatum. Omne enim peccatum aut est originale, aut actuale: sed omissio non est originale peccatum, quia non contrahitur per originem, nec est actuale, quia potest esse absque omni actu, ut supra habitum est (1-2, qu. LXXI, art. 5), cum de peccatis in communi ageretur: ergo omissio non est speciale peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est voluntarium: sed omissio quandoque non est voluntaria, sed necessaria, puta cum mulier corrupta est quæ virginitatem vovit, vel cum aliquis amisit rem quam restituere tenetur, vel cum sacerdos tenetur celebrare, et habet aliquod impedimentum: ergo omissio non semper est peccatum.

3. Præterea, cuilibet speciali peccato est determinare aliquod tempus quando incipit esse: sed hoc non est determinare in omissione, quia quandocumque non facit, similiter se habet, nec tamen semper peccat: ergo omissio non est speciale peccatum.

4. Præterea, omne peccatum speciale speciali virtuti opponitur: sed non est dare aliquam specialem virtutem cui omissio opponatur, tum quia bonum cujuslibet virtutis omitti potest, tum quia justitia, cui specialius videtur opponi, semper requirit aliquem actum etiam in declinatione a malo, ut dictum est (art. 1); omissio autem potest esse absque omni actu: ergo omissio non est speciale peccatum.

Sed contra est, quod dicitur Jacobi, IV, 17: *Scienti bonum, et non facienti, peccatum est illi* (1).

Respondeo dicendum, quod omissio importat prætermissionem boni, non autem cujuscumque, 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 justitia est specialis virtus, ut supra habitum est (qu. LVIII, art. 6 et 7), etiam omissio est speciale peccatum distinctum a peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus; eo vero modo quo facere bonum, cui opponitur omissio, est quædam specialis pars justitiæ distincta a declinatione mali cui opponitur transgressio, etiam omissio a transgressione distinguitur.

Ad primum ergo dicendum, quod omissio, non est peccatum originale, sed actuale, non quia habet aliquem actum sibi essentialem, sed secundum quod negatio actus reducitur ad genus actus; et secundum hoc non agere accipitur ut agere quoddam, sicut supra dictum est (1-2, qu. LXXI, art. 6).

Ad secundum dicendum, quod omissio, sicut dictum est (in corp. art.),

---

(1) De his etiam 1-2, quæst. LXXI, art. 5, et *Sent.* II, dist. 35, art. 3, et *De Malo*, quæst. II, art. 1.

(1) (CONCLUSIO. *Omissio, quæ boni debiti, quod ad justitiam attinet, prætermissio est, speciale peccatum est, operationi boni debiti oppositum, et a vitiis quæ aliis virtutibus opponuntur, distinctum.*) Omissio etiam pari ratione ac transgressio, est peccatum speciale quia omittitur bonum ex justitia debitum. Opponitur etiam speciali parti justitiæ, quæ est facere bonum.

non est nisi boni debiti ad quod aliquis tenetur. Nullus autem tenetur ad impossibile. Unde nullus, si non facit id quod facere non potest, peccat per omissionem. Mulier ergo corrupta quæ virginitatem vovit, non omittit virginitatem non habendo, sed non pœnitendo de peccato præterito, vel non faciendo quod potest, ad votum adimplendum per continentiæ observantiam. Sacerdos etiam non tenetur dicere missam, nisi supposita debita opportunitate, quæ si desit, non omittit. Et similiter aliquis tenetur ad restitutionem supposita facultate; quam si non habet nec habere potest, non omittit, dummodo faciat quod potest. Et idem dicendum est de aliis (1).

Ad tertium dicendum, quod sicut peccatum transgressionis opponitur præceptis negativis, quæ pertinent ad declinandum a malo, ita peccatum omissionis opponitur præceptis affirmativis quæ pertinent ad faciendum bonum. Præcepta autem affirmativa non obligant ad semper, sed ad tempus determinatum; et pro illo tempore peccatum omissionis incipit esse. Potest tamen contingere quod aliquis tunc sit impotens ad faciendum quod debet; quod quidem si sit præter ejus culpam, non omittit quod debet, ut dictum est (in solut. præc. et 1-2, qu. LXXI, art. 5). Si vero est propter ejus culpam præcedentem (puta cum aliquis de sero se inebriavit, et non potest surgere ad matutinas, ut debet), dicunt quidam quod tunc incipit peccatum omissionis quando aliquis se applicat ad actum illicitum et incompossibilem cum illo actu ad quem tenetur. Sed hoc non videtur verum, quia dato quod excitaretur per violentiam, et iret ad matutinas, non omitteret; unde patet quod præcedens inebriatio non fuit omissio, sed omissionis causa. Unde dicendum est, quod omissio incipit ei imputari ad culpam, quando fuit tempus operandi; tamen propter causam præcedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria.

Ad quartum dicendum, quod omissio directe opponitur justitiæ, ut dictum est (in corp.) non enim est omissio boni alicujus virtutis, nisi sub ratione debiti, quod pertinet ad justitiam. Plus autem requiritur ad actum virtutis meritorium quam ad demeritum culpæ, quia bonum est ex integra causa, malum autem ex singulis defectibus. Et ideo ad justitiæ meritum requiritur actus non autem ad omissionem.

(1) Ex his dictis collatis cum quæst. VI, art. 3, et quæst. LXXI, art. 5 in 1-2, observandum est naturam et imputabilitatem peccati omissionis consistere in eo quod quis libera voluntate non facit, vel non dicit, vel non vult id, ad quod faciendum, dicendum, aut volendum est obligatus. Ita ut peccatum illud non consistat in aliquo actu positivo, vel in positivi actus, proprietate reali, sed in libertate voluntatis qua id omittitur quod poterat ac debebat non omitti.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis. Delictum enim videtur idem esse quod derelictum; et sic per consequens videtur idem esse omissioni: 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 majus malum opponitur, ut patet per Philosophum in VIII Ethic. (cap. 10): sed facere bonum, cui opponitur omissio, est nobilior pars justitiæ quam declinare a malo, cui opponitur transgres-

(1) De his etiam *De Malo*, quæst. II, art. 4, ad 4, et art. 9 corp.

sio, ut ex supra dictis patet (art. 1): ergo omissio est gravius peccatum quam transgressio.

3. Præterea, peccatum transgressionis potest esse et veniale et mortale: sed peccatum omissionis videtur esse semper mortale, quia opponitur præcepto affirmativo: ergo omissio videtur esse gravius peccatum quam sit transgressio.

4. Præterea, major est pœna damni, scilicet carentia visionis divinæ, quæ debetur peccato omissionis, quam pœna sensus, quæ debetur peccato transgressionis, ut patet per Chrysostomum super Math. (Hom. 24): sed pœna proportionatur culpæ: ergo gravius est peccatum omissionis quam transgressionis.

Sed contra est, quod facilius est abstinere a malo faciendo, quam implere bonum: ergo gravius peccat qui non abstinet a malo faciendo, quod est transgredi, quam qui non implet bonum, quod est omittere (1).

Respondeo dicendum, quod peccatum in tantum est grave, inquantum a virtute distat. Contrarietas autem est maxima distantia, ut dicitur in x Metaph. (text. 13 et 14) Unde contrarium magis distat a suo contrario quam simplex 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; omissio autem importat negationem ipsius; puta peccatum omissionis est, si quis debitam reverentiam parentibus non exhibeat, peccatum autem transgressionis, si contumeliam vel quamcumque injuriam eis inferat. Unde manifestum est, quod simpliciter et absolute loquendo, transgressio est gravius peccatum quam omissio, licet aliqua omissio 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 et quasi cum quodam contemptu derelinquit homo id quod facere debet: et sic habet quamdam gravitatem, ratione cujus majori expiatione indiget.

Ad secundum dicendum, quod ei quod est bonum facere, opponitur et non facere bonum, quod est omittere, et facere malum, quod est transgredi; sed primum contradictorie, secundum contrarie, quod importat majorem distantiam; et ideo transgressio est gravius peccatum.

Ad tertium dicendum, quod sicut omissio opponitur præceptis affirmativis, ita transgressio opponitur præceptis negativis, et ideo utrumque, si proprie accipiatur, importat rationem peccati mortalis. Potest autem large dici transgressio, vel omissio, ex eo quod aliquid fit præter præcepta affirmativa vel negativa, disponens ad oppositum ipsorum; et sic utrumque large accipiendo, potest esse peccatum veniale.

Ad quartum dicendum, quod peccato transgressionis respondet et pœna damni propter aversionem a Deo, et pœna sensus propter inordinatam conversionem ad bonum commutabile. Similiter etiam omissioni non solum debetur pœna damni sed etiam pœna sensus, secundum illud Matth. VII, 19; *Omnis arbor quæ non facit fructum bonum, excidetur et in ignem mittetur*; et hoc propter radicem ex qua procedit, licet non habeat ex necessitate actualem conversionem ad aliquod bonum commutabile.

(1) (Conclusio. *Simpliciter et absolute transgressio gravius peccatum est omissione, quod illa actui virtutis adversetur, hæc vero ejusdem actus negationem importet: quanquam omissio aliqua gravior esse valeat aliqua transgressione).*

Conclusio clara est, ut in textu patet; quia transgressio opponitur virtuti *contrarie*, omissio *contradictorie*. Nota responsionem ad quartum.

QUÆSTIO LXXX.

DE PARTIBUS POTENTIALIBUS JUSTITIÆ.

Deinde considerandum est de partibus potentialibus justitiæ, id est, de virtutibus ei annexis; et circa hoc duo sunt consideranda: primo quidem quæ virtutes justitiæ annectantur; secundo considerandum est de singulis virtutibus justitiæ annexis.

ARTICULUS UNICUS.

Utrum convenienter assignentur virtutes justitiæ annexæ (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur virtutes justitiæ annexæ. Tullius enim (De invent. lib. II,) enumerat sex, scilicet *religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem.* Vindicatio autem videtur species esse commutativæ justitiæ, secundum quam illatis injuriis vindicta rependitur, ut ex supra dictis patet (qu. LXI, art. 4): non ergo debet poni inter virtites justitiæ annexas.

2. Præterea, Macrobius super Somnium Scipionis, (lib. I, cap. 8) ponit septem, scilicet *innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum, humanitatem*, quarum plures a Tullio prætermittuntur: ergo videtur insufficienter enumeratas esse virtutes justitiæ adjunctas.

3. Præterea, a quibusdam aliis ponuntur quinque partes justitiæ, scilicet *obedientia* respectu superioris, *disciplina* respectu inferioris; *æquitas* respectu æqualium, *fides* et *veritas* respectu omnium; de quibus a Tullio non ponitur nisi veritas: ergo videtur insufficienter enumerase virtutes justitiæ annexas.

4. Præterea, Andronicus Peripateticus ponit novem partes justitiæ annexas, scilicet *liberalitatem, benignitatem, vindicativam, eugnomosynem, eusebiam, eucharistiam, sanctitatem, bonam commutationem, legispositivam*, ex quibus etiam Tullius manifeste non ponit nisi vindicativam: ergo videtur insufficienter ennumerasse.

5. Præterea, Aristoteles in V Ethic. (cap. 10) ponit *epikeiam* justitiæ adjunctam, de qua in nulla præmissarum assignationum videtur mentio esse facta: ergo insufficienter sunt enumeratæ virtutes justitiæ annexæ (1).

Respondeo dicendum, quod in virtutibus quæ adjunguntur alicui principali virtuti, duo sunt consideranda:

---

(1) De his etiam supra, quæst. LVIII, art. 2, ad 1, et 2, et infra, quæst. CXXII, art. 1 corp. et *Sent.* III, dist. 33, quæst. III, art. 4.

(1) (CONCLUSIO. *Religio, pietas, observantia, veritas, gratia, vindicatio, amicitia, liberalitas, justitiæ virtutes annexæ sunt.*)

Partes potentiales justitiæ dicuntur per metaphoram et similitudinem partium potentialium animæ: et sic nominantur illæ virtutes quæ per similitudinem quamdam objecti, habent aliquam affinitatem et conjunctionem cum justitia, sicut suo modo potentiæ animæ cum anima, neque tamen participant perfecte rationem justitiæ, ut neque potentiæ rationem ipsius animæ. Sunt autem quædam virtutes morales quæ habent similitudinem cum justitia in eo quod sunt *ad alterum* et sunt *in voluntate* sicut illa: deficiunt tamen a ratione justitiæ, vel quia non respiciunt *perfecte æquale*, vel quia non secundum perfectam et strictam ratione *debiti*. Has S. Doctor in textu enumerat, quibus alibi addit magnificentiam.

primo quidem, quod virtutes illæ in aliquo cum principali virtute conveniant; secundo quod in aliquo deficiant a perfecta ratione ipsius. Quia vero justitia ad alterum est, ut ex supra dictis patet (qu. LVIII, art. 2), omnes virtutes quæ ad alterum sunt, possunt ratione convenientiæ justitiæ annecti. Ratio vero justitiæ consistit in hoc quod alteri reddatur quod ei debetur secundum æqualitatem, ut ex supra dictis patet (qu. LVIII, art. 10 et 11). Dupliciter ergo aliqua virtus ad alterum existens a ratione justitiæ deficit: uno quidem modo, inquantum deficit a ratione æqualis; alio modo inquantum deficit a ratione debiti. Sunt enim quædam virtutes quæ debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere æquale. Et primo quidem quidquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen potest esse æquale, ut scilicet tantum homo ei reddat, quantum debet; secundum illud Psal. CXV, 12: *Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi?* Et secundum hoc adjungitur justitiæ *religio*, quæ ut dicit Tullius (loc. cit.) *superioris cujusdam naturæ quam divinam vocant, curam, cæremoniamque affert* (1). Secundo parentibus non potest secundum æqualitatem recompensari quod eis debetur, ut patet per Philosophum in VIII Ethic. (cap. ult.) et sic adjungitur justitiæ pietas; per quam, ut Tullius dicit (loc. cit.), *sanguine junctis patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus.* Tertio, non potest secundum æquale præmium recompensari ab homine virtus, ut patet per Philosophum in IV Ethic. (cap. 3), et sic adjungitur justitiæ observantia, per quam, ut Tullius dicit (ibidem) *homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur* (1). A ratione vero debiti justitiæ defectus potest attendi, secundum quod est duplex debitum, scilicet morale et legale. Unde Philosophus in VIII Ethic. (cap. 13), secundum hoc duplex justum assignat. Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege abstringitur, et tale debitum proprie attendit justitia, quæ est principalis virtus: debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis. Et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim est sic necessarium, ut sine eo honestas morum conservari non possit; et hoc habet plus de ratione debiti. Et potest hoc debitum attendi ex parte ipsius debentis; et sic ad hoc debitum pertinet quod homo talem se exhibeat alteri in verbis et in factis, qualis est. Et ideo adjungitur justitiæ *veritas*, per quam, ut Tullius dicit (loc. cit.), *immutata ea quæ sunt* (2), *aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur.* Potest etiam attendi ex parte ejus cui debetur, prout scilicet aliquis recompensat alicui secundum ea quæ fecit; quandoque quidem in bonis, et sic adjungitur justitiæ *gratia*, in qua, ut Tullius dicit (ibid.) *amicitiarum et officiorum alterius memoria, et alterius remunerandi voluntas continetur:* quandoque autem in malis, et sic adjungitur justitiæ vindicatio, per quam, ut Tullius dicit (ibid.) *vis aut injuria, et omnino quidquid obscurum* (3) *est, defendendo, aut, ulciscendo propulsatur.* Aliud vero debitum est necessarium, sicut conferens ad majorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest; quod quidem debi-

(1) Ita cum codicibus Nicolai.—Voces, *vel cultum*, quæ hic leguntur, in multis edit. ex margine Mss. in textum translatæ perperam fuere.

(1) Ita cum codd. Alcan. et Rom. edit. veteres et Patat.—Garcia, Theologi et Nicolai, *dignamur*.

(2) Ita Mss. et edit. passim.—Al. deest. *quæ sunt*.

(3) Ita cum codicibus edit. veteres et Garcia.—Nicolai et edit. Patav. *obfuturum*.

tum attendit li beralitas, affabilitas, sive amicitia, aut alia hujusmodi, quæ Tullius prætermittit in prædicta enumeratione, quia parum habent de ratione debiti.

Ad primum ergo dicendum, quod vindicta quæ fit auctoritate publicæ potestatis, secundum sententiam judicis, pertinet ad justitiam commutativam: sed vindicta quam quis facit proprio motu, non tamen contra legem, vel quam quis a judice requirit, pertinet ad virtutem justitiæ adjunctam.

Ad secundum dicendum. quod Macrobius videtur attendisse ad duas partes integrales justitiæ, scilicet declinare a malo, ad quod pertinet innocentia, et facere bonum, ad quod pertinent sex alia; quorum duo videntur pertinere ad æquales, scilicet *amicitia* ex exteriori convictu, et *concordia* interius; duo vero ad superiores, scilicet *pietas* ad parentes, et *religio* ad Deum; duo vero ad inferiores, scilicet *affectus*, inquantum placent bona eorum, et *humanitas* per quam subvenitur eorum defectibus. Dicit enim Isidorus in x Etymol. (ad litt. *H*), quod humanus dicitur aliquis, quod *habeat circa hominem amorem et miserationis affectum*; unde humanitas dicta est, qua nos invicem tuemur. Et secundum hoc amicitia sumitur prout ordinat exteriorem convictum, sicut de ea Philosophus tractat in IV Ethic. (cap. 6.) Potest etiam amicitia sumi secundum quod proprie respicit affectum, prout determinatur a Philosopho in VIII et IX Ethic., et sic ad amicitiam pertinent tria, scilicet benevolentia, quæ hic dicitur (1) affectus, et concordia, et beneficentia, quæ hic vocatur humanitas. Hæc autem Tullius prætermisit, quia parum habent de ratione debiti, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod obedientia includitur in observantia quam Tullius ponit, nam præcellentibus personis debentur et reverentia honoris, et obedientia. Fides autem, per quam fiunt dicta, includitur in veritate quantum ad observantiam promissorum. Veritas autem in plus se habet, ut infra patebit (qu. CIX, art. 1 et 3). Disciplina autem non debetur ex debito necessitatis; quia inferiori non est aliquis obligatus, inquantum est inferior; potest tamen aliquis superior obligari, ut inferioribus provideat, secundum illud Matth. XXIV, 45: *Fidelis servus, et prudens, quem constituit dominus super familiam suam*; et ideo a Tullio prætermittitur. Potest autem contineri sub humanitate, quam Macrobius ponit; æquitas vero sub epikeia vel amicitia.

Ad quartum dicendum, quod in illa enumeratione ponuntur quædam pertinentia ad particularem justitiam, quædam autem ad legalem: ad particularem quidem bona commutatio de qua dicit, quod est habitus in commutationibus æqualitatem custodiens; ad legalem autem justitiam, quantum ad ea quæ communiter sunt observanda, ponitur legispositiva, quæ ut ipse dicit, est scientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum. Quantum vero ad ea quæ quandoque particulariter agenda occurrunt, præter communes leges, ponitur *eugnomosyne*, quasi bona gnome, quæ est in talibus directiva, ut supra habitum est (qu. LI, art. 4), in tractatu De prudentia; et ideo dicit de ea quod est "voluntaria justificatio,„ quia scilicet ex proprio arbitrio, id quod justum est, homo secundum eam servat, non secundum legem scriptam. Attribuuntur autem hæc duo prudentiæ, secundum directionem, justitiæ vero secundum executionem (1). *Eusebia* vero dicitur, quasi bonus cultus, unde est idem quod religio; ideo de ea dicit quod est scientia Dei famulatus; et

(1) Ita Mss. et edit. passim.—Al. perperam, *dicuntur*.

(1) Ita Mss. et editi libri castigati.—Al., *directionem justitiæ, non secundum excusationem*.

loquitur secundum modum quo Socrates dicebat omnes virtutes esse scientias. Et ad idem reducitur *sanctitas*, ut postea dicetur (qu. seq. art. 8). *Eucharistia* autem est idem quod bona gratia, quam Tullius ponit, sicut et vindicativam. *Benignitas* autem videtur esse idem cum affectu quem ponit Macrobius. Unde et Isidorus dicit in x Etymol. (ad litt. *B*), quod *benignus est vir sponte ad bene faciendum paratus, et dulcis alloquio*. Et ipse Andronicus dicit quod benignitas est habitus voluntarie benefactivus. *Liberalitas* autem videtur ad humanitatem pertinere.

Ad quintum dicendum, quod *epikeia* non adjungitur justitiæ particulari, sed legali; et videtur esse idem cum ea quæ dicta est *eugnomosyne* (1).

QUÆSTIO LXXXI.

DE RELIGIONE.—(In octo articulos divisa).

Deinde considerandum est de singulis partibus prædictarum virtutum, quantum ad præsentem intentionem pertinet: et primo considerandum est de religione; secundo de pietate; tertio de observantia; quarto de gratia; quinto de vindicta; sexto de veritate; septimo de amicitia; octavo de liberalitate; nono de epikeia. De aliis autem hic enumeratis supra dictum est partim in tractatu de charitate, scilicet de concordia et aliis hujusmodi; et partim in hoc tractatu de justitia, sicut de bona commutatione et innocentia. De legispositiva autem in tractatu de prudentia.

Circa religionem vero tria consideranda occurrunt: primo quidem de ipsa religione secundum se; secundo de actibus ejus; tertio de vitiis oppositis.

Circa primum quæruntur octo: 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 sanctitati.

ARTICULUS I.

Utrum religio ordinet hominem solum ad Deum (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non ordinet hominem solum ad Deum. Dicitur enim Jac. I, 27: *Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem, hæc est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc sæculo*: sed visitare viduas et pupillos dicitur secundum ordinem ad proximum; quod autem dicit, *immaculatum se custodire ab hoc sæculo*, pertinet ad ordinem quo ordinatur homo in seipso: ergo religio non solum dicitur in ordine ad Deum.

2. Præterea, Augustinus dicit in x De Civ. Dei, (cap. 1), quod *quia latina loquendi consuetudine non imperitorum tantum, verum etiam doctissimorum, cognationibus humanis, atque affinitatibus, et quibuscumque necessitudinibus dicitur exhibenda religio, non eo vocabulo vitatur ambiguum, cum de*

(1) Nicolai addit sequentia: *Quia ista prudenter determinat quid expediat magis: illa moderamen adhibet quale agnoscit expedire, ut quæst.* CXX *patebit.*

(2) De his etiam infra, qu. LXXXIV, art. 1 ad 1.

cultu Divinitatis vertitur quæstio; ut fidenter dicere valeamus, religionem non esse nisi cultum Dei: ergo religio dicitur non solum in ordine ad Deum, sed etiam in ordine ad propinquos.

3. Præterea, ad religionem videtur latria pertinere; *latria* enim interpretatur servitus, ut Augustinus dicit (loc. cit.): servire autem non solum debemus Deo, sed etiam proximis, secundum illud Galat. v, 13: *Per charitatem spiritus servite ad invicem*: ergo religio importat ordinem etiam ad proximum.

4. Præterea, ad religionem pertinet cultus: sed homo dicitur non solum colere Deum, sed etiam proximum, secundum illud Catonis; *Cole parentes*: ergo etiam religio nos ordinat ad proximum, et non solum ad Deum.

5. Præterea, omnes in statu salutis existentes Deo sunt subjecti: non autem dicuntur religiosi omnes qui sunt in statu salutis, sed solum illi qui quibusdam votis et observantiis, et ad obediendum aliquibus hominibus se adstringunt: ergo religio non videtur importare ordinem subjectionis hominis ad Deum.

Sed contra est, quod Tullius dicit in II Rhetor. quod *religio est virtus, quæ superioris cujusdam naturæ, quam divinam vocant, cæremoniam cultumque affert* (1).

(1) Ita ex Tullio recentes editiones cum Nicolai, qui habet *cultum cæremoniamque*. Antiquæ editiones cum Rom.: *Religio est quædam tuitio naturæ, quam divinam vocant, quæ cultum, vel cæremoniam affert*. Cod. Alcan.: *Religio est quædam tuitio naturæ, quæ doctrinam* (in voce enim abbreviata est *a*, quæ in verbo *divinum* locum non habet) *cultum, cæremoniamque affert.*

(Conclusio. *Religio est virtus, per quam homines Deo debitum cultum et reverentiam exhibent.*)

Exponit etymologiam vocis *Religionis* et quocumque modo sumatur conclusionem probat. Triplici autem sensu hæc vox sumitur, 1.° Pro societate hominum Deo cultum exhibentium: 2.° Pro cætu

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit in x Etymol. (ad litt. *R*), *religiosus, ait Cicero, a relectione* (1) *appellatus est, quia retractat, et tanquam relegit ea quæ ad cultum divinum pertinent;* et sic religio videtur dicta a relegendo ea quæ sunt divini cultus, quia hujusmodi sunt frequenter in corde revolvenda, secundum illud Prov. III, 6: *In omnibus viis tuis cogita illum*. Quamvis etiam possit intelligi religio ex hoc dicta, quod *Deum religere debemus, quem amiseramus negligentes*, sicut Augustinus dicit in x De Civ. Dei, (cap. 4). Vel potest intelligi religio a *religando* dicta; unde Augustinus dicit in lib. De Vera religione: *Religat nos religio uni omnipotenti Deo*. Sive autem religio dicatur a frequenti relectione, sive ex iterata electione ejus quod negligenter amissum est, sive dicatur a religatione, religio proprie importat ordinem

quorumdam qui sub certa regula Deo specialiter inserviunt; 3.° Pro virtute morali quæ peculiariter hominem inclinat ad Deum colendum; et hoc postremo sensu in hac quæstione sumitur, et sic definitur: *Virtus moralis, per quam Deo, tamquam primo rerum omnium principi, cultus exhibetur.*—Dicitur 1.° *virtus moralis*, et quidem inter morales prima, et proxime accedens ad virtutem Theologicam; non est tamen Theologica, quia pro objecto immediato non habet Deum, aut Dei attributum, sed cultum Deo debitum.—Dicitur 2.° *per quam Deo exhibetur cultus*, id est, honor cum submissione in testimonium ipsius excellentiæ. Unde, licet Sancti colantur, adhuc ipse colitur Deus in Sanctis, quibus sanctitatem suam communicavit.—Dicitur 3.° *cultus debitus*, sub ratione debiti, unde objectum formale religionis, quæ ad justitiam pertinet, est ratio debiti, juxta illud Apostoli: *Soli Deo honor et gloria*.—Dicitur 4.° *tamquam primo rerum omnium principio*; ut assignetur motivum propter quod hic cultus Deo sit debitus.

(1) Ita post Nicolai editiones passim, et quidam codices.—Cod. Alcan. edit. Rom. aliæque vetustæ, *religione*.

ad Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus tanquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet sicut in ultimum finem; quem etiam negligentes peccando amittimus; et credendo, et fidem protestando recuperare debemus.

Ad primum ergo dicendum, quod religio habet duplices actus: quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, adorare et alia 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 quæ sunt ad finem. Et secundum hoc actus religionis per modum imperii ponitur esse, *visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum*, quod est actus elicitus a misericordia; *immaculatum autem se custodire ab hoc sæculo*, imperative quidem est religionis, elicitive autem temperantiæ, vel alicujus hujusmodi virtutis.

Ad secundum dicendum, quod religio refertur ad ea quæ exhibentur cognationibus humanis; extenso nomine religionis, non autem secundum quod religio proprie dicitur. Unde Augustinus parum ante verba inducta præmittit: *Religio distinctius non quemlibet, sed Dei cultum significare videtur.*

Ad tertium dicendum, quod cum servus dicatur ad dominum, necesse est quod ubi est propria et specialis ratio dominii, ibi sit specialis et propria ratio servitutis. Manifestum est autem, quod dominium convenit Deo secundum propriam et singularem quamdam rationem, quia scilicet ipse omnia fecit, et quia summum in omnibus rebus obtinet principatum; et ideo specialis ratio servitutis ei debetur; et talis servitus nomine *latriæ* designatur apud Græcos; et ideo ad religionem proprie pertinet.

Ad quartum dicendum, quod colere dicimur homines quos honorificatione, vel recordatione, vel præsentia frequentamus; et etiam aliqua quæ nobis subjecta sunt, coli a nobis dicuntur, sicut agricolæ dicuntur ex eo quod colunt agros, et incolæ dicuntur ex eo quod colunt loca quæ inhabitant. Quia tamen specialis honor debetur Deo tanquam primo omnium principio, etiam specialis ratio cultus ei debetur, quæ græco nomine vocatur Eusebia, vel Theosebia, ut patet per Augustinum in x De Civ. Dei, (cap. 1).

Ad quintum dicendum, quod quamvis religiosi dici possint communiter omnes qui Deum colunt, specialiter tamen religiosi dicuntur qui totam vitam suam divino cultui dedicant, a mundanis negotiis se abstrahentes; sicut etiam contemplativi dicuntur, non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam vitam suam deputant. Hujusmodi autem non se subjiciunt homini propter hominem, sed propter Deum, secundum illud Apostoli Galat. IV, 14; *Sicut angelum Dei excepistis me, sicut Christum Jesum.*

ARTICULUS II.

Utrum religio sit virtus (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non sit virtus. Ad religionem enim pertinere videtur Deo reverentiam exhibere: sed revereri est actus timoris, qui est donum, ut ex supra dictis patet (qu. 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 religionem pertinet latria, quæ servitutem

(1) De his etiam part. I, quæst. LX, art. 3 corp. et *Sent.* III, dist. 33, quæst. III, art. 4, quæst. I corp., et *Opusc.* XIX, cap. 4.

quamdam importat: ergo religio non est virtus.

3. Præterea, sicut dicitur in II Ethic. (cap. 1), aptitudo virtutis inest nobis a natura; unde ea quæ pertinent ad virtutes, sunt de dictamine rationis naturalis: sed ad religionem pertinet cæremoniam divinæ naturæ affere; cæremonialia autem, ut dictum est supra (1-2, qu. XCIX, art. 3 ad 2, et qu. CI), non sunt de dictamine rationis naturalis: ergo religio non est virtus.

Sed contra est, quia connumeratur aliis virtutibus, ut ex præmissis patet (quæst. præc.) (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. LVIII, art. 3, et 1-2, qu. LV, art. 3 et 4), virtus est *quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit;* et ideo necesse est dicere omnem actum bonum ad virtutem pertinere. Manifestum est autem, quod reddere debitum alicui habet rationem boni; quia per hoc quod aliquis alteri debitum reddit, constituitur in proportione convenienti, respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum. Ordo autem ad rationem boni pertinet, sicut et modus et species, ut per Augustinum patet in libro De Natura Boni, (cap. 3). 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 ordinetur ad ipsum sicut ad aliquid principalius; sunt enim dona principaliora virtutibus moralibus; ut supra habitum est (qu. IX, art. 1 et 1-2, qu. LXVIII, art. 8).

Ad secundum dicendum, quod etiam servus potest voluntarie exhibere domino suo quod debet, et sic facit de necessitate virtutem, debitum voluntarie reddens: et 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.

Utrum religio sit una virtus (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod religio non sit una virtus. Per religionem enim ordinamur ad Deum, ut dictum est (art. 1): in Deo autem est accipere tres personas, et iterum multa attributa, quæ saltem ratione differunt: diversa autem ratio objecti sufficit ad diversificandum virtutes, ut ex supra dictis patet (qu. L, art. 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, et servire, vovere, orare, sacrificare, et multa hujusmodi: ergo religio non est una virtus.

3. Præterea, adoratio ad religionem pertinet: sed adoratio alia ratione adhibetur imaginibus, et alia ipsi Deo: cum ergo diversa ratio distin-

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum Deo debitum honorem et reverentiam exhibere ad religionem spectet, necessario religio ipsa inter virtutes enumeratur.*)

Nullam difficultatem offert. Adverte quod quemadmodum actus proprius et adæquatus justitiæ est reddere unicuique quod suum est, ita proprius et adæquatus actus religionis est reddere Deo debitum cultum seu honorem, ut etiam in sequenti articulo dicitur.

---

(1) De his etiam infra, art. 4 ad 1 et 2.

guat virtutes, videtur quod religio non sit una virtus.

Sed contra est, quod dicitur Ephes. IV. 5: *Unus Deus, una fides:* sed vera religio protestatur fidem unius Dei: ergo religio est una virtus (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra habitum est (1-2, qu. LIV, art. 2 et 3), habitus distinguuntur secundum diversam rationem objecti. Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem; inquantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum. Unde ipse dicit Malach. I, 6; *Si ego Pater, ubi honor meus?* Patris enim est et producere et gubernare: et ideo manifestum est, quod religio est una virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod tres personæ divinæ sunt unum principium creationis et gubernationis rerum, et ideo eis una religione servitur. Diversæ autem rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principii, quia Deus producit omnia, et gubernat sapientia, voluntate et potentia bonitatis suæ. Et ideo religio est una virtus.

Ad secundum dicendum, quod eodem actu homo servit Deo et colit ipsum: nam cultus respicit Dei excellentiam, cui 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 protestatur divinam excellentiam et subjeccionem sui ad Deum, vel exhibendo aliquid ei, vel etiam assumendo aliquid divinum.

Ad tertium dicendum, quod imaginibus non exhibetur religionis cultus, secundum quod in se ipsis considerantur, quasi res quædam, 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 cujus est imago. Et ideo ex hoc quod imaginibus Christi exhibetur religionis cultus, non diversificatur ratio latriæ, nec virtus religionis.

ARTICULUS IV.

Utrum religio sit specialis virtus ab aliis distincta.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Dicit enim Augustinus in X. De Civ. Dei, (cap. 6): *Verum sacrificium est omne opus quod geritur, ut sancta societate Deo jungamur:* sed sacrificium pertinet ad religionem: ergo omne opus virtutis ad religionem pertinet; et sic non est specialis virtus.

---

(1) (Conclusio. *Religio, cum unum Deum respiciat, tanquam unum principium creationis et gubernationis rerum, una simpliciter virtus est.)*

Sensus est, ut non solum in uno eodemque homine, sed etiam in omnibus, in quibuscumque reperitur, religio sit una secundum speciem infimam, quia habet unam eamdemque formalen rationem objecti, scilicet exhibere cultum, reverentiam et servitutem Deo debitam. Et quamvis sint varii religionis actus, ut orare, sacrificare, vovere, omnes tamen in dicta ratione conveniunt; atque ideo non est necesse plus quam unam religionis virtutem agnoscere a qua procedant.

In hoc articulo, ait Cajetanus, dubium difficile est, quomodo stare potest cum articulo quinto hujus quæstionis. Nam in illo expresse negatur Deum esse objectum religionis; et propterea religionem non esse virtutem theologalem, ut patet ibi. Hic autem probatur, quod religio est una virtus, quia habet unum Deum secundum unam rationem pro objecto.—Ad hoc dubium sumarie dicitur, quod objectum virtutis est duplex, *cui* et *quod*, et Deus est objectum religionis *cui*, non *quod*: et propterea uterque articulus verum dicit, et intentum sortitur. Sed quoniam hæc obscura sunt, in quinto articulo declarabuntur.

2. Præterea, Apostolus dicit I. Cor. x, 31: *Omnia in gloriam Dei facite:* sed ad religionem pertinet aliqua facere ad Dei reverentiam, ut supra dictum est (art. 1 et 2): ergo religio non est specialis virtus.

3. Præterea, charitas qua diligitur Deus, non est virtus distincta a charitate qua diligitur proximus: sed sicut dicitur in VIII Ethic. (cap. 8), *honorari propinquum est ei quod est amari*: ergo religio qua 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 (1).

Respondeo dicendum, quod cum virtus ordinetur 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, inquantum omnia in infinitum transcendit secundum omnimodum excessum. Unde ei debetur specialis honor; sicut in rebus humanis videmus quod diversis excellentiis personarum diversus honor debetur, alius quidem patri, alius regi, et sic de aliis. Unde manifestum est, quod religio est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod omne opus virtutis dicitur esse sacrificium, inquantum 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).

Ad secundum dicendum, quod omnia, secundum quod in gloriam Dei fiunt, pertinent ad religionem, non quasi ad elicientem, sed quasi ad imperantem; illa autem pertinent ad religionem elicientem quæ secundum rationem suæ speciei pertinent ad reverentiam Dei.

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 charitas qua diligitur Deus, non est virtus distincta a charitate qua diligitur proximus. Religio autem qua honoratur Deus, distinguitur a virtutibus quibus honoratur proximus.

ARTICULUS V.

Utrum religio sit virtus theologica.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod religio sit virtus theologica. Dicit enim Augustinus in Enchir. (cap. 3), quod *Deus colitur fide, spe et charitate*, quæ sunt virtutes theologicæ: 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 ordinat, ut dictum est (art. 1): ergo religio est virtus theologica.

---

(1) (Conclusio. *Religio est specialis virtus ab aliis distincta, cum per illam Deo specialis honor exhibeatur).*

Etsi religio sit virtus a reliquis distincta, potest tamen ab aliis omnibus participari, iis veluti imperando, dum earum actus ordinat in finem religioni propositum, scilicet ad reverentiam Deo exhibendam. Neque refert quod hæc virtus non sit omnibus aliis superior, præsertim virtutibus theologicis; quia etiam inferior virtus potest imperare actum superioris virtutis, eum ordinando seu referendo in suum finem, secundum ea quæ dicta sunt supra qu. XXXII, art. 1.°

In responsione ad tertium adverte, quod auctor iterum asserit, excellentiam divinæ bonitatis esse objectum religionis, ac per hoc Deum esse religionis objectum.

3. Præterea omnis virtus vel est theologica, vel intellectualis, vel moralis, ut ex supra dictis patet (1-2, qu. LVII, LVIII et LXII). 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 et diminutum; non enim aliquis potest superflue Deum colere, secundum illud Eccli. XLIII, 33: *Benedicentes Dominum, exaltate illum quantum potestis; major enim est omni laude:* ergo relinquitur quod sit virtus theologica.

Sed contra est, quod ponitur pars justitiæ, quæ est virtus moralis (1).

Respondeo 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, et hoc se habet per modum materiæ et 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 (qu. I, art. 1, 2 et 4), quod Deus est fidei objectum, non solum inquantum credimus Deum, sed inquantum credimus Deo. Affertur autem Deo debitus cultus, inquantum actus quidam quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt, puta sacrificiorum oblationes, et 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 theologicæ, scilicet fides, spes et charitas, habent actum circa Deum sicut circa proprium objectum, et ideo suo imperio causant actum religionis, quæ operatur quædam in ordine ad Deum. Et ideo Augustinus dicit quod: *Deus colitur fide, spe et charitate.*

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, et medium in ipsa accipiatur, non quidem inter passiones, sed 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, et divinæ acceptionis. 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.

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum Deus religionis finis potius sit quam objectum vel materia, consequitur hinc religionem non theologicam, sed moralem virtutem esse.)* Licet Deus sit objectum religionis, sensu jam exposito, non tamen est immediatum illius objectum. Quamvis enim religione colamus Deum, ipsa non versatur immediate circa Deum, sed circa cultum quem illi exhibet. In responsione ad primum dicendum est S. Augustinum pronuntiasse quod Deus colitur fide, spe et charitate, non quod religio actus illarum virtutum eliciat, sed quia vel eos imperat vel ab eis imperatur, dum tales actus ad cultum Dei ordinat, aut ejus operationes ab istis virtutibus ad eumdem convenienter ordinantur.

ARTICULUS VI.

Utrum religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. 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 6): sed religio deficit in attingendo medium justitiæ, quia non reddit Deo omnino æquale: ergo religio non est potior aliis virtutibus moralibus.

2. Præterea, in his quæ in hominibus exhibentur, tanto videtur aliquid esse laudabilius quanto magis indigenti exhibetur; unde dicitur Isa. LVIII, 7: *Frange esurienti panem tuum*: sed Deus non indiget aliquo, quod ei a nobis exhibeatur, secundum illud Psal. XV, 2: *Dixi Domino: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges:* ergo religio videtur minus laudabilis aliis virtutibus, per quas hominibus subvenitur.

3. Præterea, quanto aliquid fit ex majori necessitate, tanto minus est laudabile, secundum illud I. Corinth. IX, 16: *Si evangelizavero, non est mihi gloria; necessitas enim mihi incumbit:* ubi autem est majus debitum, ibi est major necessitas: cum ergo Deo maxime sit debitum 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, tanquam præcipua: ordo autem præceptorum proportionatur ordini virtutum, quia præcepta legis dantur de actibus virtutum: ergo religio est præcipua inter virtutes morales (1).

Respondeo dicendum, quod ea quæ sunt ad finem, sortiuntur bonitatem ex ordine in finem; et ideo quanto sunt propinquiora, tanto sunt meliora. Virtutes autem morales, ut supra habitum est (art. præc. et qu. IV, art. 7), sunt circa ea quæ ordinantur in Deum sicut in finem. Religio autem magis de fine propinquo accedit ad Deum quam aliæ virtutes morales, inquantum operatur ea quæ directe et immediate ordinantur in honorem divinum: et ideo religio præeminet inter alias virtutes morales.

Ad primum ergo dicendum, quod laus virtutis in voluntate consistit, non autem in potestate: et 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 fit 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 adsit voluntas: et propter hoc ratio non sequitur.

---

(1) De his etiam infra, qu. LXXXVIII, art. 6 corp. et quæst. CLXXXIII, art. 2 corp. et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 18, corp. fin. et *Quodl.* VI, art. 2, corp.

(1) (CONCLUSIO. *Cum religio inter virtutes morales proxime ad Deum accedat, earum quoque necessario excellentissima est.*)

Duplici ratione conclusio probatur, nempe ex ordine præceptorum divinorum et ex ordine religionis ad Deum, quia nempe religio operatur ea quæ directe atque immediate ordinantur ad honorem divinum.

ARTICULUS VII.

Utrum religio habeat aliquem exteriorem actum (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non habeat aliquem exteriorem actum. Dicitur enim Joan. IV, 24: *Deus spiritus est, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet:* sed exteriores actus non pertinent ad spiritum, sed magis ad corpus: ergo religio, ad quam pertinet adoratio, non habet actus exteriores, sed interiores.

2. Præterea, religionis finis est Deo reverentiam et honorem exhibere: sed ad irreverentiam alicujus excellentis pertinet, si ea sibi exhibeantur, quæ proprie ad inferiores pertinent: cum ergo ea quæ exhibet homo corporalibus actibus, proprie videantur ad indigentias 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. 10), commendat Senecam de hoc quod vituperat quosdam qui idolis ea exhibebant quæ solent hominibus exhiberi, quia scilicet immortalibus non conveniunt ea quæ sunt mortalium: sed hæc multo minus conveniunt Deo vero, qui est *excelsus super omnes deos* (Ps. XLVI): ergo videtur reprehensibile esse quod aliquis corporalibus actibus Deum colat: non ergo habet religio corporales actus.

Sed contra est, quod Psal. LXXXIII, 3 dicitur: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum:* 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 (1).

Respondeo dicendum, quod, Deo reverentiam et honorem exhibemus, non propter seipsum, quia ex seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adjici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subjicitur, et in hoc ejus perfectio consistit. Quælibet enim res perficitur per hoc quod subditur suo superiori, sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima, et aer per hoc quod illuminatur a sole. Mens autem humana indiget, ad hoc quod conjungatur Deo, sensibilium manuductione, quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, ut Apostolus dicit ad Rom. I, 20. Et ideo in divino

---

(1) De his etiam, infra, qu. LXXXIV, art. 1, et quæst. LXXXV, art. 2, corp. et *Cont. Gent.* lib. III cap. 110.

(1) (CONCLUSIO. *Non modo interioribus actibus ipsa religionis virtus perficitur, sed etiam exterioribus, non quidem principaliter, sed quasi secundario, et ut ad interiores ordinatis.*)

Nota bene terminos hujus conclusionis, ex quibus confutantur errores illorum qui cultum externum negant cæremoniasque irrident, adversus quos perspicua argumentatione utitur S. Doctor; primo quia mentis nostræ perfectio consistit in subjectione ad Deum, et hoc contra rationalistas valet: deinde quia mens humana exterioribus rebus excitatur ad spirituales actus, et hoc valet contra Deistas. Quæ conclusio confirmare potest ex doctrina Concilii Tridentini sess. XXII, cap. 5.° *Cum naturæ hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli; propterea pia mater Ecclesia ritus quosdam, ut scilicet quædam summissa voce, alia vero elatiore, in Missa pronuntiarentur, instituit. Cæremonias item adhibuit, ut mysticas benedictiones, lumina, thymiamata, vestes, aliaque id genus multa, ex Apostolica disciplina et traditione, quo et majestas tanti sacrificii commendaretur, et mentes fidelium per hæc visibilia religionis, et pietatis signa ad rerum altissimarum, quæ in hoc sacrificio latent, contemplationem excitarentur.*

cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis quasi signis quibusdam mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo conjungitur. Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales, et per se ad religionem pertinentes; exteriores vero actus, quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur quantum ad id quod est principale et per se intentum in cultu divino.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi exteriora non exhibentur Deo, quasi his indigeat, secundum illud Psal. XLIX, 13; *Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?:* sed exhibentur Deo tanquam signa quædam interiorum, et spiritualium operum, quæ per se Deus acceptat. Unde Augustinus dicit in X De Civ. Dei (cap. 5): *Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est.*

Ad tertitum dicendum, quod idololatræ deridentur ex hoc quod ea quæ ad homines pertinent, idolis exhibebant, non tanquam signa excitantia eos ad aliqua spiritualia, sed tanquam per se eis accepta; et præcipue quia erant vana et turpia.

ARTICULUS VIII.

Utrum religio sit idem sanctitati.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non sit idem sanctitati. Religio enim est quædam specialis virtus, ut supra habitum est (art 4): sanctitas autem dicitur esse generalis virtus; est enim *faciens fideles, et servantes ea quæ ad Deum sunt justa,* ut Andronicus dicit: ergo sanctitas non est idem religioni.

2. Præterea, sanctitas munditiam importare videtur; dicit enim Dionysius (cap 12), De Div. Nom.), quod *sanctitas est ab omni immunditia libera et perfecta, et omnino immaculata munditia:* munditia autem maxime videtur pertinere ad temperantiam, quæ turpitudines corporales excludit: cum ergo religio ad justitiam pertineat, videtur quod sanctitas non sit idem religioni.

3. Præterea, ea quæ dividuntur ex opposito, non sunt idem: sed in quadam enumeratione partium justitiæ sanctitas condividitur religioni, ut supra habitum est (qu. LXXX, art. 4): ergo sanctitas non est idem quod religio.

Sed contra est, quod dicitur Luc. I, 75: *Serviamus illi in sanctitate et justitia:* sed servire Deo pertinet ad religionem, ut supra habitum est (art. 1 et 3): ergo religio est idem sanctitati (1).

Respondeo dicendum, quod nomen sanctitatis duo videtur importare: uno quidem modo munditiam, et huic significationi competit nomen græcum; dicitur enim ἅγιος, quasi sine terra; alio modo importat firmitatem, unde apud antiquos *sancta* dicebantur quæ legibus erant munita, ut violari non deberent: unde et dicitur aliquid esse sancitum, quia est lege firmatum. Potest etiam secundum Latinos hoc nomen sanctus ad munditiam pertinere, ut intelligatur sanctus quasi *sanguine tinctus,* eo quod antiquitus *illi qui purificari volebant, sanguine hostiæ tingebantur,* ut Isidorus dicit in X lib. Etymol (ad litt. *S*). Et utraque significatio competit, ut sanctitas attribuatur his quæ divino cultui applicantur, ita quod non solum homines, sed etiam templum, et vasa, et alia hujusmodi sanctificari dicantur ex hoc quod cultui divino applicantur.

---

(1) (CONCLUSIO. *Religio, et sanctitas, quanquam essentialiter idem sint, ratione tamen distincta sunt, quod sanctitate mens hominis Deo se applicet, religione vero ei debitum exhibeat famulatum in his, quæ specialiter ad illius spectant cultum.*)

In hoc articulo nota identitatem si-

Munditia enim necessaria est ad hoc quod mens Deo applicetur, quia mens humana inquinatur ex hoc quod inferioribus rebus conjungitur; sicut quælibet res ex immixtione pejoris sordescit, 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, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.* Firmitas etiam exigitur ad hoc quod mens Deo applicetur; applicatur enim ei sicut ultimo fini et primo principio, hujusmodi autem oportet maxime immobilia esse. Unde dicebat Apostolus Rom. VIII, 38: *Certus sum quod neque mors, neque vita.... separabit me a charitate Dei.* Sic ergo sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo: unde non differt a religione secundum essentiam, sed solum ratione. Nam religio dicitur, secundum quod exhibet Deo debitum famulatum in his quæ pertinent specialiter ad cultum divinum, sicut in sacrificiis, oblationibus, et aliis 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 quædam opera ad cultum divinum.

Ad primum ergo dicendum, quod sanctitas est quædam specialis virtus secundum essentiam; et secundum hoc est quodammodo eadem religioni. Habet autem quamdam generalitatem, secundum quod omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum divinum; sicut et justitia legalis dicitur generalis virtus, inquantum ordinat omnium virtutum actus in bonum commune.

Ad secundum dicendum, quod temperantia munditiam quidem operatur, non tamen ita quod habeat rationem sanctitatis, nisi referatur in Deum. Unde de ipsa virginitate dicit Augustinus in lib. De virginitate, (cap. 8), quod *non quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur.*

Ad tertium dicendum, quod sanctitas distincta est a religione propter differentiam prædictam, non quia differunt re, sed ratione, ut dictum est (in corp.)

QUÆSTIO LXXXII.

DE DEVOTIONE.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de actibus religionis: et primo de actibus interioribus, qui secundum prædicta sunt principaliores; secundo de actibus exterioribus, qui sunt secundarii. Interiores autem actus religionis videntur esse devotio et oratio. Primo ergo de devotione agendum est, secundo de oratione.

Circa primum quæruntur quatuor: 1.° Utrum devotio sit specialis actus. —2.° Utrum sit actus religionis.—3.° De causa devotionis.—4.° De ejus effectu.

---

mul et differentiam religionis et sanctitatis in hoc consistere, quod identitas est realis, et rationis formalis, essentialis: utraque enim reddit Deo debitum cultum. Sed differentia secundum rationem est in hoc quod religio directe respicit ea, quæ specialiter ad divinum cultum pertinent, ut sunt cæremoniæ, sacrificia, oblationes et hujusmodi. Sanctitas autem directe respicit mentem, et mediante mente respicit et alia virtutum opera, et etiam religionis opera, ita, quod tam religionis, quam aliarum virtutum opera respicit sanctitas mediante mente: quia utitur illis, ut per illam mentem applicet Deo, et

ARTICULUS I.

Utrum devotio sit specialis actus (1).

Ad primum sic proceditur. 1. 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 II Paralip. XXIX, 31: *Obtulit universa multitudo hostias, et laudes, et holocausta mente devota:* ergo devotio non est specialis actus.

2. Præterea, nullus specialis actus invenitur in diversis generibus actuum: sed devotio invenitur in diversis generibus actuum, scilicet in actibus corporalibus, et etiam spiritualibus; dicitur enim aliquis et devote meditari, et devote genuflectere: ergo devotio non est specialis actus.

3. Præterea, omnis actus specialis aut est appetitivæ, aut cognoscitivæ virtutis (vel potentiæ): sed devotio neutri earum appropriatur, ut patet discurrenti per singulas species actum utriusque partis, quæ supra enumeratæ sunt (part I, qu. LXXIX et LXXX et 1-2, qu. XXIII, art. 4): ergo devotio non est specialis actus.

Sed contra est, quod actibus meremur, ut supra habitum est (1-2, qu. XXI, art. 3 et 4): sed devotio habet specialem rationem merendi: ergo devotio est actus specialis (2).

Respondeo dicendum, quod devotio dicitur a devovendo; unde devoti dicuntur qui seipsos quodammodo Deo devovent, ut ei se totaliter subdant; propter quod et olim apud gentiles *devoti* dicebantur qui seipsos idolis devovebant in mortem pro sui salute exercitus, sicut de duobus Deciis Titus Livius narrat (1). Unde devotio nihil aliud esse videtur quam *voluntas quædam prompte tradendi se ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum.* Unde Exod. XXXV, 21 dicitur quod *multitudo filiorum Israel obtulit mente promptissima atque devota primitias Domino.* Manifestum est autem, quod voluntas prompte faciendi quod ad Dei servitium pertinet, est quidam specialis actus. Unde devotio est specialis actus voluntatis.

---

consequenter humanos actus a mente procedentes. Et hanc differentiam manifestat auctor in litera bene perspecta, dum primo concludit, quod sanctitas est, per quam mens hominis seipsum, et suos actus applicat Deo. Et postmodum dicit, quod sanctitas religionis aliarumque virtutum opera refert in Deum, secundum quod homo se disponit.

(1) De his etiam infra, art. 2 corp. et quæst. LXXXIII, art. 3 ad 1.

(2) (CONCLUSIO. *Devotio specialis quidam actus est voluntatis promptæ et paratæ ad facienda quæcumque ad Dei servitium, et famulatum spectant.)*

Devotio definitur: *Actualis et efficax voluntas prompte faciendi ea quæ pertinent ad cultum Dei.* Est actus internus religionis; et ejus ultimus scopus et consectarium est præbere animæ facilitatem perveniendi ad illam perfectionem quam Christus commendat dicens: *Estote ergo vos perfecti sicut Pater vester cœlestis perfectus est.* Unde patet, quod non sit modus aut qualitas, sed specialis actus voluntatis. Illa enim promptitudo, quæ est modus, importatur tantum de connotato in acto devotionis. Hinc fucata est illorum devotio, qui propter exteriorem quam præ se ferunt pietatis speciem, cæteris melius sapere sibi videntur. Etiam periculose errat qui totum virtutis negotium solis affectiunculis confectum arbitratur, quibus si careat, tristis et dejectus ab ipsa oratione desistit. Per hoc enim ostendit non tam Deum quam seipsum quærere; non tam ex gratia quam ex facili et mollicula natura suam devotionem provenire.

(1) De Decio nimirum patre cum Romani pugnarent in Latinos; de Decio filio quasi patris exemplum insequente, cum pugnarent in Gallos. Decad. 1, lib. VIII, cap. 8, et lib. X, cap. 19.)

Ad primum ergo dicendum, quod movens imponit modum motui mobilis. Voluntas autem movet alias vires animæ ad suos actus; et voluntas, secundum quod est finis, movet seipsam ad ea quæ sunt ad finem, ut supra habitum est (1-2, qu. VIII, art. 2). Et ideo cum devotio sit actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum, qui est ultimus finis, consequens est quod devotio imponat modum humanis actibus, sive sint actus ipsius voluntatis circa ea quæ sunt ad finem, sive etiam sint actus aliarum potentiarum, quæ a voluntate moventur.

Ad secundum dicendum, quod devotio invenitur in diversis generibus actuum, non sicut species illorum generum, sed sicut motio moventis invenitur virtute in motibus mobilium.

Ad tertium dicendum, quod devotio est actus appetitivæ partis animæ, et est quidam motus voluntatis, ut dictum est (in corp.)

ARTICULUS II.

Utrum devotio sit actus religionis (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. 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 charitatem, quia, ut Dionysius dicit cap. 4 De Div. Nom.: *divinus amor extasim facit, non sinens amantes sui ipsorum esse, sed eorum quæ amant:* ergo devotio magis est actus charitatis quam religionis.

2. Præterea, charitas præcedit religionem: devotio autem videtur præcedere charitatem, quia charitas in Scripturis significatur per *ignem* (2), devotio vero per *pinguedinem* (1), quæ est ignis materia (Cantic. VIII, 6, et Psalm. LXII, 6): ergo devotio non est actus religionis.

3. Præterea, per religionem homo ordinatur solum ad Deum, ut dictum est (qu. præc. art. 1): sed devotio etiam habetur ad homines; dicuntur enim aliqui esse devoti aliquibus sanctis viris, et etiam subditi dicuntur esse devoti dominis suis; sicut Leo Papa dicit (serm. 8 De passione Dom.) quod Judæi quasi devoti Romanis legibus, dixerunt: *Non habemus regem nisi Cæsarem* (Joan. XIX): ergo devotio non est actus religionis.

Sed contra est, quod devotio a devovendo dicitur, ut dictum est (art. præc.): sed votum est actus religionis: ergo et devotio (2).

Respondeo dicendum, quod ad eamdem virtutem pertinet velle facere aliquid, et promptam voluntatem habere ad illud faciendum; quia utriusque actus est idem objectum. Propter quod, ut Philosophus dicit in V Ethic. (cap. 1), *justitia est qua volunt homines, et operantur justa.* Manifestum est autem, quod operari ea quæ pertinent ad divinum cultum, seu famulatum, pertinet proprie ad religionem, ut ex prædictis patet (qu. præc. art. 1, 2 et 3): unde etiam ad eam pertinet habere promptam voluntatem ad

---

(1) De his etiam infra, quæst. LXXXIII, art. 3 ad 1, et art. 15 corp. et quæst. CIV, art. 3 ad 1.

(2) *Lampades ignis atque flammarum* (Cant. VIII, 6).

(1) *Sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea* (Ps. LXII, 6).

(2) (CONCLUSIO. *Cum operari quæ divini sunt cultus, ad religionem spectet, devotionis quoque actum, qui ea efficiendi prompta voluntas est, ad eamdem spectare necesse est.)*

Clara est, et nullo commentario indiget. In responsione ad tertium in eodem articulo habes explicite distinctam significationem alterius rationis in speciali hujus nominis, *devotio,* ab ea, qua utitur in proposito, nec altera earum est impropria. Nec est propterea nomen æquivocum, sed potius analogum. Proportionaliter namque ad Deum, et dominos voluntas sic affecta se habet in diverso famulatu. (Cajetanus.)

hujusmodi exequenda, quod est esse devotum. Et sic patet quod devotio est actus religionis.

Ad primum ergo dicendum, quod ad charitatem pertinet immediate quod homo tradat seipsum Deo, adhærendo ei per quamdam spiritus unionem; sed quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus, hoc immediate pertinet ad religionem, mediate autem ad charitatem, quæ est religionis principium.

Ad secundum dicendum, quod pinguedo corporalis et generatur per calorem naturalem digerentem, et ipse naturalis calor habet pinguedinem quasi ejus nutrimentum: et similiter charitas et devotionem causat, inquantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico, et etiam per devotionem charitas nutritur; sicut et quælibet amicitia conservatur et augetur per amicabilium operum exercitium et meditationem.

Ad tertium dicendum, quod devotio quæ habetur ad sanctos Dei mortuos vel vivos, non terminatur ad ipsos, sed transit in Deum, inquantum scilicet in ministris Dei Deum veneramur. Devotio autem quam subditi dicuntur habere ad dominos temporales, alterius est rationis; sicut et temporalibus dominis famulari differt a famulatu divino.

ARTICULUS III.

Utrum contemplatio, seu meditatio sit devotionis causa (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod contemplatio seu meditatio non sit devotionis causa. Nulla enim causa impedit suum effectum: sed subtiles meditationes intelligibilium multoties devotionem impediunt: ergo contemplatio seu meditatio non est devotionis causa.

2. Præterea, si contemplatio esset propria et per se devotionis causa, oporteret quod ea quæ sunt altioris contemplationis, magis devotionem excitarent. Hujus autem contrarium apparet; frequenter enim major devotio excitatur ex consideratione passionis Christi et ex aliis mysteriis humanitatis ipsius, quam ex consideratione divinæ magnitudinis: ergo contemplatio non est propria devotionis causa.

3. Præterea, si contemplatio esset propria causa devotionis, oporteret quod illi qui sunt magis apti ad contemplationem, essent etiam magis apti ad devotionem; cujus contrarium videmus, quia devotio frequenter magis invenitur in quibusdam simplicibus viris et in femineo sexu, in quibus invenitur contemplationis defectus: ergo contemplatio non est propria causa devotionis.

Sed contra est, quod Psal. XXXVIII, 4 dicitur: *In meditatione mea exardescet ignis:* sed ignis spiritualis causat devotionem: ergo meditatio est devotionis causa (1).

Respondeo dicendum, quod, causa devotionis extrinseca et principalis Deus est; de quo dicit Ambrosius super Lucam (cap. 9, sup. illud: *Et conversus increpavit*, etc.), quod *Deus quos dignatur vocat: et quem vult religiosum facit; et si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos fecisset.*

(1) De his etiam infra, art. 4, corp. et *Sent.* IV. dist. 15, quæst. IV, art. 3, quæst. II corp. et *De Malo*, quæst. XI, art. 2 ad 7.

(1) (Conclusio. *Quanquam Deus, externa causa sit devotionis, meditatio tamen divinæ bonitatis, et consideratio nostræ fragilitatis, et infirmitatis, ejusdem internæ causæ sunt ad illam nos maxime disponentes.*)

Duplicem devotionis causam assignat intrinsecam et extrinsecam: nam devotio duobus actibus perficitur, intellectus nempe et voluntatis. Vera autem devotio in humilitate fundari debet, ob defectus hominis proprios, qui considerandi sunt.

Causa autem intrinseca ex parte nostra oportet quod sit meditatio, seu contemplatio. Dictum est enim (art. 1), quod devotio est quidam voluntatis actus ad hoc quod homo prompte se tradat ad divinum obsequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eo quod bonum intellectum est objectum voluntatis. Unde et Augustinus dicit, XIV De Trinitate, (cap. 8), quod *voluntas oritur ex intelligentia.* Et ideo necesse est, quod meditatio sit devotionis causa, inquantum scilicet homo per meditationem concipit quod se tradat divino obsequio. Ad quod quidem inducit duplex consideratio: una quidem quæ est ex parte divinæ bonitatis et beneficiorum ipsius, secundum illud Ps. LXXII, 27: *Mihi adhærere Deo bonum est, et ponere in Domino Deo spem meam;* et hæc consideratio excitat dilectionem, quæ est proxima devotionis causa. Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundum illud Ps. CXX, 1: *Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi; auxilium meum a Domino qui fecit cœlum et terram;* et hæc consideratio excludit præsumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subjiciat, dum suæ virtuti (1) innititur.

Ad primum ergo dicendum, quod consideratio eorum quæ nata sunt dilectionem Dei excitare, devotionem causat; consideratio vero quorumcumque ad hoc non pertinentium, sed ab eis mentem distrahentium, impedit devotionem.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ sunt Divinitatis, sunt secundum se maxime excitantia dilectionem, et per consequens devotionem, quia Deus est super omnia diligendus; sed ex debilitate mentis humanæ est quod sicut indigit manuductione ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem per aliqua sensibilia nobis nota; inter quæ præcipuum est humanitas Christi, secundum quod in Præfatione (1) dicitur: *Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur.* Et ideo ea quæ pertinent ad Christi humanitatem, per modum cujusdam manuductionis, maxime devotionem excitant; cum tamen devotio principaliter circa ea quæ sunt Divinitatis consistat.

Ad tertium dicendum, quod scientia et quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quod homo confidat de seipso (2); et ideo non totaliter se Deo tradat. Et inde est quod hujusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt; et in simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen scientiam et quamcumque aliam perfectionem homo perfecte Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.

(1) Sive *suis viribus*, addit Nicolai.

ARTICULUS IV.

Utrum lætitia sit devotionis effectus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lætitia non sit devotionis effectus: quia, ut dictum est (art. præc.) passio Christi præcipue ad devotionem excitat: sed ex ejus consideratione consequitur in anima quædam afflictio, secundum illud Thren. III, 19: *Recordare paupertatis meæ..... absinthii et fellis,* quod pertinet ad passionem; et postea subditur; *Memoria memor ero, et tabescet in me anima mea:* ergo delectatio sive gaudium non est devotionis effectus.

(1) Ea scilicet quæ canitur in Missa de natali Domini, et est una ex illis novem quas Pelagius Papa secundus in Decretis (De consecrat. dist. 1, cap. *Invenimus)* velut antiquo usu consecratas commendat.

(2) Ita Garcia, Theologi, Nicolai, et posteriores edit. communiter.—Edit. veteres cum codicibus Rom. Tarrac. Alcan. aliisque, *considerat (et consideret) de seipso.*

2. Præterea, devotio præcipue consistit in interiori sacrificio spiritus: sed in Psal. L, 19 dicitur: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus:* ergo afflictio magis est devotionis effectus quam jucunditas, sive gaudium.

3. Præterea, Gregorius Nyssenus dicit in lib. De homine, (cap. 12) quod *sicut risus procedit ex gaudio, ita lacrymæ et gemitus sunt signa tristitiæ:* sed ex devotione contingit quod aliqui prorumpant in lacrymas: ergo lætitia vel gaudium non est devotionis effectus.

Sed contra est, quod in collecta (1) dicitur: *Quos jejunia votiva castigant, ipsa quoque devotio sancta lætificet* (2).

Respondeo dicendum, quod devotio per se quidem et principaliter spiritualem lætitiam mentis causat, ex consequenti autem, et per accidens causat tristitiam. Dictum est enim (art. præc.) quod devotio ex duplici consideratione procedit. Principaliter quidem ex consideratione divinæ bonitatis, quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis tradentis se Deo: et ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio, secundum illud Psal. LXXVI, 4: *Memor fui Dei, et 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;* et postea sequitur: *Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes,* etc. Secundario vero causatur devotio, ut dictum est (art. præc.), ex consideratione propriorum defectuum, nam hæc consideratio pertinet ad terminum, a quo homo per motum voluntatis devotæ recedit, ut scilicet non in se existat, sed Deo se subdat. Hæc autem consideratio e converso se habet ad primam, nam per se quidem nata est tristitiam causare, recogitando proprios defectus, per accidens autem lætitiam, scilicet propter spem divinæ subventionis. Et sic patet quod ad devotionem primo et per se consequitur delectatio; secundario autem et 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; et 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 vitæ defectus, ex alia parte condelectatur ex consideratione divinæ bonitatis, et 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.

---

(1) Nempe feria v post Dominicam IV quadragesimæ ad Laudes apud Breviarium romanum, ubi *votiva* jejunia intelliguntur non ex privato quodam voto sed ex communi lege obligantia, sicut patet; juxta promissionem baptismalem quæ ad servandas Ecclesiæ universalis leges nos astringit et quodammodo *votum* dici potest. (Nicolai.)

(2) (CONCLUSIO. *Quanquam ad devotionem gaudium et lætitia primo et principaliter ac per se consequatur, secundario tamen, et per accidens aliqua ipsam sequitur secundum Deum tristitia, ut ex nostræ infirmitatis consideratione procedit.)*

In articulo quarto adverte, ait Cajetanus, quod hinc habes, quod non sunt devotæ personæ, quæ communiter tristes, ac sylvestres nesciunt conversare cum aliis, nisi perturbentur aut dissolvantur. Nam devotæ personæ sunt hilares, lætæ in animo suo, non solum

QUÆSTIO LXXXIII.

DE ORATIONE.—(In decem et septem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de oratione; et circa hoc quæruntur decem et septem: 1.° Utrum oratio sit actus appetitivæ virtutis, vel cognitivæ.—2.° Utrum sit conveniens orare Deum.—3.° Utrum oratio sit actus religionis.—4.° Utrum solus Deus sit orandus.—5.° Utrum in 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 diuturna.—15 Utrum oratio sit meritoria.—16. Utrum pecatores orando aliquid impetrent a Deo.—17. De speciebus orationis.

ARTICULUS I.

Utrum oratio sit actus appetitivæ virtutis (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio sit actus appetitivæ virtutis. Orationis enim est exaudiri: sed desiderium est quod exauditur a Deo, secundum illud Psal. IX, 17: *Desiderium pauperum exaudivit Dominus:* ergo oratio est desiderium: sed desiderium est actus appetitivæ virtutis: ergo et oratio.

2. Præterea, Dionysius dicit cap. 6 De Div. Nom.: *Ante omnia ab oratione incipere est utile, sicut Deo nosipsos tradentes et unientes:* sed unio ad Deum per amorem fit qui pertinet ad vim appetitivam: ergo oratio ad vim appetitivam pertinet.

3. Præterea, Philosophus in III De Anima, (text. 21) ponit duas operationes intellectivæ partis; quarum prima est indivisibilium *intelligentia*, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est; secunda vero est *compositio et divisio*, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse, vel non esse; quibus tertia additur *ratiocinari*, procedendo scilicet de notis ad ignota; sed oratio ad nullam istarum operationum reducitur: ergo non est actus intellectivæ virtutis, sed appetitivæ.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in X Etymol. (ad litt. *O*) quod *orare idem est ac dicere:* sed dictio pertinet ad intellectum: ergo oratio non est actus appetitivæ virtutis, sed intellectivæ (1).

---

ex principali causa, ut in litera dicitur, sed ex secundaria, scilicet consideratione propriorum defectuum. Nam tristitia eorum est secundum Deum, et eam comitatur gaudium, secundum illud August. *Doleat et de dolore gaudeat.* Propter quod de Sanctis legimus, quod læti, hilaresque erant, et merito, utpote inchoantes in terris cælestem conversationem.

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 15, quæst. IV, art. 1, quæst. I, et quæst. II corp. et ad 2.

(1) (CONCLUSIO. *Cum petere, sive deprecari, ordinationem quamdam denotet, ordinare autem rationi conveniat, orationem esse intellectivæ, et non appetitivæ partis, fatendum est.)*

Oratio diversimode a patribus accipitur. Nam a Dionisio Areopagita, unio cum Deo vocatur, quatenus ante omnia opus est ab oratione incipere, sicut Deo nos ipsos tradentes et unientes. Ex S. Joanne Damasceno et Augustino

Respondeo dicendum, quod, secundum Cassiodorum (sup. illud Psal. XXXVIII: *Exaudi orationem meam*), oratio dicitur quasi oris *ratio*. Ratio autem speculativa et practica in hoc differunt, quod ratio speculativa est apprehensiva solum rerum, ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa. Est autem aliquid alterius causa dupliciter; uno quidem modo perfecte necessitatem inducendo, et hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati causæ; alio vero modo imperfecte solum disponendo, quando scilicet effectus non subditur potestati causæ totaliter. Sic ergo et ratio dupliciter est causa aliquorum; uno quidem modo sicut necessitatem imponens, et hoc modo ad rationem pertinet non solum imperare inferioribus potentiis et membris corporis, sed etiam hominibus subjectis, quod quidem fit imperando; alio modo sicut inducens et quodammodo disponens, et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his qui ei non subjiciuntur, sive sint æquales, sive sint superiores. Utrumque autem horum, scilicet et imperare, et petere sive deprecari, ordinationem quamdam importat, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum; unde pertinent ad rationem, cujus est ordinare. Propter quod Philosophus dicit in I Ethic. (cap. ult.) quod *ad optima deprecatur ratio*. Sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quamdam deprecationem vel petitionem, secundum quod Augustinus dicit in lib. De verb. Domini, (serm. 5), quod *oratio petitio quædam est;* et Damascenus dicit in III lib. Orth. fid. (cap. 24), quod *oratio est petitio decentium a 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 interpres, vel hoc dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem, quia scilicet dum adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudit, antequam orationem proponant, secundum illud Isa. LXV, 24: *Eritque, antequam clament, ego exaudiam eos*.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est (part. I, qu. LXXXII, art. 4, et 1-2, qu. IX, art. 1), voluntas movet rationem ad suum finem: unde nihil prohibet, movente voluntate, actum rationis tendere in finem charitatis, qui est Deo uniri. Tendit autem oratio in Deum, quasi a voluntate charitatis 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 a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ;* alio modo ex parte ipsius petentis, quem oportet accedere ad eum a quo petit, vel loco, sicut ad hominem, vel mente, sicut ad Deum. Unde dicit ibidem Dionysius quod *quando orationibus invocamus Deum, revelata mente adsumus ipsi*. Et secundum hoc etiam Damascenus dicit (loc. cit.), quod *oratio est ascensus mentis in Deum*.

---

est ascensus mentis in Deum. Ex Sancto Joanne Chrysostomo oratio colloquium est cum Deo. Ex quibus patet oratione late sumpta designari pium quemcumque motum quo animus ad Deum ascendit. Sensu autem stricto definitur: *Petitio rerum decentium a Deo*. Dicitur vero *petitio*, quia est actus rationis practicæ, quod quis ordinat, seu decernit aliquid per alium faciendum, non id *imperando*, sed ad id *inducendo* et quasi *disponendo* alium, ei nimirum indicando proprium desiderium, et quidem pio erga Deum affectu, ut vere petitio dici possit oratio. Additur *rerum decentium*, id est, convenientium tum voluntati divinæ, tum æternæ saluti nostræ.

Ad tertium dicendum, quod illi tres actus pertinent ad rationem speculativam; sed ulterius ad rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperii vel per modum petitionis, ut dictum est (in corp.)

ARTICULUS II.

Utrum sit conveniens orare (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit conveniens orare. Oratio enim videtur esse necessaria ad hoc quod intimemus ei a quo petimus, id quo indigemus: sed, sicut dicitur Matth. VI, 32, *scit Pater vester quia his omnibus indigetis*: ergo non est conveniens Deum orare.

2. Præterea, per orationem flectitur animus ejus qui oratur, ut faciat quod ab eo petitur: sed animus Dei est immutabilis et inflexibilis, secundum illud I. Reg. XV, 29: *Porro triumphator in Israel non parcet, nec pœnitudine flectetur*: ergo non est conveniens quod Deum oremus.

3. Præterea, liberalius est dare aliquid non petenti, quam dare petenti, quia, sicut Seneca dicit (De benefic. lib. II, cap. 1), *nulla res carius emitur quam quæ precibus empta est:* sed Deus est liberalissimus: ergo non videtur esse conveniens quod Deum oremus.

Sed contra est, quod dicitur (Luc. XVIII, 1): *Oportet semper orare, et non deficere* (2).

Respondeo dicendum, quod triplex fuit circa orationem antiquorum error. Quidam enim posuerunt quod res humanæ non reguntur divina providentia, ex quo sequitur quod vanum sit orare, et omnino Deum colere; et de his dicitur Malach. III, 14: *Dixistis: Vanus est qui servit Deo.* Secunda fuit opinio ponentium omnia etiam in rebus humanis ex necessitate contingere, sive ex immutabilitate divinæ providentiæ, sive ex necessitate stellarum, sive ex connexione causarum; et secundum hos etiam excluditur orationis utilitas. Tertia fuit opinio ponentium quidem res humanas divina providentia regi, et quod res humanæ non proveniunt ex necessitate, sed dicebant similiter dispositionem divinæ providentiæ variabilem esse, et quod orationibus et aliis quæ ad divinum cultum pertinent, dispositio divinæ providentiæ immutatur. Hæc autem omnia in I improbata sunt (part. I. qu. XIX, art. 7 et 8, et XXII, art. 2 et 4, et CXV, art. 6, et qu. CXVI). Et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem, ut neque rebus humanis divinæ providentiæ subjectis necessitatem imponamus, neque etiam divinam dispositionem mutabilem æstimemus. Ad hujus ergo evidentiam considerandum est, quod ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis, et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorumdam causæ actus humani: unde oportet homines agere aliqua,

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 15, quæst. IV, art. 1, quæst. III ad 1, 2 et 3, et *De Ver.* quæst. V, art. 2 corp. et *Opusc.* III, cap. CCLV.

(2) (CONCLUSIO. *Non vanum, sed necessarium est orare, non quidem ut divina immutetur dispositio, sed ut impetremus quod Deus per sanctorum orationes disposuit implendum.)*

Præter obscuros antiquos hæreticos, qui aut excessu aut defectu circa utilitatem ac necessitatem orationis turpiter errarunt, nunc temporis etiam non desunt increduli qui ad omnem religionis actum aut exercitium quodqumque amandandum, tamquam Deo injuriosam orationem repellunt.—Massaliani, referente Damasceno, adeo extulerunt orationem, ut illam solam ad salutem sine operibus bonis, imo et sine Baptismo satis esse proclamaverint. Contra vero alii inficiati sunt necessitatem orationis, ut Pelagiani, qui teste sancto Augustino, autumarunt hominem sibi sufficere, sive ad bonum prosequendum, sive ad malum vitandum. Quem quidem

non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum; et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione; non enim propter hoc oramus, ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes esse implendum; ut scilicet *homines postulando mereantur accipere quod eis Deus omnipotens ante sæcula disposuit donare*, ut Gregorius dicit in I libro Dialogorum (cap. 8).

Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium nos Deo preces porrigere ut ei nostras indigentias vel desideria manifestemus, sed ut nosipsi consideremus in his ad divinum auxilium esse recurrendum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp.), oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinæ 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 petentibus, hoc est propter nostram utilitatem; ut scilicet fiduciam quamdam accipiamus recurrendi ad Deum, et ut recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem. Unde Chrysostomus dicit (1): *Considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, quod velis, quod desideras, postulare.*

---

errorem a paganis, nominatim autem a Stoicis illi hausisse visi sunt, qui hominis solius esse effutiebant sibi probitatem ad virtutem comparare, neque a Diis aliud esse petendum præter divitias, honores, cæteraque temporalia bona. Hujus denique ætatis increduli injuriam Deo irrogari censent oratione, perinde ac si Deus ignoraret indigentias nostras, aut deberet jugiter naturæ ordinem per miracula invertere ad hominum preces exaudiendas, eo vel magis quod petitiones unius oppositæ plerumque sint petitionibus alterius.—Verum de fide est, orationem non modo utilem, sed necessariam prorsus esse ad salutem tunc necessitate medii in adultis, tum necessitate præcepti, quod et sacræ Litteræ docent, ac universa traditio semper professa est.—Sane Christus passim inculcavit orandi necessitatem, ut Math. VI, 9: *Sic vos orabitis*, inquit, *Pater noster*, etc.; et ibidem VII, 7: *Petite, et dabitur vobis; quærite et invenietis;* rursum ibid. XXVI, 41: *Vigilate et orate ut non intretis in tentationem;* Lucæ vero XVIII, 1: *Oportet semper orare;* et ita porro.—Falsum porro est quod increduli assumunt, nos tantum ad orandum teneri ut Deo omniscienti nostras patefaciamus necessitates, quasi ipse eas ignoraret: nam tenemur præterea orare, ut nostram ab eo dependentiam profiteamur, et ipsum esse supremum bonorum omnium auctorem et largitorem, ut ad Deum identidem saltem assurgamus, nec teneamur luto nostro defixi ac sensibilibus irretiti penitus et absorpti; memores scilicet dignitatis nostræ.—Nec opus est ut Deus naturæ leges invertat per miracula, quo petitionibus nostris obsecundet, cum innumera ipsi suppetant media, quibus exaudiat præter miracula; cum providentia sua cuncta gubernet, dispensetque omnia fortiter et suaviter: licet interdum diversa, imo et contraria, uno eodemque tempore a pluribus petantur.—Neque pariter necesse est ut divina immutetur voluntas ut exaudiantur petitiones nostræ; nam, uti jam diu adnotaverat S. Gregorius Mag., *ea quæ sancti viri orando efficiunt, ita prædestinata sunt ut precibus obtineantur. Nam ipsa quoque perennis regni prædestinatio ita est ab omnipotenti Deo disposita, ut ad hoc electi ex labore perveniant, quatenus postulando mereantur accipere quod eis omnipotens Deus ante sæcula disposuit donare.*

(1) Implic. hom. II, de Orat. Circa princ. et hom. XXX in Genes, a med.

ARTICULUS III.

Utrum oratio sit actus religionis (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod oratio non sit actus religionis. Religio enim, cum sit pars justitiæ, est in voluntate sicut in subjecto: sed oratio pertinet ad partem intellectivam, ut ex supra dictis patet (art. 1): ergo oratio non videtur esse actus religionis, sed doni intellectus, per quod mens ascendit in Deum.

2. Præterea, actus latriæ cadit sub necessitate præcepti: sed oratio non videtur cadere sub necessitate præcepti, sed ex mera voluntate procedere, cum nihil aliud sit quam volitorum petitio: ergo oratio non videtur esse religionis actus.

3. Præterea, ad religionem pertinere videtur ut quis divinæ naturæ cultum cæremoniamque afferat: sed oratio non videtur aliquid Deo afferre, sed magis aliquid obtinendum ab eo petere: ergo oratio non est religionis actus.

Sed contra est, quod dicitur Psal CXL, 2: *Dirigatur oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo*: ubi dicit Glossa, quod *in hujus figuram in veteri lege incensum dicebatur offerrri in odorem suavem Domino*: sed hoc pertinet ad religionem: ergo oratio est religionis actus (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. LXXXI, art. 2 et 4), ad religionem proprie pertinet reverentiam et honorem Deo exhibere; et ideo omnia illa per quæ Deo reverentia exhibetur, pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, inquantum scilicet ei se subjicit, et profitetur orando se eo 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), et ideo religio, quæ est in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam. Inter alias autem potentias animæ intellectus altior est, et voluntati propinquior; et ideo post devotionem, quæ pertinet ad ipsam voluntatem, oratio quæ pertinet ad partem intellectivam, est præcipua inter actus religionis, per quam religio intellectum hominis movet in Deum.

Ad secundum dicendum, quod non solum petere quæ desideramus, sed etiam recte aliquid desiderare sub præcepto cadit. Sed desiderare quidem cadit sub præcepto charitatis, petere autem sub præcepto religionis: quod quidem præceptum ponitur Matth. VII, 7, ubi dicitur: *Petite, et accipietis.*

Ad tertium dicendum, quod orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reverentiam subjicit, et quodammodo præsentat, ut patet ex auctoritate Dionysii prius inducta (art. 1). Et ideo sicut mens humana præeminet exterioribus vel corporalibus membris, vel exterioribus rebus, quæ ad Dei servitium applicantur, ita etiam oratio præeminet aliis actibus religionis.

---

(1) De his etiam infra, art. 15 corp. et *Sent.* IV, dist. 15, quæst. IV, art. 2, quæst. II, et art. 1, quæst. I ad 2.

(2) (CONCLUSIO. *Oratio est actus religionis, siquidem per orationem homo Deum reveretur, seseque illi subjicit.*) De hoc nullum dubium est, quia per orationem agnoscimus supremam Dei excellentiam, nostramque ab eo dependentiam. Et quidem orationes partem præcipuam cultus constituunt, ut patet. Constat insuper esse actum spiritualem religionis, quia est actus rationis, ad quam licet utraque facultas intellectus et voluntatis concurrant, præcipue tamen in intellectu consistit, siquidem desiderium affectumque voluntatis conceptus mentis sive intellectus præcedat necesse est, sive sermo sit de oratione mentali sive de vocali.

ARTICULUS IV.

Utrum solus Deus debeat orari (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. 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. XIV, 15: *Orabo spiritu, orabo et mente;* tum etiam quia, ut Augustinus dicit in lib. De cura pro mortuis agenda (cap. 13 et seq.), nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii: ergo oratio non est nisi Deo porrigenda.

3. Præterea, si aliquibus sanctis orationem porrigimus, hoc non est nisi 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 ad sanctos qui sunt in paradiso debemus orationem porrigere.

Sed contra est, quod dicitur Job, V, 1: *Voca, si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum converte-re* (2).

Respondeo dicendum, quod oratio porrigitur alicui dupliciter: uno modo, quasi per ipsum implenda; alio modo sicut per ipsum impetranda. Primo quidem modo soli Deo orationem porrigimus, quia omnes orationes nostræ ordinari debent ad gratiam et gloriam consequendam, quæ solus Deus dat, secundum illud Psalmi LXXXIII, 12: *Gratiam et gloriam dabit Dominus.* Sed secundo modo orationem porrigimus sanctis angelis et hominibus; non ut per eos Deus nostras petitiones cognoscat, sed ut eorum precibus et meritis orationes nostræ sortiantur effectum. Et ideo dicitur Apoc. VIII, 4, quod *ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum de manu angeli coram Deo.* Et hoc etiam patet ex ipso modo quo Ecclesia utitur in orando; nam a sancta Trinitate petimus, ut *nostri misereatur*, ab aliis autem sanctis quibuscumque petimus, ut *orent pro nobis.*

Ad primum ergo dicendum, quod illi soli impendimus orando religionis cultum, a quo quærimus obtinere quod oramus; quia in hoc protestamur eum bonorum nostrorum auctorem; non autem eis quos requirimus quasi interpellatores nostros apud Deum.

Ad secundum dicendum, quod mortui ea quæ in hoc mundo aguntur, considerata eorum naturali conditione non cognoscunt, et præcipue interiores motus cordis. Sed Beatis, ut Gregorius dicit in XII Moral. (cap. 14), in Verbo manifestatur illud quod de-

---

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 15, quæst IV, art. 5, quæst. I, et dist. 38, quæst. I, art. 1, quæst. I ad 4.

(2) (Conclusio. *Quanquam solus Deus sit orandus, ut vel gratiam vel gloriam nobis donet; sanctos nihilominus viros orare expedit, ut illorum precibus, et meritis, nostræ orationes sortiantur effectum.)*

Solus Deus est orandus tamquam is qui per se ipsum præstare potest quæ petimus, quia solus ipse dat gratiam et gloriam, ad quam omnes nostræ orationes debent ordinari. Licitum est autem et utile orare Sanctos in cœlis cum Christo regnantes, sive angelos sive homines ut intercessores qui a Deo impetrent quæ petimus. Est de fide contra Petrobrusianos, Waldenses, Wiclefitas, Lutheranos, et Calvinistas, ut patet ex Concilio Tridentino, sessione XXV, dum præcepit episcopis, ut fideles doceant, *Sanctos, una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus Deo offerre; bonum atque utile esse supliciter eos invocare, et ob beneficia impetranda*

cet eos cognoscere de eis quæ circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis; maxime autem excellentiam eorum decet ut cognoscant petitiones ad eos factas vel voce, vel corde; et 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 quæ nos cogitamus vel dicimus; et ideo eorum suffragia non imploramus orando, sed a vivis petimus colloquendo.

ARTICULUS V.

Utrum in oratione debeamus aliquid determinate a Deo petere (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in oratione nihil determinate a Deo petere debeamus. Quia, ut Damascenus dicit in lib. III Fid. orth., (cap. 24), *oratio est petitio decentium a Deo;* unde inefficax est oratio per quam petitur id quod non expedit, secundum illud Jac. IV, 3: *Petitis, et non accipitis, eo quod male petatis:* sed, sicut dicitur Rom. VIII, 26, *quid oremus, sicut oportet, nescimus:* ergo non debemus aliquid orando determinate petere.

2. Præterea, quicumque aliquid determinate ab alio petit, nititur voluntatem ipsius inclinare ad faciendum id quod ipse vult: non autem ad hoc tendere debemus ut Deus velit quod nos volumus, sed magis ut nos velimus quod ipse vult, ut dicit Glossa super illud Psalm. XXXII: *Exultate, justi, in Domino:* ergo non debemus aliquid determinate a Deo in oratione petere.

3. Præterea, mala a Deo petenda non sunt, ad bona autem Deus ipse nos invitat: frustra autem ab aliquo petitur id ad quod accipiendum invitatur: ergo non est determinate aliquid a Deo in oratione petendum.

Sed contra est, quod Dominus Matth. VI, et Luc. XI docuit discipulos determinate petere ea quæ continentur in petitionibus orationis dominicæ (1).

---

a Deo per Filium ejus Jesum Christum Dominum nostrum, qui solus noster Redemptor et Salvator est, ad eorum orationes, opem, auxiliumque confugere. Et quidem sanctorum cultum ab ipsis Ecclesiæ primordiis obtinuisse, certissima documenta ostendunt. 1.° dies festi in sanctorum martyrum honorem ac memoriam instituti, de quibus mentio fit in libro VIII Constitut. Apostolic. ubi recensentur dies sanctorum quibus feriandum erat. 2. Altaria ac templa seu sacella, quæ confessiones et martyria nuncupabantur, in sanctorum martyrum honorem erecta. 3. Consuetudo in Ecclesia receptissima orandi in sepulcris sanctorum, ut testatur Eusebius, (De prepar. evang. lib. XIII, cap. 2) dicens: *Nam et eorum sepulcra celebrare, et preces ibi votaque nuncupare, et beatas illorum animas venerari consuevimus; idque a nobis merito fieri statuimus.* Alia plura documenta omittimus. Nam ipsi protestantes fatentur vestigia *hujus superstitionis*, ut ipsi dicunt, occurrere in testimoniis priorum patrum, id est, sæculi tertii.

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 15, quæst. IV, art. 4, quæst. I, et *Opusc.* III, cap. 140.

(1) (Conclusio. *Sunt quædam a nobis in orationibus determinate petenda; illa videlicet bona, quibus nemo male uti potest.*)

Christus ipse in oratione dominica docuit nos aliquid determinate petere a Deo. Ipse S. Doctor in IV, sent. dist. 15, qu. IV, art. 4, scribit determinationem ejus quod in oratione petendum est valere ad tria. 1. Ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, atque ita attentionem excitemus. 2. Ut nobis innotescat nostrum desiderium, et quantum in eo profecerimus. 3. Ut ferventius petamus, quia bona quanto particularus inspiciuntur tanto ferventius concupiscuntur. Cæterum, quia eorum quæ petuntur, non eadem est ratio; idem Sanctus Thomas distinguit ea quæ possunt determinate peti: Nam spiritualia, cujusmodi

Respondeo dicendum, quod, sicut Maximus Valerius refert (1): *Socrates nihil ultra petendum a diis immortalibus arbitrabatur, quam ut bona tribuerent; quia hi demum scirent quid unicuique esset utile, nos autem plerumque id votis expetimus quod non impetrasse melius foret.* Quæ quidem sententia aliqualiter vera est, quantum ad illa quæ possunt malum eventum habere, quibus etiam homo potest male et bene uti; sicut sunt divitiæ, *quæ*, ut ibidem dicitur, *multis exitio fuere; honores, qui complures pessumdederunt; regna, quorum exitus sæpe miserabiles cernuntur; splendida conjugia quæ nonnunquam funditus domos evertunt.* Sunt tamen quædam bona quibus homo male uti non potest, quæ scilicet malum eventum habere non possunt: hæc autem sunt quibus beatificamur, et quibus beatitudinem meremur; quæ quidem sancti orando absolute petunt, secundum illud Psal. LXXIX, 4: *Ostende faciem tuam, et salvi erimus*; et iterum Psalm. CXVIII, 35: *Deduc me in semitam mandatorum tuorum.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet home 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. IV, 24, quod veros adoratores *adorare oportet in spiritu et veritate.*

Ad secundum dicendum, quod cum orando petimus aliqua quæ pertinent ad nostram salutem, conformamus voluntatem nostram voluntati Dei, de qua dicitur I. Timoth. II, 4 quod *vult omnes homines salvos fieri.*

Ad tertium dicendum, quod sic ad bona Deus nos invitat, quod ad ea non passibus corporis, sed piis desideriis et devotis orationibus accedamus.

ARTICULUS VI.

Utrum homo debeat temporalia petere a Deo orando (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non debeat temporalia petere a Deo orando. Quæ enim orando petimus, quærimus: sed temporalia non debemus quærere; dicitur enim Matth. VI, 33: *Primum quærite regnum Dei, et justitiam ejus; et hæc omnia adjicientur vobis*, scilicet temporalia, quæ non quærenda dicit, sed adjicienda quæsitis: ergo temporalia non sunt in oratione a Deo petenda.

2. Præterea, nullus petit nisi ea de quibus est sollicitus: sed temporalibus sollicitudinem habere non debemus, secundum, quod dicitur Matth. VI, 25: *Nolite solliciti esse animæ vestræ, quid manducetis:* ergo temporalia petere non debemus orando.

3. Præterea, per orationem nostram mens debet elevari in Deum: sed petendo temporalia, descendit ad ea quæ infra se sunt, contra id quod Apostolus dicebat II. Cor. IV, 18: *Non contemplantibus nobis quæ videntur, sed quæ non videntur; quæ enim videntur, temporalia sunt: quæ autem non videntur, æterna*: ergo non debet homo temporalia in oratione a Deo petere.

4. Præterea, homo non debet petere a Deo nisi bona et utilia: sed quandoque temporalia habita sunt nociva, non solum spiritualiter, sed etiam temporaliter: ergo non sunt in oratione a Deo petenda.

Sed contra est, quod dicitur Prov. XXX, 8: *Tribue tantum victui meo necessaria* (2).

---

sunt beatitudo et virtutes, absolute petenda sunt, quia illis homo non potest male uti: temporalia vero, ut divitiæ, honores, et dignitates solum sub conditione expressa vel tacita, si saluti expediant, sunt petenda: quia illis homines possunt male uti, multisque sunt exitio.

(1) *De Socrate Philos.* lib. VII, cap. 2, in titulo *Extrema.*

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 15, quæst. IV, art. 5, quæst. I.

(2) (CONCLUSIO. *Temporalia bona,*

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ad Probam, de orando Deum (epist. 130): *Hoc licet orare, quod licet desiderare.* Temporalia autem licet desiderare, non quidem principaliter, ut in eis finem constituamus, sed sicut quædam adminicula, quibus adjuvamur ad tendendum in beatitudinem, inquantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur, et inquantum nobis organice deserviunt ad actus virtutum, ut etiam Philosophus dicit in I Ethic. (cap. 8): et ideo pro temporalibus licet orare. Et hoc est quod Augustinus dicit ad Probam (loc. cit.) quod *sufficientiam vitæ non indecenter vult quisquis eam vult, et non amplius; quæ quidem non appetitur propter seipsam, sed propter salutem corporis, et congruentem habitum personæ hominis, ut non sit inconveniens eis cum quibus vivendum est. Ista ergo cum habentur, ut teneantur; cum non habentur, ut habeantur, orandum est.*

Ad primum ergo dicendum, quod temporalia non sunt quærenda principaliter, sed secundario. Unde Augustinus dicit in libro de Sermone Domini in monte (II, cap. 16): *Cum dixit: Illud primo quærendum est* (scilicet regnum Dei), *significavit, quia hoc* (scilicet temporale bonum) *posterius quærendum est, non tempore, sed dignitate: illud tanquam bonum nostrum, hoc tanquam necessarium nostrum.*

Ad secundum dicendum, quod non quælibet sollicitudo rerum temporalium est prohibita, sed superflua et inordinata, ut supra habitum est (qu. LV, 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 consequendam, non ab eis deprimitur, sed magis elevatur sursum.

Ad quartum dicendum, quod ex quo non petimus temporalia tanquam principaliter quæsita, sed in ordine ad aliud, eo tenore a Deo petimus ipsa ut nobis concedantur, secundum quod expediunt ad salutem (1).

ARTICULUS VII.

Utrum debeamus pro aliis orare (2).

Ad septimum sic proceditur. 1. 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*, etc.: ergo non debemus pro aliis orare.

2. Præterea, ad hoc oratio fit ut exaudiatur: sed una de conditionibus quæ requiruntur ad hoc quod oratio sit exaudibilis, est ut aliquis oret pro seipso; unde super illud Joan. XVI:

---

non quidem ut præcipua et extrema bona, a Deo sunt petenda, eadem tamen ut quædam minus principalia bona et adminicula, quibus ad beatitudimem tendamus, oratione petere licet.)

Confirmari potest hæc doctrina, tum ex perpetuo Ecclesiæ usu, quæ solita est petere pluviam, serenitatem, fruges, pacem, sanitatem, et alia hujusmodi, tum ex oratione dominica, in qua secundum Christi institutionem petimus panem nostrum quotidianum. Et quia Christus jubet ut sic oremus, consequens est quod temporalia non solum recte petamus, sed etiam ad illa petenda obligemur. (Sylvius).

(1) Ex his responsionibus discimus temporalia, etiam illa quæ sunt huic vitæ necessaria, non esse a Deo petenda, nisi sub hac conditione expressa vel tacita, quatenus saluti expediunt. Falsum autem est veteres judæos nonnisi temporalia bona petiise; contrarium enim ostendunt orationes prophetarum, ac psalmi passim, præsertim vero integer Psalmus CXVIII quo ferventissimæ ad Deum preces continentur, ad efflagitandam divinam gratiam mandatis Dei servandis omnino necessariam.

(2) De his etiam part. III, quæst. XXI, art. 3 ad 3, et *Sent.* III, dits 15, quæst. IV, art. 4, quæst. III.

Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis, Augustinus dicit (tract. 102): *Exaudiuntur omnes pro seipsis, 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 Jerem. VII, 16: *Tu ergo noli orare pro populo hoc.... et non obsistas mihi, quia non exaudiam te*: pro bonis autem non oportet orare, quia ipsi pro se ipsis orantes exaudiuntur: ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare.

Sed contra est, quod dicitur Jacobi V, 16: *Orate pro invicem ut salvemini* (1).

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 (qu. XXV, et XXVI). Et ideo charitas hoc requirit ut pro aliis oremus. Unde Chrysostomus dicit super Matth. (hom. XIV, in Op. imperf.): *Pro se orare necessitas cogit; pro altero autem charitas fraternitatis hortatur. Dulcior autem ante Deum est oratio, non quam necessitas transmittit, sed quam charitas fraternitatis commendat.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Ciprianus dicit in lib. De oratione dominica, *ideo non dicitur* PATER MEUS, *sed* NOSTER, *nec*, DA MIHI, *sed*, DA NOBIS, *quia unitatis magister noluit privatim precem fieri, ut scilicet quis pro se tantum precetur; unum enim orare pro omnibus voluit, quoniam in uno omnes ipse portavit.*

Ad secundum dicendum, quod pro se orare ponitur conditio orationis, non quidem necessaria ad effectum merendi, sed sicut necessaria ad indeficientiam impetrandi. Contingit enim quandoque quod oratio pro alio facta non impetrat, etiamsi fiat pie et perseveranter, et de pertinentibus ad salutem, propter impedimentum quod est ex parte ejus pro quo oratur, secundum illud Jerem. XV, 1: *Si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum.* Nihilominus tamen oratio meritoria erit oranti, qui ex charitate orat, secundum illud Psal. XXXIV, 13: *Oratio mea in sinu meo convertetur;* Glossa interl. *id est, etsi non eis prosit, ego tamen non sum frustratus mea mercede.*

Ad tertium dicendum, quod etiam pro peccatoribus orandum est, ut convertantur, et pro justis, ut perseverent et proficiant. Orantes tamen non pro omnibus peccatoribus exaudiuntur, sed pro quibusdam. Exaudiuntur enim pro prædestinatis, non autem pro præscitis ad mortem; sicut etiam correctio, qua fratres corrigimus, effectum habet in prædestinatis, non in reprobatis, secundum illud Eccle. VII, 14: *Nemo potest corrigere quem Deus despexerit.* Et ideo dicitur I. Joan. V, 16: *Qui scit fratrem suum peccare pec-*

(1) (CONCLUSIO. *Cum non modo nobis, sed etiam aliis ex charitate desiderare bona debeamus, pro aliis quoque orare, et non tantum pro nobis oportet.)*

Docet pro quibus orandum sit. Illud pro certo in primis statuendum est, non pro nobis solis orare nos debere, sed ex præcepto divino pro iis omnibus quos diligere debemus: diligere porro debemus omnes omnino homines in hac vita degentes, qui proximum nostrum constituunt, utpote omnes capaces obtinendi beatitudinem æternam ad quam creati sunt. Id enim aperte constat ex Apostolo jubente *orationes fieri pro omnibus hominibus*; quia Deus vult omnes homines salvos fieri, et Christus pro omnibus mortuus est; constat præterea ex oratione dominica in qua plurali nomine, uti advertunt Ecclesiæ Patres, nos docemur in communi pro nobis et pro aliis orare, ac petere æque pro aliis ea ipsa quæ petimus pro nobis ipsis.

cato non ad mortem, petat, et dabitur ei vita peccanti non ad mortem. Sed sicut nulli, quandiu vivit hic subtrahendum est correctionis beneficium, quia non possumus prædestinatos distinguere a reprobatis, ut Augustinus dicit in lib. De corrept. et gratia, (cap. 15), ita etiam nulli est negandum orationis suffragium (1). Pro justis etiam est orandum triplici ratione; primo quidem, quia multorum preces facilius exaudiuntur: unde super illud Rom. XV: *Adjuvetis me in orationibus vestris*, dicit Glossa ord. Ambros.: *Bene rogat Apostolus minores pro se orare; multi enim minimi, dum congregantur unanimes fiunt magni: et multorum preces impossibile est quod non impetrent*, illud scilicet quod est impetrabile. Secundo, ut ex multis gratiæ agantur Deo de beneficiis, quæ conferuntur justis, quæ etiam in utilitatem multorum vergunt, ut patet per Apostolum II. Corinth. I. Tertio, ut majores non superbiant, dum considerant se minorum suffragiis indigere.

ARTICULUS VIII.

Utrum debeamus pro inimicis orare (2).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeamus pro inimicis orare. Quia, ut dicitur Rom. XV, 4, *quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*: sed in Sacra Scriptura inducuntur multæ imprecationes contra inimicos; dicitur enim Psal. VI, 11: *Erubescant, et conturbentur omnes inimici mei; convertantur, et erubescant valde velociter:* ergo et 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: *Usquequo non vindicas sanguinem nostrum de his qui habitant in terra?* unde et de vindicta impiorum lætantur, secundum illud Psal. LVII, 11: *Lætabitur justus, cum viderit vindictam:* ergo non est orandum pro inimicis, sed magis contra eos.

3. Præterea, operatio hominis, et ejus oratio non debent esse contraria: sed homines quandoque licite impugnant inimicos, alioquin omnia bella essent illicita, quod est contra supra dicta (qu. XL, art. 1): ergo nos non debemus orare pro inimicis.

Sed contra est, quod dicitur Matth. V, 44: *Orate pro persequentibus et calumniantibus vos* (1).

Respondeo dicendum, quod, orare pro alio charitatis est, sicut dictum est (art. præc.): unde eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare. Qualiter au-

---

(1) Quod confirmant Ecclesiæ preces quæ orat pro omnibus non solum fidelibus, sed etiam pro infidelibus et excommunicatis die parasceven. Attamen non licet orare publice pro eis; nam suffragia seu preces factæ pro tota Ecclesia non eis prosunt, tanquam membris Ecclesiæ a qua sunt segregati; sed sacerdotes sive privatim, sive in communibus orationibus missæ, possunt petere ut pœnitentia ducti ad Ecclesiæ gremium revertantur.

(2) De his etiam *Sent.* III, dist. 30, art. 2 corp. et *De Virt.* quæst. II, art. 8 corp. fin.

(1) (Conclusio. *Non tantum pro amicis sed etiam pro inimicis orare debemus, in casu, quo et ipsos et charitate diligere tenemur.)*

Idem de oratione dicendum est ac de ordine et modo charitatis, de quo vide quæ supra dicta sunt qu. XXV et XXVI. Nam oratio est etiam actus charitatis. Hoc autem sensu orandum est pro inimicis, ut in communibus orationibus, quas vel pro omnibus, vel pro certa congregatione, cujus sunt membra, facimus, eos non excludamus, quia inimici sunt. Quod autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali, v. gr. necessitatis, aut scandali vitandi.

tem teneamur inimicos diligere, supra habitum est in tractatu De charitate (qu. XXV, art. 8 et 9), ut scilicet in eis diligamus naturam, non culpam; et quod diligere inimicos in generali est in præcepto, in speciali autem non est in præcepto, nisi secundum præparationnem animi, ut scilicet homo esset paratus etiam specialiter inimicum diligere et eum juvare in necessitatis articulo, vel si veniam peteret. Sed in speciali absolute inimicos diligere, et 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 oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali.

Ad primum ergo dicendum, quod imprecationes quæ in Sacra Scriptura ponuntur, quadrupliciter possunt intelligi: primo, secundum quod prophetæ solent *in figura imprecantis futura prædicere*, ut Augustinus dicit in libro de Sermone Domini in monte, (I, cap. 21.); secundo, prout quædam temporalia mala peccatoribus quandoque a Deo in correctionem mittuntur; tertio, quia intelliguntur petere non contra ipsos homines, sed contra regnum peccati, ut scilicet correctione hominum peccata destruantur; quarto conformant voluntatem suam divinæ justitiæ circa damnationem perseverantium in peccato.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in eodem libro (cap. 22), Augustinus dicit, *vindicta martyrum est, ut evertatur regnum peccati, quo regnante tanta perpessi sunt;* vel, sicut dicitur in libro De Quæst. veteris et novi Testamenti (qu. 68), *postulant se vindicari, non voce, sed ratione; sicut sanguis Abel clamavit de terra.* Lætantur autem de vindicta non propter eam, sed propter divinam justitiam.

Ad tertium dicendum, quod licitum est impugnare inimicos, ut compescantur a peccatis, quod cedit in bonum eorum et aliorum; et sic etiam licet orando petere aliqua temporalia mala inimicorum, ut corrigantur. Et sic oratio et operatio non erunt contraria.

ARTICULUS IX.

Utrum convenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur (1).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur. Vanum enim est petere sanctificari illud quod semper est sanctum: sed nomen Dei semper est sanctum, secundum illud Luc. I, 49: *Sanctum nomen ejus;* regnum etiam ejus est sempiternum, secundum illud Psalmi CXLIV, 13: *Regnum tuum,* Domine, *regnum omnium sæculorum;* voluntas etiam Dei semper impletur, secundum illud Isa. XLVI, 10: *Omnis voluntas mea fiet:* vanum ergo est petere quod nomen Dei sanctificetur, quod regnum ejus adveniat, et quod voluntas ejus fiat.

2. Præterea, prius est recedere a malo, quam consequi bonum: inconvenienter ergo videntur præordinari petitiones quæ pertinent ad consequendum bonum, petitionibus quæ pertinent ad amotionem mali.

3. Præterea, ad hoc aliquid petitur ut donetur: sed præcipuum donum Dei est Spiritus Sanctus et ea quæ nobis per ipsum dantur: ergo videntur 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

---

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 34, quæst. I, art. 6, et *Opusc.* III, cap. 254, usque in fin. et *Opusc.* VII.

Matthæum septem petitiones ponerentur.

5. Præterea, vanum videtur captare benevolentiam ejus qui benevolentia sua nos prævenit: sed Deus sua benevolentia nos prævenit, quia *ipse prior dilexit nos*, ut dicitur I. Joan. IV, 19: superflue ergo præmittitur petitionibus: *Pater noster qui es in cœlis;* quod videtur ad benevolentiam captandam pertinere.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Christi orationem instituentis (1).

Respondeo dicendum, quod, oratio dominica perfectissima est, quia, sicut Augustinus dicit ad Probam (epist. 130, al. 121), *si recte et congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus, quam quod in ista oratione dominica positum est.* Quia enim oratio est quodammodo desiderii nostri interpres apud Deum, illa recte solum orando petimus quæ recte desiderare valemus. In oratione autem dominica non solum petuntur omnia quæ recte desiderare possumus, sed etiam eo ordine quæ 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 quæ sunt ad finem. Finis autem noster Deus est, in quem noster affectus tendit dupliciter: uno quidem modo, prout volumus gloriam Dei; alio modo, secundum quod volumus frui gloria 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 gloriam Dei; secunda vero ponitur: *Adveniat regnum tuum*, per quam petimus ad gloriam regni ejus pervenire. Ad finem autem prædictum nos ordinat aliquid dupliciter; uno modo per se, alio modo per accidens.—*Per se* quidem bonum quod est utile in finem. Est autem aliquid utile in finem beatitudinis dupliciter; uno modo directe et principaliter, secundum meritum quo beatitudinem meremur Deo obediendo, et quantum ad hoc ponitur: *Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra*: alio modo instrumentaliter, et quasi coadjuvans nos ad merendum, et ad 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. 11), quia et Eucharistia est præcipuum sacramentum, et panis est præcipuus cibus: unde et in Evangelio Matthæi scriptum est: *Supersubstantialem*, id est, *præcipuum*, ut Hieronymus exponit super cap. 6 Matth.—*Per accidens* autem ordinamur in beatitudinem per remotionem prohibentis. Tria autem

(1) (Conclusio. *Conveniens ac perfecta oratio ea est, quam Dominus in Evangelio septem petitionibus perfecit.*)

Orationem dominicam optime exponit. Antecellit autem hæc oratio omnes alias, quinque modis. *Auctoritate*, quia a Christo Domino est instituta et tradita. *Brevitate*, quia paucissimis verbis omnia petenda complectitur, nec solum petenda, sed etiam quid credere, quid diligere, quid agere, vel fugere debeamus; ut propterea Tertullianus cap. 1, de oratione vocet eam breviarium totius Evangeli: et Cyprianus, compendium doctrinæ cœlestis. *Ordine*, quia methodus in ea servatur prorsus divina, dum et tribus prioribus petitionibus petuntur æterna, posterioribus temporalia; et singulæ partes mirabili serie sequuntur singulas. *Efficacia*, quia Patri cœlesti non potest esse aliqua oratio gratior, quam ea quam proprius ejus filius dictavit voluitque per nos recitari. *Necessitate*, quia omnes eam scire tenentur, ac frequenter recitare.

sunt quæ nos a beatitudine prohibent; primo quidem peccatum, quod directe excludit a regno, secundum illud I. Cor. VI, 9: *Neque fornicarii, neque idolis servientes*, etc., *regnum Dei possidebunt*, et ad hoc pertinet quod dicitur: *Dimitte nobis debita nostra*. Secundo tentatio, quæ nos impedit ab observantia divinæ voluntatis, et ad hoc pertinet quod dicitur: *Et ne nos inducas in tentationem*; per quod non petimus ut non tentemur, sed ut a tentatione non vincamur, quod est in tentationem induci. Tertio pœnalitas præsens, ut quæ impedit sufficientiam vitæ; et quantum ad hoc dicitur: *Libera nos a malo*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in libro De Serm. Dom. in monte, (II, cap. 5), cum dicimus: *Sanctificetur nomen tuum*, 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: *Adveniat regnum tuum*, non ita dictum est quasi Deus nunc non regnet; sed sicut Augustinus dicit ad Probam (ubi sup. cap. 11). *desiderium nostrum ad illud regnum excitamus, ut illud nobis veniat, atque in eo regnemus*. Quod autem dicitur: *Fiat voluntas tua*, recte intelligitur, ut obediatur præceptis tuis: *Sicut in cœlo et in terra*, id est, sicut ab angelis, ita ab hominibus. Unde hæc tres petitiones perfecte complebuntur in vita futura, aliæ vero quatuor pertinent ad necessitatem vitæ præsentis, sicut Augustinus dicit in Enchir. (cap. 115).

Ad secundum dicendum, quod cum oratio sit interpres desiderii, ordo peti ionum non respondet ordini executionis, sed ordini desiderii, sive intentionis, in quo prius est finis quam ea quæ sunt ad finem, et consecutio boni quam remotio mali.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus (De sermone Domini in monte, lib. II, cap. 11) adaptat septem petitiones donis et beatitudinibus, dicens: *Si timor Dei est, quod beati sunt pauperes spiritu, petamus ut sanctificetur nomen Dei in hominibus timore casto. Si pietas est, qua beati sunt mites, petamus ut veniat regnum ejus, ut mitescamus, nec ei resistamus. Si scientia est, qua beati sunt qui lugent, oremus ut fiat voluntas ejus; et sic non lugebimus. Si fortitudo est, qua beati sunt qui esuriunt, oremus ut panis noster quotidianus detur nobis. Si consilium est, quo beati sunt misericordes, debita dimittamus, ut nobis nostra dimittantur. Si intellectus est, qua beati sunt mundo corde, oremus ne habeamus duplex cor temporalia sectando, de quibus tentationes fiunt in nobis. Si sapientia est, qua beati sunt pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur, oremus ut liberemur a malo, ipsa enim liberatio liberos nos faciet filios Dei.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Enchir. (cap. 116). Lucas in oratione dominica petitiones non septem, sed quinque complexus est; ostendens enim, tertiam petitionem duarum præmissarum esse quodammodo repetitionem, prætermittendo eam magis facit intelligi, quia scilicet ad hoc præcipue voluntas Dei tendit ut ejus sanctitatem cognoscamus, et cum ipso regnemus. Quod etiam Matthæus in ultima posuit: *Libera nos a malo*. Lucas non posuit, ut sciat unusquisque in eo se liberari a malo quod non infertur in tentationem.

Ad quintum dicendum, quod oratio non porrigitur Deo, ut ipsum flectamus, sed ut in nobis ipsis fiduciam excitemus postulandi; quæ quidem præcipue excitatur in nobis considerando ejus charitatem ad nos, qua bonum nostrum vult, et ideo dicimus: *Pater noster;* et ejus excellentiam, qua potest, et ideo dicimus: *Qui est in cœlis* (1).

---

(1) Ipse S. Doctor rursum orationem dominicam exponit in Opusculo, *De oratione Dominica*.

ARTICULUS X.

Utrum orare sit proprium rationalis creaturæ (1).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod orare, non sit proprium rationalis creaturæ. Ejusdem enim videtur esse petere et accipere: sed accipere convenit etiam personis increatis, scilicet Filio et Spiritui Sancto: ergo etiam eis convenit orare: nam et Filius dicit Joan. XIV, 16: *Ego rogabo Patrem meum:* et de Spiritu Sancto dicit Apostolus ad Rom. VIII, 26: *Spiritus postulat pro nobis.*

2. Præterea, angeli sunt supra rationales creaturas, cum sint intellectuales substantiæ: sed ad angelos pertinet orare; unde Psal. XCVI, 8, dicitur: *Adorate eum, omnes angeli ejus:* ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

3. Præterea, ejusdem est orare cujus est invocare Deum, quod præcipue fit orando: sed brutis animalibus convenit invocare Deum, secundum illud Psal. CXLVI, 9: *Qui dat jumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum:* ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

Sed contra, oratio est actus rationis, ut supra habitum est (art. 1): sed rationalis creatura a ratione dicitur: ergo orare est proprium rationalis creaturæ (2).

Respondeo 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 aliquid ordinatur. Illi ergo proprie competit orare, cui convenit rationem habere, et superiorem, quem deprecari possit. Divinis autem personis nihil est superius; bruta autem animalia non habent rationem. Unde neque divinis personis, neque brutis animalibus convenit orare; sed proprium est rationalis creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod divinis personis convenit accipere per naturam, orare autem est accipientis per gratiam. Dicitur autem Filius rogare vel orare secundum naturam assumptam, scilicet humanam, non secundum divinam; Spiritus autem Sanctus dicitur postulare, quia postulantes nos facit.

Ad secundum dicendum, quod intellectus et ratio non sunt in nobis diversæ potentiæ, ut in I habitum est (p. I, qu. LXXIX, art. 8); differunt autem secundum perfectum et imperfectum. Et ideo quandoque intellectuales creaturæ, quæ sunt angeli, distinguuntur a rationalibus; quandoque autem sub rationalibus comprehenduntur. Et hoc modo dicitur orare esse proprium rationalis creaturæ.

Ad tertium dicendum, quod pulli corvorum dicuntur invocare Deum, propter naturale desiderium, quo omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam. Sicut etiam bruta animalia dicuntur Deo obedire, propter naturalem instinctum quo a Deo moventur.

---

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 15, quæst. IV, art. 6, quæst. I et III.

(2) (CONCLUSIO. *Neque divinis personis, neque brutis animalibus convenit orare, sed rationalibus tantummodo creaturis.*)

De animabus in purgatorio degentibus res non adeo est aliquata, quod pro nobis preces fundant; pia tamen fidelium persuassio viget animas illas beneficia nobis a Deo obtinere, quia licet in statu termini constitutæ pro se amplius mereri non valeant, possunt tamen, utpote charitate præditæ ac Deo amicæ, aliquid præcibus suis impetrare. Veruntamen fatendum est, Ecclesiam non consuevisse ad ipsarum preces confugere.

ARTICULUS XI.

Utrum Sancti qui sunt in patria, orent pro nobis (1).

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod sancti qui sunt in patria non orent 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, ut non velint nisi quod Deus vult: sed illud quod Deus vult, semper impletur: ergo frustra sancti pro nobis orarent.

3. Præterea, sicut sancti qui sunt in patria, sunt superiores nobis, ita et illi qui sunt in purgatorio, quia 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 animæ sanctorum pro nobis orarent, quamdiu sunt a corpore separatæ, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam ejus, cujus 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, et universa sancta civitate, Jeremias propheta Dei* (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit in lib. cont. Vigilant., Vigilantii error fuit, quod *dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius pro alio sit exaudienda oratio; præsertim cum martyres ultionem sui sanguinis obsecrantes impetrare nequeant.* Sed hoc est omnino falsum, quia cum oratio pro aliis facta ex charitate proveniat, ut dictum est (art. 7 et 8), quanto sancti qui sunt in patria,

---

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 15, quæst. IV, art. 6, quæst. II, et dist. 45, quæst. III, art. 3.

(2) (Conclusio. *Sancti qui sunt in patria, cum sint in charitate perfecti, ac firmati, orant etiam pro nobis ibidem.*)

Triplici ratione conclusionem probat. De Sanctorum intercessione passim sacræ Litteræ loquuntur. Nam Zachar. I, 12, ita angelus pro populo Israëlitico Deum deprecatur: *Domine exercituum, usquequo non misereberis Jerusalem et urbium Juda, quibus iratus es?* Eumdem porro angelum id impetrasse, pro quo Deum exoraverat, patet ex verbis proxime sequentibus: *Et respondit Dominus angelo qui loquebatur in me verba bona, verba consolatoria;* ac paulo post: *Propterea hæc dicit Dominus: revertar ad Jerusalem in misericordiis; domus mea ædificabitur in ea.* Angelum quoque pro ejusdem populi reditu Deum orasse, ex Daniele, cap. X, discimus, illius partes adjuvante Michaële, uno *ex principibus*, dum *princeps* Persarum utrique obsisteret, et quod optabat obtinuisse. Exinde patet, quænam sollicitudo angelorum fuerit, ut pro suo quisque populo deprecaretur. Non minus clara sunt quæ in Scripturis habentur circa sanctorum vita functorum intercessionem.

In Novo Fœdere B. Petrus haud obscure pollicetur se post mortem intercessurum pro fidelibus apud Deum, scribens (II. Pet. I 15): *Dabo autem operam et frequenter habere vos post obitum meum, ut horum memoriam faciatis:* Quæ quidem verba non secus ac illa, quæ in Apoc. V 8, leguntur de viginti quatuor senioribus, *qui procidebant coram Agno, habentes singuli... phialas aureas plenas odoramentorum, quæ sunt orationes Sanctorum*, de vera intercessione veteres plerique omnes interpretati sunt.

sunt perfectioris charitatis, tanto magis orant pro viatoribus, qui orationibus juvari possunt, et 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 aerem. Unde et de Christo dicitur ad Hebr. VII, 25: *Accedens per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis.* Et propter hoc Hieronymus contra Vigilantium (loc. cit.) dicit: *Si Apostoli et martyres adhuc in corpore constituti, quando pro se adhuc debent esse solliciti, pro aliis orant; quanto magis post coronas, victorias et triumphos?*

Ad primum ergo dicendum, quod sanctis 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; et eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex præcedentibus eorum meritis, et ex divina acceptatione.

Ad secundum dicendum, quod sancti impetrant illud quod Deus vult fieri per orationes eorum, et hoc petunt quod æstimant eorum orationibus implendum secundum Dei voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, tamen inferiores quantum ad pœnas quas patiuntur, et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.

Ad quartum dicendum, quod Deus vult inferiora per omnia superiora juvari, et ideo oportet non solum superiores, sed etiam inferiores sanctos implorare; alioquin esset solius Dei misericordia imploranda. Contingit tamen quandoque quod imploratio inferioris sancti efficacior 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; et iterum propter fidem resurrectionis insinuandam, sicut legitur Exod. III, 6: *Ego sum Deus Abraham.*

ARTICULUS XII.

Utrum oratio debeat esse vocalis (1).

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio non debeat esse vocalis. Oratio enim, sicut ex dictis patet (art. 4), principaliter Deo porrigitur: 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): sed voces retrahunt homines ab ascensu contemplationis in Deum, sicut et 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, et clauso ostio ora Patrem tuum in abscondito*: sed per vocem oratio publicatur: ergo oratio non debet esse vocalis.

Sed contra est, quod dicitur in Psalmo CXLI, 1: *Voce mea ad Dominum clamavi, voce mea ad Dominum deprecatus sum* (2).

---

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 9, quæst. I, art. 3, quæst. III ad 3, et IV, dist. 15, quæst. IV, art. 2, quæst. I.

(2) (Conclusio. *Communem, seu publicam orationem, decet esse vocalem; singularem vero, vel privatam, non oportet vocalem esse: potest nihilominus etiam talis oratio vocalis esse, si vel ad excitandam devotionem assumatur, vel ex spirituali gaudio oriatur.*)

Oratio dividitur in mentalem et vocalem. Mentalis est quæ mente sola funditur: vocalis est quæ non sola mente, sed etiam ore exprimitur. Sed oratio vocalis, ut sit meritoria, mentalem necessario includit, omnis enim oratio

Respondeo dicendum, quod duplex est oratio, communis et singularis. *Communis* quidem oratio est quæ per ministros Ecclesiæ in persona totius fidelis populi Deo offertur; et ideo oportet quod talis oratio innotescat toti populo, pro quo profertur, quod non posset fieri, nisi esset vocalis; et ideo rationabiliter institutum est, ut ministri Ecclesiæ hujusmodi orationes etiam alta voce pronuntient, ut ad notitiam omnium possint pervenire. Oratio vero *singularis* est quæ offertur a singulari persona cujuscumque sive pro se, sive pro aliis orantis; et de hujusmodi orationis necessitate non est quod sit vocalis. Adjungitur tamen vox tali orationi, triplici ratione; primo quidem ad excitandam interiorem devotionem, qua mens orantis elevetur in Deum, quia per exteriora signa sive vocum, sive etiam aliquorum factorum movetur mens hominis secundum apprehensionem, et per consequens socundum affectionem. Unde Augustinus dicit ad Probam (epist. 130, cap. 9), quod *verbis et aliis signis ad augendum desiderium sanctum nos ipsos acrius excitamus.* Et ideo in singulari oratione tantum est vocibus et hujusmodi signis utendum, quantum proficit ad excitandum interius mentem. Si vero mens per hoc distrahatur, vel qualitercumque impediatur, est a talibus cessandum: quod præcipue contingit in his quorum mens sine hujusmodi signis est sufficienter ad devotionem parata. Unde Psalmista (Psal. XXVI, 8) dicebat: *Tibi dixit cor meun: Exquisivit te facies mea*; et de Anna legitur in I. Reg. I, 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 precipue competit orationi, secundum quod est satisfactoria. Unde dicitur Oseæ ultimo, 3: *Omnem aufer iniquitatem, et accipe bonum; et reddemus vitulos labiorum nostrorum.* Tertio adjungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus, ex vehementi affectione, secundum illud Psalmi XV, 9: *Lætatum est cor meum, et exultavit lingua mea* (1).

Ad primum ergo dicendum, quod vocalis oratio non profertur ad hoc quod aliquid ignotum Deo manifestetur, sed ad hoc quod mens orantis vel aliorum excitetur in Deum.

Ad secundum dicendum, quod verba ad aliud pertinentia distrahunt mentem, et impediunt devotionem orantis; sed verba significantia aliquid ad devotionem pertinens, excitant mentes præcipue minus devotas.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. XIII, in Op. imperf.) *eo proposito Dominus vetat in conventu orare, ut a conventu videatur. Unde orans nihil novum facere debet, quod aspiciant homines, vel clamando, ut audiatur ab aliis, vel pectus aperte percutiendo, vel manus expandendo ut videatur a multis.* Nec tamen, ut Augustinus dicit in libro De sermone Domini in monte, (II, cap. 3), *videri ab hominibus nefas est, sed ideo hoc agere, ut ab hominibus videaris.*

---

est elevatio mentis in Deum. Est duplex; scilicet privata quæ fit a persona particulari et privato nomine, et publica seu communis quæ fit ab Ecclesiæ ministro nomine totius populi fidelis. Hæc est præstantior et præferenda, quia Ecclesia, sicut Christus, exauditur pro sua reverentia. Necessitas orationis vocalis triplici ratione ostenditur in littera.

(1) In Scripturis passim occurrunt exempla de vocali oratione, ad eamque pertinet illud (Hebr. XIII): *Per ipsum offeramus hostiam laudis semper Deo, id est, fructum labiorum confitentium nomini ejus.*

ARTICULUS XIII.

Utrum de necessitate orationis sit quod sit attenta.

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quod de necessitate orationis sit quod sit attenta. Dicitur enim Joan. IV, 24: *Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare:* sed oratio non est in spiritu, si non sit attenta: ergo de necessitate orationis est quod sit attenta.

2. Præterea, oratio est *ascensus intellectus in Deum*: sed quando oratio non est attenta, intellectus non ascendit in Deum: ergo de necessitate orationis est quod sit attenta.

3. Præterea, de necessitate orationis est quod careat omni peccato: sed non est absque peccato quod aliquis orando evagationem mentis patiatur; videtur enim deridere Deum, sicut si alicui homini loqueretur, et non attenderet ad ea quæ ipse proferret; unde Basilius dicit in lib. De Constit. monast. (cap. 1,) quod *divinum auxilium est implorandum 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 attenta.

Sed contra est, quod etiam sancti viri orando quandoque evagationem mentis patiuntur, secundum illud Psal. XXXIX, 13: *Cor meum dereliquit me* (1).

Respondeo dicendum, quod quæstio hæc præcipue habet locum in oratione vocali. Circa quam sciendum est, quod necessarium dicitur aliquid dupliciter: uno modo per quod melius pervenitur ad finem et sic attentio absolute orationi necessaria est: alio modo aliquid dicitur necessarium sine quo res non potest consequi suum effectum. Est autem triplex effectus orationis: primus quidem communis omnibus actibus charitate informatis, quod est mereri; et ad hunc effectum non ex necessitate requiritur quod attentio adsit orationi per totum, sed vis primæ intentionis, qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis meritoriis actibus accidit. Secundus autem effectus orationis est ei proprius, quod est impetrare; et ad hunc etiam effectum sufficit prima intentio, quam Deus principaliter attendit. Si autem prima intentio desit, oratio nec meritoria est, nec impetrativa; illam enim orationem Deus non audit cui ille qui orat, non intendit, ut Gregorius dicit (1). Tertius autem effectus orationis est quem præsentialiter efficit,

---

(1) (Conclusio. *Attentam, saltem in prima intentione, oportet esse orationem, si meritoria, si impetrativa, sit futura, mentemque spiritualiter refectura*).

Attentio potest esse habitualis, vel virtualis vel actualis. Habitualis est quædam animi propensio ad attendendum, ex præcedentibus actibus relicta, qualis etiam in dormientibus inveniri potest. Virtualis est, qua quis ex virtute prioris attentionis, nimirum actualis, continuat orationem, etiamsi ad alia forte mens divagetur, sed inadvertenter et præter intentionem. Actualis est, cum quis actu elicito vult attendere, seu attente orare. De essentia orationis est quod sit attenta vel actualiter, vel virtualiter. Non tamen est necessarium quod attentio actualis toto tempore orationis perseveret, sed sufficit virtus primæ intentionis qua quis ad orandum accedit. Ad horarum canonicarum recitationem necessaria est attentio ad verba; quia aliter orare, est exponere se periculo non dicendi quod dicendum est, vel non recte pronuntiandi: id quod culpa non caret in eo qui voluntarie sic non attendit. Attentio ad sensum sive singulorum verborum, sive sententiarum, non est simpliciter necessaria ut satisfiat præcepto de horis canonicis; est tamen utilis ac laudabilis, quærenda a quibusdam præ reliquis, nimirum ab unoquoque pro gradu statu suo. (Sylvius.)

(1) Implicit. Moral. lib. XXII, cap 13, ante med.

scilicet quædam spiritualis refectio mentis; et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio. Unde dicitur I. Cor. XIV, 14: *Si orem 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, et ad rem pro qua oratur quæ quidem est maxime necessaria, et hanc etiam possunt habere idiotæ; et quandoque in tantum abundat 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. 2).

Ad primum ergo dicendum, quod *in spiritu et veritate* orat qui ex instinctu Spiritus ad orandum accedit, etiam si ex aliqua infirmitate mens postmodum evagetur.

Ad secundum dicendum, quod mens humana propter infirmitatem naturæ diu stare in alto non potest, pondere enim infirmitatis humanæ deprimitur anima ad inferiora; et ideo contingit quod quando mens orantis ascendit in Deum per contemplationem, subito evagetur ex quadam infirmitate.

Ad tertium dicendum, quod si quis ex proposito in oratione mente evagetur, hoc peccatum est, et impedit orationis fructum; et contra hoc Augustinus dicit in Regula (1): *Psalmis et himnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore.* Evagatio vero mentis quæ fit præter propositum orationis fructum non tollit. Unde Basilius dicit (loc. cit.): *Si vere debilitatus a peccato fixe nequis orare, quantumcumque potes, teipsum cohibeas; et Deus ignoscit eo quod non negligentia, sed ex fragilitate non potes, ut oportet assistere coram eo.*

(1) Scil. epist. 121, al. 109, parum ante med.

ARTICULUS XIV.

Utrum oratio debeat esse diuturna (1).

Ad quartum dcimum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio non debeat esse diuturna. Dicitur enim Math. 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. XXVI, 4: *Unam petii a Domino, hanc requiram*: ergo et oratio tanto est Deo acceptior, quanto est brevior.

3. Præterea, illicitum videtur esse quod homo transgrediatur terminos a Deo præfixos, præcipue in his quæ pertinent ad cultum divinum, secundum illud Exod. XIX, 21: *Contestare populum, ne forte velit transcendere propositos terminos ad videndum Dominum, et pereat ex eis plurima multitudo.* Sed a Deo præfixus est nobis terminus orandi per institutionem orationis dominicæ, ut patet Matth. VI: ergo non licet ultra orationem protendere.

4. Sed contra, videtur quod continue sit orandum quia Dominus dicit Luc. XVIII, 1: *Oportet semper orare, et non deficere*; et I. Thessal. V, 17: *Sine intermissione orate* (2).

Respondeo dicendum, quod de ora-

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 15, quæst. IV, art. 2, qu. II. et III, et *Rom.* I, lec. 5, et I. *Cor.* III, et I. *Thess.* V, lec. 2 fin.

(2) (Conclusio. *Oratio quantum attinet ad ejus causam, quæ est quoddam charitatis desiderium, perpetua esse debet, quantum vero attinet ad propriam ejus rationem, tamdiu durare debet, quamdiu sine tædio, fervori interni desiderii excitando servit.*)

Sensus hujus articuli potest esse; an oratio debeat esse continua ita nimirum ut oporteat semper et sine inter-

tione dupliciter loqui possumus; uno modo secundum seipsam; alio modo secundum causam suam. Causa autem orationis est desiderium charitatis ex quo procedere debet oratio; quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu, vel virtute; manet enim virtus hujus desiderii in omnibus quæ ex charitate facimus. Omnia autem debemus in gloriam Dei facere, ut dicitur I. Corinth. x: et secundum hoc oratio debet esse continua. Unde Augustinus dicit ad Probam (epist. 130,): *In ipsa fide, spe et charitate, continuato desiderio semper oramus.* Sed ipsa oratio secundum se considerata non potest esse assidua, quia oportet aliis operibus occupari; sed sicut Augustinus dicit (ibid.), *ideo per certa intervalla horarum et temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, quantumcunque in hoc desiderio profecerimus nobis ipsis innotescamus, et ad hoc augendum nos ipsos acrius excitemus.* Uniuscujusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini, sicut quantitas potionis sanitati. Unde et conveniens est ut oratio tantum duret, quantum est utile ad excitandum interioris desiderii fervorem. Cum vero hanc mensuram excedit, ita quod sine tædio durare non possit, non est ulterius oratio protendenda. Unde Augustinus dicit ad Probam: *Dicuntur fratres in Ægipto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, et raptim quodammodo jaculatas: ne illa, vigilanter erecta quæ oranti plurimum necessaria est, per productiores moras evanescat atque hebetetur intentio: ac per hoc etiam ipsi satis ostendunt, hanc intentionem sicut non esse obtundendam, si perdurare non potest, ita, si perduraverit, non cito esse rumpendam.* Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparationem ad intentionem orantis, ita etiam in communi oratione per comparationem ad populi devotionem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ad Probam (cap. 10), *non est hoc orare in multiloquio, si diutius oretur. Aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus. Nam et de ipso Domino scriptum est quod pernoctaverit in orando, et quod prolixius oraverit, ut nobis præberet exemplum.* Et postea subdit. *Absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio. Nam multum loqui, est in orando rem necessariam superfluis agere verbis; multum autem precari, est ad eum quem precamur diuturna et pia cordis excitatione pulsare. Plerumque autem hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur, plus fletu quam affatu.*

Ad secundum dicendum, quod prolixitas orationis non consistit in hoc quod multa petantur, sed in hoc quod affectus continuetur ad unum desiderandum.

Ad tertium dicendum, quod Dominus non instituit hanc orationem, ut his solis verbis uti debeamus in orando, sed quia ad hæc sola impetranda debet tendere nostræ orationis intentio, qualitercumque ea proferamus vel cogitemus.

Ad quartum dicendum, quod aliquis continue orat vel propter continuitatem desiderii, ut dictum est (in corp.) vel quia non intermittit quin temporibus statutis oret, vel propter effectum sive in ipso orante, qui etiam post orationem remanet magis devotus, sive etiam in alio, puta cum aliquis suis beneficiis provocat illum ut pro se oret, etiam quando ipse ab orando cessat et quiescit.

---

missione orare: vel etiam, an dum oramus debeamus in oratione diu morari: vel denique; an tamdiu debeamus orare donec consequamur id quod petimus. Conclusio optime in textu exponitur. Illa autem perseverantia in oratione adhibenda est, quam pietas, humilitas ac fiducia comitantur: de hoc autem nulla certa regula dari potest.

ARTICULUS XV.

Utrum oratio sit meritoria (1).

Ad decimum quintum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio non sit meritoria. Omne enim meritum procedit a gratia: sed oratio præcedit gratiam, quia etiam ipsa gratia per orationem impetratur, secundum illud Luc. XI, 13: *Pater vester de cœlo dabit spiritum bonum petentibus se:* ergo oratio non est actus meritorius.

2. Præterea, si oratio aliquid meretur, maxime videtur mereri illud quod orando petitur: sed hoc non semper meretur, quia multoties etiam sanctorum orationes non exaudiuntur, sicut Paulus non est exauditus petens a se removeri stimulum carnis: ergo oratio non est actus meritorius.

3. Præterea, oratio præcipue fidei innititur, secundum illud Jacobi I, 6: *Postulet autem in fide nihil hæsitans*: fides autem non sufficit ad merendum, ut patet in his qui habent fidem informem: ergo oratio non est actus meritorius.

Sed contra est, quod super illud Psal. XXXIV: *Oratio mea in sinu meo convertetur*, dicit Glossa interl.: *Et si eis non profuit, ego tamen non sum mea mercede frustratus*: merces autem non debetur nisi merito: ergo oratio habet rationem meriti (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 13), oratio præter effectum spiritualis consolationis, quam præsentialiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri effectus, scilicet virtutem merendi, et virtutem impetrandi. Oratio autem, sicut et quilibet alius actus virtutis, habet efficaciam merendi, inquantum procedit ex radice charitatis, cujus proprium objectum est bonum æternum, cujus fruitionem meremur. Procedit tamen oratio a charitate, mediante religione, cujus est actus oratio, ut dictum est (art. 3), concomitantibus etiam quibusdam aliis virtutibus quæ ad bonitatem rationis requiruntur, scilicet humilitate et fide. Ad religionem enim pertinet ipsam orationem Deo offerre; ad charitatem vero pertinet desiderium rei cujus complementum oratio petit. Fides autem est necessaria ex parte Dei, quem oramus; ut scilicet credamus, ab eo nos posse obtinere quod petimus. Humilitas autem est necessaria ex parte ipsius petentis, quia suam indigentiam recognoscit. Est etiam et devotio necessaria; sed

---

(1) De his etiam supra, art. 7 ad 2, et *Sent.* IV, dist. 15, quæst. IV, art. 7, quæst. II, per tot. et quæst. II, corp. et ad 3.

(2) (CONCLUSIO. *Oratio non modo interius spiritualem consolationem affert, sed etiam merendi et impetrandi efficaciam præstat, cum ex charitate, media religione procedat.)*

In oratione rite peracta triplex efficacia inveniri potest, scilicet *merendi, satisfaciendi* et *impetrandi*, adeoque licet in re una sit, ratione tamen distinguitur in *meritoriam*, *satisfactoriam* et *impetratoriam*, meritoriam quidem ratione sui, quatenus est actus bonus et, ut supponitur, in gratia factus: satisfactoriam, prout actus est pœnalis: impetratoriam, uti est petitio. Interdum tamen ejusmodi proprietates ab invicem separantur. Hinc fieri potest ut actus sit quidem meritorius, quin tamen sit impetratorius, ut accidit B. Paulo petenti sibi auferri stimulum carnis suæ, nec impetravit, quia illi non expediebat. Sic potest esse actus impetratorius, non autem meritorius, ut contingit in peccatore qui in statu gratiæ nondum reperitur, aut in beatis qui impetrare pro nobis quidem possunt, quin eorum actus meritorius sit. Nunquam autem potest esse meritorius quin sit satisfactorius, quia et in gratia factus, et ex se pœnalis actus est, juxta illud Eccles. XII, 12: *Frequensque meditatio carnis afflictio est*. An vero possit oratio esse satisfactoria et non meritoria, controversia agitatur inter Scotum affirmantem et D. Thomam probabilius negantem.

hæc ad religionem pertinet, cujus est primus actus necessarius ad omnes consequentes, ut supra dictum est (qu. præced. art. 1 et 2). Efficaciam autem impetrandi habet ex gratia Dei, quem oramus, qui etiam nos ad orandum inducit: unde Augustinus dicit in libro De verbis Domini (serm 5, cap. 4, et serm. 29, cap. 1, in fin.): *Non nos hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet*, et Chrysostomus dicit (1): *Nunquam oranti beneficia denegat, qui ut orantes non deficiant, sua pietate instigat.*

Ad primum ergo dicendum, quod oratio sine gratia gratum faciente meritoria non est, sicut nec aliquis alius actus virtuosus: et tamen etiam oratio quæ impetrat gratiam gratum facientem, procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono: quia ipsum *orare* est quoddam donum Dei, ut Augustinus dicit in libro De perseverantia, (cap. 23).

Ad secundum dicendum, quod ad aliud principaliter respicit meritum orationis quandoque quam ad id quod petitur. Meritum enim præcipue ordinatur ad beatitudinem, sed petitio orationis directe se extendit quandoque ad aliqua alia, ut ex dictis patet (art. 6 et 7). Si ergo illud aliud quod petit aliquis pro seipso, non sit ei ad beatitudinem utile, non meretur illud, sed quandoque hoc petendo et desiderando, meritum amittit: puta si petat a Deo complementum alicujus peccati, quod est non pie orare. Quandoque vero non est necessarium ad salutem, nec manifeste saluti contrarium, et tunc licet orans possit orando mereri vitam æternam, non tamen meretur illud obtinere quod petit. Unde Augustinus dicit in libro Sententiarum Prosperi (2): *Fideliter supplicans Deo pro necessitatibus hujus vitæ, et misericorditer auditur, et misericorditer non auditur Quid enim infirmo sit utile, magis novit medicus quam ægrotus.* Et propter hoc etiam Paulus non fuit exauditus petens amoveri stimulum carnis, quia non expediebat. Si vero id quod petitur, sit utile ad beatitudinem hominis quasi pertinens ad ejus salutem, meretur illud non solum orando, sed etiam alia bona opera faciendo; et ideo indubitanter accipit quod petit, sed quando debet accipere: *Quædam enim non negantur, sed ut congruo dentur tempore differuntur*, ut Augustinus dicit super Joan. (tract. 102). Quod tamen potest impediri, si in petendo non perseverent. Et propter hoc dicit Basilius in lib. Constit. monast. (cap. 1): *Ideo quandoque petis et non accipis, quia perperam postulasti, vel infideliter, vel leviter, vel non conferentia tibi, vel destitisti.* Quia vero homo non potest alii mereri vitam æternam ex condigno, ut supra dictum est (1-2, qu. CXIV, art. 6), ideo per consequens nec ea quæ ad vitam æternam pertinent, potest aliquando aliquis ex condigno alteri mereri: et propter hoc non semper ille auditur qui pro alio orat, ut supra habitum est (art. 7). Et ideo ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus semper aliquis impetrat quod petit: ut scilicet *pro se petat, necessaria ad salutem, pie*, et *perseveranter.*

Ad tertium dicendum, quod oratio innititur principaliter fidei, non quantum ad efficaciam merendi, quia sic innititur principaliter charitati, sed quantum ad efficaciam impetrandi, quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiæ divinæ et misericordiæ, ex quibus oratio impetrat quod petit.

---

(1) Habetur in Cat. aur. D. Thom. in Luc. cap. XVIII, in princ.

(2) Prosper. in lib. Sentent. quas ex August. collegit, sent. 212.

ARTICULUS XVI.

Utrum peccatores orando impetrent aliquid a Deo (1).

Ad sextum decimum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatores orando non impetrent aliquid a Deo. Dicitur enim Joan. IX, 31: *Scimus quia peccatores Deus non audit*; quod consonat ei quod dicitur Proverb. XXVIII, 9): *Qui declinat aures suas, ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis:* oratio autem execrabilis non impetrat aliquid a Deo: ergo peccatores non impetrant aliquid a Deo.

2. Præterea, justi impetrant a Deo illud quod merentur, ut supra habitum est (art. præc.): sed peccatores nihil possunt mereri, quia gratia carent, et etiam charitate, quæ est virtus pietatis, ut dicit Glossa super illud: (II Timoth. III) *Habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem ejus abnegantes*, et ita non pie orant, quod requiritur ad quod hoc oratio impetret, ut supra dictum est (art. præc.): ergo peccatores nihil impetrant orando.

3. Præterea, Chrysostomus dicit super Matth. (hom. XIV, in Op. imperf.): *Pater non libenter exaudit orationem quam Filius non dictavit:* sed in oratione quam Christus dictavit, dicitur: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*, quod peccatores non faciunt: ergo vel mentiuntur hoc dicentes, et sic non sunt exauditione digni, vel si non dicant, non exaudiuntur, quia formam orandi a Christo institutam non servant.

Sed contra est, quod Augustinus dicit super Joannem (tract. 44): *Si peccatores non exàudiret Deus, frustra publicanus dixisset: Domine, propitius esto mihi peccatori*; et Chrysostomus dicit super Matth. (hom. XVIII, in Op. imperf.): *Omnis qui petit, accipit; id est, sive justus sit, sive peccator* (1).

Respondeo dicendum, quod in peccatore duo sunt consideranda; scilicet natura, quam diligit Deus, et culpa, quam odit. Si ergo peccator orando aliquid petit, inquantum peccator, id est secundum desiderium peccati, in hoc a Deo non auditur ex misericordia, sed quandoque auditur ad vindictam, dum Deus permittit peccatorem adhuc amplius ruere in peccata. Deus enim *quædam negat propitius, quæ concedit iratus*, ut Augustinus dicit (tract. 73 in Joan.): orationem vero peccatoris ex bono naturæ desiderio procedentem Deus audit, non quasi ex justitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia, observatis tamen quatuor præmissis conditionibus, ut scilicet *pro* se petat, *necessaria ad salutem*, *pie*, et *perseveranter*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (super Joan. tract. 44), illud verbum est cæci adhuc inuncti, id est, nondum perfecte illuminati, et ideo non est ratum; quamvis possit verificari, si intelligatur de peccatore, inquantum est peccator, per quem etiam modum oratio ejus dicitur execrabilis.

Ad secundum dicendum, quod pec-

---

(1) De his etiam infra, qu. CLXXVIII, art. 2 ad 1, et *De Pot.* quæst. VI, art. 9 ad 5, et *Joan.* IV, lect. 3.

(1) (CONCLUSIO. *Peccatores, ut peccatores, aliquid a Deo petentes, nonnisi ad illorum vindictam Deus audit: attamen orationes peccatorum ex bono naturæ desiderio proficiscentes, non quasi ex justitia, sed ex pura misericordia, si tamen debite fiant, Deus exaudit.*)

Non obstat quod peccator non habeat habitum gratiæ et pietatis: quamvis enim ejus oratio non procedat ex tali habitu, potest nihilominus esse pia, quatenus fit ex fide cum impetrationis fiducia habetque adjunctam humilitatem, et Dei velut fontis justitiæ dilectionem. Deest ergo tali orationi esse meritoriam, sed non deest, esse impetrativam.

cator non potest pie orare, quasi ejus oratio ex habitu virtutis informetur; potest tamen ejus oratio esse pia quantum ad hoc quod petit aliquid ad pietatem pertinens; sicut ille qui non habet habitum justitiæ, potest aliquid justum velle, ut ex supra dictis patet (qu. LVIII, art. 1 et LIX, art. 1). Et quamvis ejus oratio non sit meritoria, potest tamen esse impetrativa, quia meritum innititur justitiæ, sed impetratio innititur gratiæ.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (art. 7), oratio dominica profertur ex persona communi totius Ecclesiæ; et ideo si aliquis nolens dimittere debita proximo, dicat orationem dominicam, non mentitur, quamvis hoc quod dicit non sit verum quantum ad suam personam; est enim verum quantum ad personam Ecclesiæ, extra quam est merito, et ideo fructu orationis caret. Quandoque tamen aliqui peccatores parati sunt debitoribus suis dimittere; et ideo ipsi orantes exaudiuntur, secundum illud (Eccli. XXVIII, 2): *Relinque proximo tuo nocenti te, et tunc deprecanti tibi peccata solventur.*

ARTICULUS XVII.

Utrum convenienter dicantur esse orationis partes, obsecrationes, orationes, postulationes et gratiarum actiones (1).

Ad decimum septimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dicantur esse orationis partes *obsecrationes, orationes, postulationes et gratiarum actiones*. Obsecratio enim videtur esse quædam adjuratio: sed, sicut Origenes dicit super Math. (tract. 35), *non oportet quod vir qui vult secundum Evangelium vivere, adjuret alium; si enim jurare non licet, nec adjurare*: ergo inconvenienter ponitur *obsecratio* orationis pars.

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 15, qu. IV, art. 3 et *Phil.* IV, et I. *Tim.* II.

2. Præterea, oratio, secundum Damascenum (Orth. fid. lib. III, cap. 24), est *petitio decentium a Deo*: inconvenienter ergo *orationes* contra *postulationes* dividuntur.

3. Præterea, gratiarum actiones pertinent ad præterita, alia (1) vero ad futura: sed præterita sunt priora futuris: inconvenienter ergo *gratiarum actiones* post alia ponuntur.

In contrarium est auctoritas Apostoli I. ad Tim. II (2).

Respondeo dicendum, quod ad orationem tria requiruntur; quorum primum est ut orans accedat ad Deum,

(1) Supple *obsecrationes, orationes, postulationes.*

(2) (CONCLUSIO. *Quatuor hæ conveniunt orationi partes: obsecrationes, orationes, postulationes, et gratiarum actiones.*)

Apostolus ait I Timoth. II, 1: *Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus.* Quid porro discriminis intercedat inter obsecrationem, orationem et postulationem non conveniunt Patres ac interpretes inter se. Sunt qui tres has voces velut idem significantes, congerie quadam rhetorica ab Apostolo dicant usurpatas, quo vehementior sit adhortatio in re tanti momenti. Alii præsertim græci interpretes, juxta vim quam exhibet originalis textus *deprecationes, obsecrationes* et *interpellationes*, volunt *deprecationes*, esse preces quibus petimus a malis liberari; *obsecrationes*, quibus oramus ut nobis bona contingant; *interpellationes*, quum de his qui nos lædunt, querimur; aut etiam pro persequentibus oramus, ut convertantur. Consentiunt autem plerique hunc Apostoli locum accipiendum esse de publicis precibus, vel de iis quas ad altare facit sacerdos, ut sentit Augustinus, vel generalius, quæ in conventibus Ecclesiæ per ministros ejus fiunt, simul orante cum eis populo. His vero precibus adjungi seu permisceri vult Apostolus gratiarum actiones, quia qui non agit gratias de beneficiis acceptis, eo ipso se præbet indignum, cui quamtumvis oranti novum beneficium adjiciatur.

quem orat, quod significatur nomine orationis, quia oratio est *ascensus intellectus* (1) *in Deum*. Secundo requiritur petitio, quæ significatur nomine *postulationis*, sive petitio proponatur determinate, quod quidam nominant proprie *postulationem*, sive indeterminate, ut cum quis petit juvari a Deo, quod nominant *supplicationem*, sive solum factum narretur, secundum illud Joan. XI, 3: *Ecce quem amas infirmatur*, quod vocant *insinuationem*. Tertio requiritur ratio impetrandi quod petitur; et hoc vel ex parte Dei, vel ex parte petentis. Ratio quidem impetrandi ex parte Dei est ejus sanctitas, propter quam petimus exaudiri, secundum illud Dan. IX, 17: *Propter temetipsum inclina, Deus meus, aurem tuam;* et ad hoc pertinet *obsecratio*, quæ est per sacra contestatio, sicut cum dicimus: *Per nativitatem tuam libera nos, Domine*. Ratio vero impetrandi ex parte petentis est *gratiarum actio*, quia de acceptis beneficiis gratias agentes, meremur accipere potiora, ut in collecta dicitur. Et ideo dicit Glossa (2), quod in missa *Obsecrationes sunt quæ præcedunt consecrationem* in quibus quædam sacra commemorantur; *orationes sunt in ipsa consecratione*, in qua mens maxime debet elevari in Deum; *postulationes autem sunt in sequentibus petitionibus: gratiarum actiones in fine*. In pluribus etiam Ecclesiæ collectis hæc quatuor possunt attendi; sicut in collecta Trinitatis, quod dicitur *Omnipotens sempiterne Deus*, pertinet ad orationis ascensum in Deum; quod dicitur: *Qui dedisti famulis tuis*, etc., pertinet ad gratiarum actionem; quod dicitur: *Præsta, quæsumus*, etc., pertinet ad postulationem; quod in fine ponitur: *Per Dominum nostrum*, etc. pertinet ad obsecrationem. In collationibus autem Patrum (collat IX, cap. 11, 12 et 13) dicitur: "*Obsecratio* est impro-"ratio pro peccatis: *oratio*, cum aliquid "Deo vovemus; *postulatio*, cum pro "aliis petimus; *gratiarum actio*, quam "per ineffabiles excessus mens Deo re-"fert, etc.„ Sed primum melius est (1).

Ad primum ergo dicendum, quod *obsecratio* non est adjuratio ad compellendum, quæ prohibetur, sed ad misericordiam implorandam.

Ad secundum dicendum, quod oratio communiter sumpta includit omnia quæ hic dicuntur; sed secundum quod contra alia dividitur, importat proprie ascensum in Deum.

Ad tertium dicendum, quod in diversis præterita præcedunt futura: sed aliquid unum et idem prius est futurum quam sit præteritum. Et ideo gratiarum actio de aliis beneficiis præcedit postulationem; sed idem beneficium prius postulatur, et ultimo cum acceptum fuerit, de eo gratiæ aguntur; postulationem autem præcedit oratio, per quam acceditur ad Deum, a quo petimus; orationem autem præcedit obsecratio, qua ex consideratione divinæ bonitatis ad eum audemus accedere.

---

(1) Nicolai, *mentis*.

(2) Ord. super illud *Obsecrationes, orationes*, etc., I. Timoth. II.

(1) Ita Mss. et edit. omnes præter Nicolai qui hæc habet: "In collationibus autem Patrum (coll. IX, et Isaac abbate, cap. 11 et seqq.): "Obsecratio "est imploratio, seu petitio pro pecca-"tis; quia vel pro præsentibus vel pro "præteritis admissis suis unusquisque "compunctus veniam deprecatur. Ora-"tio est cum aliquid vovemus Deo vel "offerimus; cum renuntiantes huic mun-"do, spondemus nos tota cordis inten-"tione Domino servituros; cum polli-"cemur nos purissimam corporis casti-"tatem, seu immobilem patientiam exhi-"bituros perpetuo, vel cum de corde "nostro radices iræ, tristitiæ mortem "operantis, funditus eruendas vovemus. "Postulatio cum pro aliis petimus, vel "quam dum sumus in fervore spiritus "constituti solemus emittere, pro caris "nostris, vel pro totius mundi pace pos-"centes, etc. Gratiarum actio quam per

QUÆSTIO LXXXIV.

DE EXTERIORIBUS ACTIBUS LATRIÆ.—(In tres articulos divisa.)

Postea considerandum est de exterioribus actibus latriæ, et primo de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet; secundo de illis actibus quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur; tertio de actibus quibus ea quæ Dei sunt, assumuntur.

Circa primum quæruntur tria: 1.° Utrum adoratio sit actus latriæ.—2.° Utrum adoratio importet actum interiorem vel exteriorem.—3.° Utrum adoratio requirat determinationem loci.

ARTICULUS I.

Utrum adoratio sit actus latriæ sive religionis (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod adoratio non sit actus latriæ, sive religionis. Cultus enim religionis soli Deo debetur: sed adoratio non debetur soli Deo; legitur enim Genes, XVIII, quod Abraham adoravit angelos; et III Regum I, dicitur quod Nathan propheta ingressus ad regem Davit, adoravit eum pronus in terram: ergo adoratio non est actus religionis.

2. Præterea, religionis cultus debetur Deo, prout in ipso beatificamur, ut patet per Augustinum in X De Civ. Dei, (c. 1): sed adoratio debetur ei ratione majestatis, quia super illud Psal. XXVIII: *Adorate Dominum in atrio sancto ejus*, dicit Glossa: *De his atriis venitur in atrium, ubi majestas adoratur;* ergo adoratio non est actus latriæ.

3. Præterea, unus religionis cultus tribus personis debetur: non autem una adoratione adoramus tres personas, sed ad invocationem trium personarum singulariter genuflectimus: ergo adoratio non est actus latriæ.

Sed contra est, quod Matth. IV, 10 inducitur: *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies* (1).

Respondeo dicendum, quod adoratio ordinatur in reverentiam ejus qui adoratur. Manifestum est autem ex dictis (qu. LXXXI, art. 2 et 3), quod religionis proprium est reverentiam Deo exhibere: unde adoratio qua Deus adoratur, est religionis actus.

"ineffabiles excessus mens Deo refert, "cum præterita Dei recolit benefitia, "vel præsentia contemplatur, vel quan"ta Deus iis qui diligunt eum præpara"verit, in futurum prospicit, etc. Sed "primum est melius.„

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 10, quæst. I, art. 3, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 119.

(1) (CONCLUSIO. *Adoratio, qua Deus adoratur a nobis, religionis est actus.*) Adoratio, si vim vocabuli attendamus, a ritu passim penes veteres recepto admovendi manum ad os in exhibendo præsertim divinitati cultu, derivatur, ut communis sententia fert. Hujus ritus vestigia in Sacris Litteris plura inveniuntur, ut Job XXXI, 26, ac III Regum XIX, 18, ac Psalm. II, 12, et alibi. Notum est autem, ejusmodi adorationis ritum tum Deo, tum creaturis promiscue exhibitum fuisse, ita tamen ut cum Deo tribueretur, significaret supremum latriæ cultum, cum creaturis adhiberetur solum ad testificandam excellentiam quamdam sive religiosam, sive civilem aut politicam. Signa enim externa vim suam mutuantur ab interiori sensu et communi acceptatione. Sola hæreticorum protestantium malitia potuit apertissimam veritatem hanc inficiari. Igitur adoratio definiri potest:

Ad primum ergo dicendum, quod Deo debetur reverentia propter ejus excellentiam, quæ aliquibus creaturis communicatur non secundum æqualitatem, sed secundum quamdam participationem; et ideo alia veneratione veneramur Deum, quod pertinet ad *latriam*, et alia veneratiene quasdam excellentes creaturas, quod pertinet ad *duliam*, de qua post dicetur (qu. CIII). Et quia ea quæ exterius aguntur signa sunt interioris reverentiæ, quædam exteriora ad reverentiam pertinentia exhibentur excellentibus creaturis, inter quæ maximum est adoratio, sed aliquid est quod soli Deo exhibetur, scilicet *sacrificium*. Unde Augustinus dicit in X De Civ. Dei, (cap. 4): *Multa de cultu divino usurpata sunt quæ honoribus deferuntur humanis, sive humilitate nimia, sive adulatione pestifera; ita tamen ut quibus ea deferuntur, homines haberentur, qui dicuntur colendi et venerandi, si autem multum eis additur, et adorandi. Quis vero sacrificandum censuit, nisi ei quem Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit?* Secundum reverentiam ergo quæ creaturæ excellenti debetur, Nathan adoravit David; secundum autem reverentiam quæ debetur Deo, Mardochæus noluit adorare Aman, *timens ne honorem Dei transferret ad hominem*, ut dicitur Esther III et XIII; et similiter secundum reverentiam debitam creaturæ excellenti, Abraham adoravit angelos, et etiam Josue, ut legitur Josue V: quamvis possit intelligi quod adoraverunt adoratione latriæ Deum, qui in persona angeli apparebat et 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: *Conservus tuus sum, et fratrum tuorum*; tum etiam ad excludendum idololatriæ occasionem, unde subditur: *Deum adora.*

Ad secundum dicendum, quod sub majestate 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 et reverentia eis debetur, et per consequens una adoratio. In cujus figuram cum legitur de Abraham (Genes. XVIII), quod tres viri ei apparuerunt, adorans unum alloquitur, dicens: *Domine, si inveni gratiam*, etc. Terna autem genuflexio signum est ternarii personarum, non autem diversitatis adorationum.

ARTICULUS II.

Utrum adoratio importet actum corporalem (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod adoratio non importet actum corporalem. Dicitur enim Joan. IV, 23: *Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate*: sed id quod fit in spiritu non pertinet ad corpora-

---

Actus externus religionis, quo per convenientem aliquem corporis gestum aut ritum profitemur nostram subjectionem erga Deum, uti summum omnium dominum, atque adeo tribuimus ei divinum honorem. Quæ vero sit adoratio divini cultus propria dignosci potest vel ex nota ipsi intrinseca, vel ex communi usu et æstimatione, vel ex intentione cultum exhibentis patefacta ex circumstantiis loci, temporis, personarum, etc. Itaque nota intrinseca adorationis divinæ, unanimi omnium consensu, est sacrificium, de quo mox agemus. Communis nota est, quando inter omnes convenit aliquem ritum ad divinam excellentiam honorandam usurpari, v. gr. templorum dedicatio. Ex intentione vero, quando actus per se indifferens determinatur ad honorem et cultum solius Dei, v. gr. thurificatio.

(1) De his etiam supra, qu. LXXXI, art. 7, et *Sent.* III, dist. 9, quæst. 1, art. 3, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 119.

lem actum: ergo adoratio non importat corporalem actum.

2. Præterea, nomen adorationis ab oratione sumitur: sed oratio principaliter consistit in interiori actu, secundum illud I. Corinth. XIV, 15; *Orabo spiritu, orabo et mente*: ergo adoratio maxime importat spiritualem actum.

3. Præterea, corporales actus ad sensibilem cognitionem pertinent: Deum autem non attingimus sensu corporis, sed mentis: ergo adoratio non importat corporalem actum.

Sed contra est, quod super illud Exod. XX: *Non adorabis ea, neque coles*, dicit Glossa ord.: *Nec affectu colas, nec specie adores* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. IV, cap. 13), quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet et sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus; scilicet spiritualem, quæ consistit in interiori mentis devotione, et corporalem, quæ consistit in exteriori corporis humiliatione. Et quia in omnibus actibus latriæ, id quod est exterius refertur ad id quod est interius, sicut ad principalius, ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorem; ut videlicet per signa humilitatis quæ corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subjiciendum se Deo, quia connaturale est nobis ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam adoratio corporalis in spiritu fit, inquantum a spirituali devotione procedit, et ad eam ordinatur.

Ad secundum dicendum, quod sicut oratio primordialiter est quidem in mente, secundario autem verbis exprimitur, ut supra dictum est (qu. LXXXIII, art. 12), ita etiam adoratio principaliter quidem in interiori Dei reverentia consistit, secundario autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis; sicut genuflectimus nostram infirmitatem designantes in comparatione ad Deum: prosternimus autem nos, quasi profitentes 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.

Utrum adoratio requirat determinatum locum (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod adoratio non requirat determinatum locum. Dicitur. enim Joan. IV, 21: *Venit hora quando neque in monte hoc, neque in Hierosolymis ado-*

(1) (CONCLUSIO. *Quia ex duplici natura compositi sumus, non tantum spirituali, sed et corporali adoratione adoranda a nobis est divina majestas.*)

Licet adoratio secundum se actum corporalem non importet, tamen aliquibus actibus externis manifestari oportet, ut genuflexione, prostratione, capitis incurvatione, et similibus. Ii autem actus triplicem habent relationem ad interiorem adorationem. 1. Tanquam ad finem, ut scilicet per hæc signa exteriora excitetur noster affectus ad subjiciendum se Deo; connaturale est enim nobis, ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus. 2. Ut ad causam efficientem, inquantum ex spirituali adoratione procedit adoratio exterior; et ideo diximus ex ea pendere, ut actus exteriores sint proprie, vel improprie adorationes. Et hinc 3, ut signum ad signatum, quia per exteriorem adorationem significamus, et protestamur nostram de divina excellentia æstimationem, et submissionis nostræ affectionem. Et quidem homo jure naturæ tenetur, præter cultum internum, Deo exhibere cultum etiam externum: nam tenetur illum honorare tamquam principium tum animæ tum corporis. Deinde cultus externus nihil aliud est nisi ipse cultus internus exterius manifestatus: ergo eodem modo est necessarius ac ille.

(1) De his etiam I, *Tim.* XI.

rabitis Patrem: eadem autem ratio videtur esse de aliis locis: ergo determinatus locus non requiritur ad adorandum.

2. Præterea, adoratio exterior ordinatur ad interiorem: sed interior adoratio fit ad Deum ut ubique existentem: ergo exterior adoratio non requirit determinatum locum.

3. Præterea, idem Deus est qui in novo et veteri Testamento adoratur: sed in veteri Testamento fiebat adoratio ad occidentem; nam ostium tabernaculi respiciebat ad orientem, ut habetur Exod. XXVI: ergo eadem ratione etiam nunc debemus adorare ad occidentem, si aliquis locus determinatus requiritur ad adorandum.

Sed contra est, quod dicitur Isa. LVI, et inducitur Luc. XIX, 46: *Domus mea domus orationis vocabitur* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), in adoratione principalius est interior devotio mentis, secundarium autem est quod pertinet exterius ad corporalia signa. Mens autem interius apprehendit Deum, quasi non comprehensum aliquo loco; sed corporalia signa necesse est quod in determinato loco et situ sint. Et ideo determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter quasi sit de necessitate ipsius, sed secundum quamdam decentiam, sicut et alia corporalia signa.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus per illa verba prænuntiat cessationem adorationis, tam secundum ritum Judæorum adorantium in Jerusalem, quam etiam secundum ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizim. Uterque enim ritus cessavit veniente spirituali Evangelii veritate; secundum quam in omni loco Deo sacrificatur, ut dicitur Malach. I.

Ad secundum dicendum, quod determinatus locus eligitur ad adorandum, non propter Deum qui adoratur, quasi loco concludatur, sed propter ipsos adorantes, et hoc triplici ratione; primo quidem propter loci consecrationem, ex qua specialem devotionem concipiunt orantes ut magis exaudiantur, sicut patet ex oratione Salomonis (III. Reg. VIII); secundo propter sacra mysteria et alia sanctitatis signa, quæ ibi continentur; tertio propter concursum multorum adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis, secundum illud Matth. XVIII, 20: *Ubi sunt duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum.*

Ad tertium dicendum, quod secundum quamdam decentiam adoramus versus Orientem (2); primo quidem propter divinæ majestatis indicium, quod nobis manifestatur in motu cœli, qui est ab Oriente; secundo propter paradisum in Oriente constitutum, ut legitur Genes. II, secundum litteram LXX Interpretum, quasi quæramus ad paradisum redire; tertio propter

---

(1) (CONCLUSIO. *Quanquam non principaliter, secundario tamen aliquis est locus ad decentiam adorationis, divinis honoribus deputandus.)*

Quantum ad interiorem adorationem nullus requiritur determinatus locus. Quia mens apprehendit Deum, quasi non comprehensum aliquo loco, ut patet exemplo Christi, qui non solum in templo, sed et in montibus legitur orasse. Quantum autem ad exteriorem adorationem requiritur determinatus locus, non secundnm necessitatem, sed secundum quamdam decentiam. Et hoc propter triplicem rationem. 1. Propter loci consecrationem, ex qua specialem devotionem concipiunt orationes, ut magis audiantur. 2. Propter sacra mysteria, et alia sanctitatis signa, quæ ibi continentur. 3. Propter concursum multorum adorantium, ex quo incitamur ad ferventius orandum: et oratio fit magis exaudibilis secundum illud Matth. 18: *Ubi sunt duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum.* (Billuart.)

(1) Al., *ex adoratione.*

(2) Quód in veteri Testamento adoraretur versus Occidentem rationem attulit B. Thomas (1-2, quæst. CII, art. 4).

Christum, qui est lux mundi et *Oriens* nominatur (Zach. VI), et *qui ascendit super cœlum cœli ad orientem*, (Psal. LVXII, 34), et ab Oriente etiam expectatur venturus, secundum illud Matth. XXIV, 27: *Sicut fulgor exit ab Oriente, et paret usque ad occidentem, ita erit et adventus Filii hominis.*

QUÆSTIO LXXXV.

DE HIS QUÆ DEO A FIDELIBUS DANTUR, ET PRIMO DE SACRIFICIO.— (In quatuor articulos divisa.)

Postea considerandum est de actibus quibus aliquæ res exteriores Deo offeruntur.

Circa quos occurrit duplex consideratio: primo quidem de his quæ Deo a fidelibus dantur; secundo de votis, quibus ei aliqua promittuntur.

Circa primum considerandum est de sacrificiis, oblationibus, primitiis et decimis.

Circa sacrificia quæruntur quatuor: 1.° Utrum offerre Deo sacrificium sit de lege naturæ.—2.° Utrum soli Deo sit sacrificium offerendum.—3.° Utrum offerre sacrificium sit specialis actus virtutis.—4.° Utrum omnes teneantur ad sacrificium offerendum.

ARTICULUS I.

Utrum offerre sacrificium Deo sit de lege naturæ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod offerre sacrificium Deo non sit de lege naturæ. Ea enim quæ sunt juris naturalis, communia sunt apud omnes homines: non autem hoc contingit circa sacrificia, nam quidam leguntur obtulisse in sacrificium panem et vinum, sicut de Melchisedech dicitur (Gen. XIV); et quidam hæc, quidam illa animalia (1): ergo oblatio sacrificiorum non est de jure naturali.

(1) Ita optime Nicolai.—Al., *et quidam hæc, quidam illa, ut animalia*, iterum. *Et quidam hæc, quidam vero alia, ut animalia.*

2. Præterea, ea quæ sunt juris naturalis omnes justi servaverunt: sed non legitur de Isaac, quod sacrificium obtulerit, neque etiam de Adam, de quo tamen dicitur Sap. x, 2, quod *sapientia eduxit eum a delicto suo:* ergo oblatio sacrificii non est de jure naturali.

3. Præterea, Augustinus dicit in X de Civ. Dei, (cap. 5, 6 et 19), quod sacrificia in quadam significantia offeruntur: voces autem, quæ sunt præcipua inter signa sicut idem dicit in II de Doct. Christ. (cap. 3), non significant naturaliter, sed ad placitum, secundum Philosophum (Periherm. lib. I, cap. 1): ergo sacrificia non sunt de lege naturali.

Sed contra est, quod in qualibet ætate et apud quaslibet hominum nationes semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio: quod autem est apud omnes, videtur naturale esse: ergo et oblatio sacrificiorum est de jure naturali (1).

Respondeo dicendum, quod naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur propter defectus quos in se ipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari et dirigi; et

(1) (CONCLUSIO. *Ex naturali ratione procedit, ut quemadmodum dominis temporalibus aliqua offeruntur in recognitionem dominii, ita etiam Deo tanquam supremo omnium domino, quasdam sensibiles res, in signum debitæ subjectionis et honoris offeramus; unde sacrificiorum oblatio ad jus naturæ pertinet.)*

Sacrificium secundum vocis ethimo-

quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur *Deus*. Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dictat homini secundum naturalem inclinationem, ut ei quod est supra hominem, subjectionem et honorem exhibeat secundum suum modum. Est autem modus conveniens homini ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda, quia ex sensibilibus cognitionem accipit: et ideo ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus uta-

---

logiam denotat *sacrum factum*, sumitur autem improprie pro quavis actione quæ in Dei gloriam refertur, vel etiam pro quovis opere bono quod aliquam difficultatem vel privationem includit. Proprie sumitur pro illo actu religionis præstantissimo de quo nunc agitur. Juxta Vasquezium definiri potest: *Res oblata Deo, qua significamus ac profitemur Deum auctorem vitæ et mortis:* sive per realem rei destructionem, qualis in sacrificio absoluto requiritur; sive per mysticam, qualis in sacrificio repræsentativo sufficit.—Communior et explicatior definitio traditur hoc modo; *Sacrificium est oblatio rei sensibilis a ministro legitimo facta Deo, per destructionem aut aliam rei immutationem, ad testandum supremum Dei in nos dominium nostrique subjectionem.* Dicitur *Oblatio rei sensibilis*, quia pertinet ad cultum Dei externum. *Oblatio*, scilicet externa simul et interna, qua res Deo dicatur et consecratur, id est, ex profana sacra efficitur. Oblatio, licet ratione ab immutatione distinguatur, reipsa cum ea quandoque confunditur; quum una actione res possit offerri et immutari. *Rei*, scilicet substantiæ permanentis, sive animatæ, sive inanimatæ: quo differt proprie dictum sacrificium a precibus, cantibus, actibus internis, piis operibus in Dei laudem oblatis. Res porro debet esse aliquo modo, sive propria sive aliena specie, *sensibilis*.—2) *Facta a legitimo ministro*; hoc est, homine ad id specialiter et legitime deputato. Non enim cujuslibet est offerre sacrificium. In lege naturæ ad hoc deputabantur vel instinctu Dei, ut Abel, Abraham, vel ab hominibus, ut patres familias, primogeniti, qui tunc saltem non erant ad id ex ordinatione quadam divina inhabiles: in Lege scripta vero ex ordinatione Dei tantum filii Aaron sacrificium offerre poterant, excepto agni paschalis sacrificio, juxta Num. III, 10. —3) *Facta Deo*, scilicet soli; sacrificium enim actus latriæ est, qui soli Deo exhiberi debet.—4) *Per destructionem aut aliam rei immutationem.* Porro destructio aut immutatio realis (hanc enim intelligimus, non *mere repræsentativam*), potest esse hujusmodi vel *physice*, si fiat modo physico: ut cum ferro occiditur aut vulneratur agnus; vel *moraliter*, si fiat modo non physico, sed qui physico juxta prudentem æstimationem æquivaleat: quod contingit cum res in eo statu constituitur, ubi ad naturales suos usus vel minus vel nullatenus apta permaneat: ut quum effundebatur olim vinum in libamine.—5) *Ad testandum supremum Dei in nos domininm, et nostram subjectionem*; ad hæc enim duo præcise significanda assumitur: ita ut, si animo alio fiat, signum evadat falsum, et desinat esse sacrificium, cum significatio illa sacrificio essentialis sit.—Ex dictis patet, quare a ratione sacrificii excludatur thurificatio, candelarum accensio, martyrium, etc. (Schouppe.)

Conditiones essentiales sacrificii sunt quimque scilicet, materia apta, actio sacrifica cum inmutatione rei, finis proprius qui est cultus Dei, minister legitimus, et institutio legitima. Antiqua sacrificia distinguebantur ratione materiæ in *victimas* cum offerebantur animalia; *inmolationes* quæ fiebant ex rebus inanimatis solidis; et *libamina* quæ fiebant ex liquidis. Ratione formæ distinguebantur in *holocaustum* quo res tota comburebatur; in hostiam pro peccato quæ partim comburebatur, partim cedebat in usum sacerdotum; et hostiam pacificam, quæ offerebatur in gratiarum actionem pro beneficiis vel ad nova impetranda. Primum dicebatur *latreuticum*, secundum *propiciatorium*, tertium *eucharisticum* aut impetratorium. In Lege nova unicum est sacrificium, scilicet Christi, in cruce cruenter, et in altari incruenter immolati. De quo alibi dicemus.

tur, offerens eas Deo in signum debitæ subjectionis et 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, qu. XC, 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 pœna, vel tali puniantur, est ex constitutione divina vel humana. Similiter etiam oblatio sacrificii in communi est de lege naturali, et ideo in hoc omnes conveniunt; sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humana vel divina, et ideo in hoc differunt.

Ad secundum dicendum, quod Adam et Isaac, sicut et alii justi, Deo sacrificium obtulerunt secundum sui temporis congruentiam, ut patet per Gregorium, qui dicit in IV Moral. (cap. 3), quod apud antiquos per sacrificiorum oblationes remittebatur prius (1) peccatum originale. Non autem de omnibus justorum sacrificiis fit mentio in Scriptura, sed solum de illis circa quæ aliquid speciale accidit. Potest tamen esse ratio quare Adam non legitur sacrificium obtulisse, ne, quia in ipso notatur origo peccati, simul etiam in eo sanctificationis origo signaretur. Isaac vero significavit Christum, inquantum ipse oblatus 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.

(1) Ita legendum videtur verbum quod in Mss. obscure ponitur, juxta Madalenam. Edit. 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*, etc. Edit. Patav. an. 1712 omittit *pueris*. Forte redundat etiam *prius*.

ARTICULUS II.

Utrum soli Deo sit sacrificium offerendum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. 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 fiunt: sed etiam sancti homines efficiuntur divinæ naturæ consortes, ut dicitur II. Petr. I; unde et de eis Ps. LXXXI, 6, dicitur: *Ego dixi: Dii estis.* Angeli etiam *filii Dei* nominantur, ut patet Job, I: ergo omnibus his debet sacrificium offerri.

2. Præterea, quanto aliquis major est, tanto ei major honor debet exhiberi: sed angeli et sancti sunt multo majores quibuscumque terrenis principibus quibus tamen eorum subditi multo majorem honorem impendunt, se coram eis prosternentes, et munera offerentes, quam sit oblatio alicujus animalis vel rei alterius in sacrificium: ergo multo magis angelis et sanctis potest sacrificium offerri.

3. Præterea, templa et altaria instituuntur ad sacrificia offerenda: sed templa et altaria instituuntur angelis et sanctis: ergo etiam sacrificia possunt eis offerri.

Sed contra est, quod dicitur Exod. XXII, 20: *Qui immolat diis, occidetur, præterquam Domino soli* (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut

(1) De his etiam 1-2. quæst. CI, art. 3 corp. et part. III, quæst. XLVIII, art. 3 corp. et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 120 fin. et *Psal.* XXVIII, et *Rom.* I, lect. 7 fin.

(2) (CONCLUSIO. *Cum solus Deus sit animarum nostrarum creator, ac beneficiator, ei soli sacrificiorum honor exhibendus est.)*

Soli Deo sacrificium offertur, non sanctis, ut docet Concilium Tridenti-

dictum est (art. præc.), oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, secundum illud Psalmistæ (Psal. L, 19): *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*; quia, sicut supra dictum est (qu. LXXXI, art. 7, et LXXXIV, art. 2), exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem se offert Deo in sacrificium, sicut principio suæ creationis, et sicut fini suæ beatificationis; secundum autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum, ut in I habitum est (p. I, qu. CXVIII, art. 2). In solo etiam eo animæ nostræ beatitudo consistit, ut supra dictum est (1-2, art. 8, qu. II et III): 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, quas significamus, offerimus*, ut Augustinus dicit in X de Civ. Dei, (cap. 19). Hoc etiam videmus in omni republica observari, quod summum rectorem aliquo signo singulari honorant, quod cuicumque alteri deferretur esset crimen læsæ majestatis. Et ideo in lege divina statuitur pœna mortis his qui divinum honorem aliis exhibent (1).

Ad primum ergo dicendum, quod nomen Divinitatis communicatur aliquibus, non per æqualitatem, sed per participationem, et ideo nec æqualis honor eis debetur.

Ad secundum dicendum, quod in oblatione sacrificii non pensatur pretium occisi pecoris, sed significatio, qua hoc fit in honorem summi Rectoris totius universi. Unde, sicut Augustinus dicit (ubi supra) *dæmones non cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in VIII de Civ. Dei, (cap. ult.), *non constituimus martyribus templa, sacerdotia* (2); *quoniam, non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus; unde sacerdos non dicit: Offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule; sed Deo de illorum victoriis gratias agimus, et nos ad imitationem eorum adhortamur.*

---

num sess. XXII, cap. 3: *Quamvis in honorem, et memoriam sanctorum non nullas interdum Missas Ecclesia celebrare consueverit; non tamen illis sacrificium offeri docet, sed Deo soli, qui illos coronavit. Unde nec sacerdos dicere solet; offero tibi sacrificium Petre, vel Paule; sed Deo de illorum victoriis gratias agens, eorum patrocinia implorat, ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in cœlis, quorum memoriam facimus in terris.*

In hoc articulo adverte: ait Cajetanus, quod in corpore articuli auctor rationem radicalem, quia scilicet sacrificium exterius debet conformari interiori, quod soli Deo offertur, confirmat similitudine proportionali, qui scilicet sic se habet vox, et conceptus significatus, et postmodum conclusionem ipsam ex humana consuetudine probat, quam etiam auctoritate divinæ Legis de thymiamate, seu unguento prohibito sub pœna mortis confirmat.

(1) Quibus addi potest quæ ipse S. Doctor habet *Contra Gentes*, Lib. III, cap 120: "Inter alia quæ ad latriam pertinent, singulare videtur esse sacrificium; nam genuflexiones, prostrationes et alia hujusmodi honoris indicia etiam hominibus exhiberi possunt, licet alia intentione quam Deo; sacrificium autem nullus offerendum censuit alicui, nisi quia eum Deum æstimavit aut æstimare se finxit. Exterius autem sacrificium repræsentativum est interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsum Deo offert. Offert autem se mens nostra Deo, scilicet quasi suæ creationis principio, quasi suæ operationis auctori, quasi suæ beatitudinis fini; quæ quidem conveniunt soli summo rerum principio.„

(2) Ita Mss. ex quibus edit. Rom. aliæque vetustæ, *templa sacerdotalia*. Nicolai et editi posteriores ex Augustini textu: *templa, sacerdotia, sacra et sacrificia, quoniam*, etc.

ARTICULUS III.

Utrum oblatio sacrificii sit specialis actus virtutis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod oblatio sacrificii non sit specialis actus virtutis. Dicit enim Augustinus in x de Civ. Dei (cap. 6); *Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhæreamus Deo.* Sed non omne opus bonum est specialis actus alicujus determinatæ virtutis: ergo oblatio sacrificii non est specialis actus determinatæ virtutis.

2. Præterea, maceratio corporis, quæ fit per jejunium, 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 Roman. XII, 1: *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem.* Dicit etiam Apostolus Hebr. ult. 16: *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus.* Beneficentia autem et communio pertinent ad charitatem, misericordiam et liberalitatem: ergo sacrificii oblatio non est specialis actus determinatæ virtutis.

3. Præterea, sacrificium videtur quod Deo exhibetur: sed multa sunt, quæ Deo exhibentur, sicut devotio, oratio, decimæ, primitiæ, oblationes, et holocausta: ergo sacrificium non videtur esse aliquis specialis actus determinatæ virtutis.

Sed contra est, quod in Lege specialia præcepta de sacrificiis dantur, ut patet in principio Levitici. (1).

Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est (1-2, qu. XVIII, art. 6 et 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, et ea quæ secundum alias virtutes fiunt, in divinam reverentiam ordinari, puta cum aliquis eleemosynam facit de rebus propriis propter Deum, vel cum aliquis proprium corpus alicui afflictioni subjicit propter divinam reverentiam; et secundum hoc etiam actus aliarum virtutum sacrificia dici possunt. Sunt tamen quidam actus qui non habent ex alio laudem, nisi quia fiunt propter reverentiam divinam; et isti actus proprie sacrificia dicuntur, et pertinent ad virtutem religionis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ipsum quod Deo quadam spirituali societate volumus inhærere, ad divinam reverentiam pertinet; et 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, et orationem, et alios hujusmodi interiores actus, et hoc est principale sacrificium; secundum est

(1) (CONCLUSIO. *Cum sacrificiorum oblationes laudem inde mereantur, quod ad reverentiam Dei fiunt, ad religionem eas pertinere palam est.)*

Nullum dubium est sacrificium esse præcipuum actum religionis, ut ex supra posita definitione patet. Speciali quidem ratione Deo offertur, eique soli ad recognoscendum supremum ejus dominatum. Ordinatur præterea ad finem præcipuum religionis. Denique non est cujuslibet sacrificium offerre, sed hominis publici et ad id deputati, qui dicitur sacerdos.

bonum corporis, quod Deo quodammodo offertur per martyrium et abstinentiam, seu continentiam; tertium est *bonum exteriorum rerum*, de quo sacrificium offertur Deo, directe quidem, quando immediate res nostras Deo offerimus, mediate autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.

Ad tertium dicendum, quod sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur, et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat; nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum. *Oblatio* autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat; sicut dicuntur offerri donarii vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. *Primitiæ* autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, ut legitur Deut. XXVI; non autem sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat. *Decimæ* autem, proprie loquendo, non sunt sacrificia neque oblationes, quia non immediate Deo, sed ministris divini cultus exhibentur.

ARTICULUS IV.

Utrum omnes teneantur ad sacrificia offerenda.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes teneantur ad sacrificia offerenda. Dicit enim Apostolus ad Rom. III, 19: *Quæcumque lex loquitur, his qui sunt in lege loquitur:* sed lex de sacrificiis non fuit omnibus data, sed soli populo Hebræorum: ergo non omnes ad sacrificia 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 *sacerdotes* 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 naturæ, ut supra habitum est (art. 1); ad ea autem quæ sunt leges naturæ, omnes tenentur: ergo omnes tenentur ad sacrificium Deo offerendum (1).

Respondeo dicendum quod duplex est sacrificium, sicut dictum est (art. 2): quorum primum et principale est sacrificium *interius*, ad quod omnes tenentur, omnes enim tenentur Deo devotam mentem offerre. Aliud autem est sacrificium *exterius*, quod in duo dividitur. Nam quoddam est quod ex hoc solum laudem habet, quod Deo aliquid exterius offertur in protestationem divinæ subjectionis; et ad hoc aliter tenentur illi qui sunt sub lege nova, vel veteri, aliter illi qui non sunt sub lege. Nam illi qui sunt sub lege, tenentur ad determinata sacrificia offerenda secundum legis præcepta, illi vero qui non erant sub lege, tenebantur ad aliqua exterius facienda in honorem divinum, secundum condecentiam ad eos inter quos habitabant, non autem determinate ad hæc, vel ad illa. Aliud vero est exterius sacrificium, quando actus

(1) (CONCLUSIO. *Omnes tenentur aliquod interius sacrificium Deo offerre, devotam videlicet mentem, et exterius sacrificium eorum, ad quæ ex præcepto tenentur, sive sint virtutum actus, sive certæ et determinatæ oblationes.)*

In hoc articulo habes, quod *duo* genera sacrificii sint omnibus communia, scilicet interioris mentis *oblatio* per devotionem, et orationem, et *oblatio* actuum aliarum virtutum. *Tertium* autem sacrificii genus est proprium sacerdotibus, et ministris Ecclesiæ, quod hodie in sola Eucharistiæ oblatione essentialiter consistere videtur. Quamvis largo vocabulo in jure etiam inveniatur, juxta illud Gregorii I. in benedictione cerei: *Suscipe Sancte Pater incensi hujus sacrificium vespertinum.*

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.).

Ad secundum dicendum, quod quamvis non omnes sciant explicite virtutem sacrificiorum, sciunt tamen implicite; sicut et habent fidem implicitam, ut supra habitum est (qu. II, art. 6 et 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 supra dictis patet (in corp. et art. 2 et 3.

QUÆSTIO LXXXVI.

DE OBLATIONIBUS ET PRIMITIIS.—(In quatuor articulos divisa.)

Postea considerandum est de oblationibus et primitiis.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum aliquæ oblationes sint de necessitate præcepti.—2.° Quibus oblationes debeantur.—3.° De quibus rebus fieri debeant.—4.° Specialiter de oblationibus primitiarum, utrum ad eas homines ex necessitate teneantur.

ARTICULUS I.

Utrum homines teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti. Non enim homines tempore Evangelii tenentur ad observanda cæremonialia præcepta veteris legis, ut supra habitum est (1-2, qu. CIII, art. 3 et 4): sed oblationes offerre ponitur inter cæremonialia præcepta veteris legis; dicitur enim Exod XXIII, 14: *Tribus vicibus per singulos annos mihi festa celebrabitis*; et postea subditur: *Non apparebis in conspectu meo vacuus*: ergo ad oblationes non tenentur nunc homines ex necessitate præcepti.

2. Præterea, oblationes antequam fiant, in voluntate hominis consistunt, ut videtur per hoc quod Dominus dicit Matth. V, 23: *Si offers munus tuum ad altere*, quasi hoc arbitrio offerentium relinquatur; 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 Ecclesiæ, 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 (1), quod habetur cap. *Nullus* I. quæst. I: *Nullus qui sacram communionem dispensat, a percipiente qratiam aliquid exigat; si vero exegerit, deponatur:* ergo non tenentur homines ex necessitate salutis ad oblationes.

Sed contra est quod Gregorius VII dicit (2): *Omnis christianus procuret*

(1) Scil. Constantinopolitanæ III, et est can. 23, ex his qui Trullani vocantur tom. VI Conc.

(2) In concil. Roman. V, can. 12.

ad Missarum solemnia aliquid Deo offerre (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (qu. præc. art. 3), nomen *oblationis* commune est ad omnes res quæ in cultum Dei exhibentur; ita quod si aliquid exhibeatur in cultum divinum, quasi in aliquod sacrum quod inde fieri debeat, consumendum, et oblatio est, et sacrificium. Unde Exod. XXIX, 18 dicitur: *Offeres totum arietem in incensum super altare; oblatio est Domino odor suavissimus victimæ Dei:* et Levit. II, 1 dicitur: *Anima cum obtulerit oblationem sacrificii Deo, simila erit ejus oblatio.* Si vero sic exhibeatur ut integrum maneat divino cultui deputandum, vel in usus ministrorum expendendum, erit oblatio et non sacrificium. Hujusmodi ergo oblationes de sui ratione habent quod voluntarie offerantur, secundum illud Exod. XXV, 2: *Ab homine qui offert ultroneus, accipietis eas.* Potest tamen contingere quod aliquis ad oblationes teneatur quadruplici ratione: primo quidem ex præcedenti *conventione*, sicut cum alicui conceditur aliquis fundus Ecclesiæ, ut certis temporibus certas oblationes faciat, quod tamen habet rationem *census* (2); secundo propter præcedentem *deputationem*, sive promissionem, sicut cum aliquis offert donationem inter vivos, vel cum relinquit in testamento Ecclesiæ aliquam rem mobilem vel immobilem in posterum solvendam; tertio modo, propter Ecclesiæ *necessitatem*, puta si ministri Ecclesiæ non haberent unde sustentarentur; quarto propter *consuetudinem*, tenentur enim fideles in aliquibus solemnitatibus ad aliquas oblationes consuetas. Tamen in his duobus ultimis casibus remanet oblatio quodammodo voluntaria, scilicet quantum ad quantitatem vel speciem rei 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 dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod ad oblationes faciendas tenentur aliqui, et antequam fiant, sicut in primo, et tertio, et quarto modo, et etiam postquam eas fecerint per deputationem (1), sive promissionem; tenenturr enim realiter exhibere quod est Ecclesiæ per modum deputationis oblatum.

Ad tertium dicendum, quod illi qui oblationes debitas non reddunt, possunt puniri per subtractionem sacramentorum, non per ipsum sacerdotem, cui sunt oblationes faciendæ, ne videatur pro sacramentorum exhibitione aliquid exigere, sed per superiorem aliquem.

---

tom. x, Concil. x. habetur cap. 69 De consecrat.

(1) (Conclusio. *Tenentur homines, non quidem ad veteris legis oblationes faciendas, sed ad quasdam alias in nova lege statutas.*)

Oblationes dicuntur illæ res quæ offeruntur immediate Deo, sive ad cultum divinum sive ad usum ministrorum. Unde sequitur quod decimæ non sint oblationes, cum non immediate offerantur Deo, sed ministris sacris. Sententia Gregorii VII, supra possita, intelligenda est quatenus fuerit consuetudo vel aliqua causa ex dictis in textu. Nam licet oblationes sint voluntariæ, contingere potest, ut aliquis teneatur ad illas dandas ex aliqua ratione in corpore asignata.

(2) Seu annui reditus vel tributi. sicut in syntagmate juris (lib. III, cap. 15, num. 9) census explicatur.—Nunc hæc omnia fere in desuetudinem abiesunt, exceptis aliquibus locis in provinciis Vascis.

(1) Vel pleniori constructione, *postquam eas per deputationem et promissionem fecerint*; quippe aliquo modo jam tunc eas fecisse supponitur quando pro eis faciendis aliqua bona deputarunt vel deputanda promiserunt. (Nicolai.)

ARTICULUS II.

Utrum solum sacerdotibus debeantur oblationes.

Ad secundum sic proceditur. 1. 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: *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus:* ergo multo magis oblationes pauperibus debentur.

2. Præterea, in multis parochiis monachi de oblationibus partem habent: alia autem est cura clericorum, alia monachorum, ut Hieronymus dicit in Epist. 1 ad Heliodor.: ergo non solum sacerdotibus oblationes debentur.

3. Præterea, laici de voluntate Ecclesiæ emunt oblationes, ut panes et 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 Papæ (1): *Oblationes quæ intra sanctam Ecclesiam offeruntur, tantummodo sacerdotibus, qui quotidie Domino servire videntur, licet comedere et bibere: quia in veteri Testamento prohibuit Dominus panes sanctos comedere filiis Israel, nisi tantummodo Aaron et filiis ejus* (Levit. XXIV, 8) (2).

Respondeo dicendum, quod sacerdos quodammodo constituitur sequester et medius inter populum et Deum, sicut de Moyse legitur (Deut. V), et ideo ad eum pertinet divina dogmata et sacramenta exhibere populo; et iterum ea quæ sunt populi, puta preces, et sacrificia, et oblationes, per eum Domino debent exhiberi, secundum illud Apostoli Hebr. V, 1: *Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.* Et ideo oblationes quæ a populo Deo exhibentur, ad sacerdotes pertinent, non solum ut eas in suos usus convertant, verum etiam ut fideliter eas dispensent, partim quidem expendendo eas in his quæ pertinent ad cultum divinum, partim vero in his quæ pertinent ad proprium victum, (quia *qui altari deserviunt, cum altari participant,* ut dicitur I. Cor. IX), partim etiam in usus pauperum, qui sunt, quantum fieri potest, de rebus Ecclesiæ sustentandi, quia et Dominus in usum pauperum loculos habebat, ut Hieronymus dicit super Matthæum, cap. 17, sup. illud: *Ut non scandalizemus* (et habetur cap. *Habebat*, XII, quæst. I).

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ pauperibus dantur, sicut non proprie sunt sacrificia, dicuntur tamen sacrificia, inquantum eis dantur propter Deum, ita etiam secundum eamdem rationem oblationes dici possunt, tamen non proprie dictæ, quia non immediate Deo offeruntur. Oblationes

---

(1) Qui est 3 inter ejus Decreta, tom. II Concil. et habetur 10, quæst. I, cap. *Hanc consuetudinem.*

(2) (Conclusio. *Cum sacerdos, medius sit inter Deum et populum, ei sunt a populo oblationes exhibendæ, non solum, ut eas in proprium usum assumat, sed ut fideliter dispenset in his, quæ ad divinum spectant cultum, et in usus et sustentationem pauperum.*)

Clare probatur in textu, ubi ratio fundamentalis oblationum declaratur.

Si fideles videantur oblationes facere propter curam animarum, illæ cedunt parocho loci: secus Ecclesiæ. Cerei in honorem Ss. Sacramenti, B. Mariæ Virginis, vel alicujus Sancti oblati, accendi et cremari debent: et eorum reliquiæ, si quæ supersint, non in beneficium Parochi, sed in fabricæ Ecclesiæ utilitatem cedere debent. Unde neque sunt extinguendi, neque sunt sibi a parocho arrogandi, cum talis non sit offerentium mens.

vero proprie dictæ in usum pauperum cedunt, non per dispensationem offerentium, sed per dispensationem sacerdotum.

Ad secundum dicendum, quod monachi, sive alii religiosi, possunt oblationes recipere tripliciter; uno modo, sicut pauperes, per dispensationem sacerdotum, vel ordinationem Ecclesiæ; alio modo, si sint ministri altaris, et tunc possunt accipere oblationes sponte oblatas; tertio modo, si parochiæ sint eorum; et tunc ex debito possunt accipere oblationes tanquam Ecclesiæ rectores.

Ad tertium dicendum, quod oblationes postquam fuerint consecratæ, non possunt cedere in usum laicorum, sicut vasa et vestimenta sacra; et hoc modo intelligitur dictum Damasi Papæ (cit. in arg. *Sed cont.*). Illa vero quæ non sunt consecrata, possunt in usum laicorum cedere ex dispensatione sacerdotum, sive per modum donationis, sive per modum venditionis.

ARTICULUS III.

Utrum homo possit oblationes facere de omnibus rebus licite possessis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non possit homo oblationes facere de omnibus rebus licite possessis. Quia secundum jura humana (1 *Idem*, ff. De condict. ob turp. caus.), *turpiter facit meretrix in hoc quod est meretrix, non tamen turpiter accipit*; et ita licite possidet: sed non licet de eo facere oblationem, secundum illud Deut. XXIII, 18: *Non offeres mercedem prostibuli..... in domo Domini Dei tui*: ergo non licet facere oblationem de omnibus licite possessis.

2. Præterea, ibidem prohibetur quod pretium canis offeratur in domo Dei: sed manifestum est quod pretium canis juste venditi juste possidetur: ergo non licet de omnibus juste possessis oblationem facere.

3. Præterea, Malach. I, 8, dicitur: *Si offeratis claudum et languidum, nonne malum est?*: sed claudum et languidum animal est juste possessum: ergo videtur quod non de omni juste possesso possit oblatio fieri.

Sed contra est, quod dicitur Prov. III, 9: *Honora Dominum Deum tuum de tua substantia* (1). Ad substantiam autem hominis pertinet quidquid juste possidet: ergo de omnibus juste possessis potest fieri oblatio (2).

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Verb. Domini, (serm. 35, cap. II), *si deprædareris aliquem invalidum, et de spoliis ejus dares alicui judici, si pro te judicaret, tanta vis est justitiæ, ut et tibi displiceret. Non est talis Deus tuus, qualis non debes esse nec tu.* Et ideo dicitur Eccli. XXXIV, 21: *Immolantis ex iniquo oblatio est maculata.* Unde patet quod de injuste acquisitis et possessis non potest oblatio fieri. In Veteri autem lege, in qua figuræ serviebatur, quædam propter significationem reputabantur immunda, quæ offerre non licebat; sed in lege Nova omnis creatura Dei reputatur munda, ut dicitur ad Tit. I. Et ideo, quantum est de se, de quolibet licite possesso potest oblatio fieri. Per accidens tamen contingit quod de aliquo licite possesso oblatio fieri non potest; puta si vergat in detrimentum alterius, ut si filius aliquis offerat Deo id unde debet patrem nutrire, quod Dominus

---

(1) Sive secundum 70 *de laboribus tuis justis.*

(2) (Conclusio. *De injuste acquisitis et possessis non licet oblationem facere: de aliis vero omnibus juste possessis, quia secundum legem novam omnis creatura est munda, quantum ex se est, oblatio fieri potest, per accidens tamen, ut puta, si quidpiam vergat in alterius detrimentum, de eo oblationem facere non licet.)*

In Lege evangelica de qualibet re juste acquisita, quantum est de se, potest oblatio fieri; quia abolitis jam præceptis cæremonialibus veteris Legis, omnis creatura Deo habetur munda.

improbat (Matth. xv), vel propter scandalum, vel propter contemptum, vel aliquid aliud hujusmodi (1).

Ad primum ergo dicendum, quod in Veteri lege prohibebatur oblatio de mercede prostibuli propter immunditiam, in Nova autem lege propter scandalum, ne videatur Ecclesia favere peccato, si de lucro peccati oblationem recipiat.

Ad secundum dicendum, quod canis secundum legem reputabatur animal immundum. Alia tamen animalia immunda redimebantur, et eorum pretium poterat offerri, secundum illud Levit. ult. 27: *Si immundum animal est, redimet qui obtulerit.* Sed canis nec offerebatur, nec redimebatur; tum quia idololatræ canibus utebantur in sacrificiis idolorum, tum etiam quia significat 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 ejus ad quod offerebatur; unde dicitur Malach. I, 8: *Si offeratis cæcum ad immolandum, nonne malum est?* sacrificia autem oportebat esse immaculata: secundo ex contemptu, unde ibidem subditur: *Vos polluistis nomen meum in eo quod dicitis: Mensa Domini contaminata est, et quod superponitur, contemptibile est;* tertio modo ex voto præcedenti, ex quo obligatur homo ut integrum reddat quod vovit, unde ibidem subditur: *Maledictus dolosus, qui habet in grege suo masculum, et votum faciens immolat debile Domino.* Et hæ causæ eædem manent in lege nova; quibus tamen cessantibus, non est illicitum.

(1) Ergo oblationes fieri debent de rebus propriis, nullo vitio maculatis, quia in cultum divinum ordinantur; maxime oblationes ad panem Eucharisticum destinatæ. In iis pietas ac reverentia elucere debent: *Dominus enim intuetur cor.*

ARTICULUS IV.

Utrum ad primitias solvendas homines teneantur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Viditur quod ad primitias solvendas homines non teneantur, quia Exod. XIII, 9, data lege primogenitorum subditur: *Erit quasi signum in manu tua;* et ita videtur esse præceptum cæremoniale: sed præcepta cæremonialia non sunt servanda in lege Nova: ergo neque primitiæ sunt solvendæ.

2. Præterea, primitiæ offerebantur Domino pro speciali beneficio illi populo exhibito; unde dicitur Deut. XXVI, 2: *Tolles de cunctis frugibus tuis primitias, accedesque ad sacerdotem, qui fuerit in diebus illis, et dices ad eum: Profiteor hodie coram Domino Deo tuo, quod ingressus sum terram, pro qua juravit patribus nostris, ut daret eam nobis*: ergo aliæ nationes non tenentur ad primitias solvendas.

3. Præterea, illud ad quod aliquis tenetur, debet esse determinatum: sed non invenitur nec in nova lege, nec in veteri, determinata quantitas primitiarum: ergo ad eas solvendas non tenentur homines ex necessitate.

Sed contra est, quod dicitur 16, quæst. VII, cap. *Decimas*: *Oportet decimas et primitias, quas de jure sacerdotum esse sancimus, ab omni populo accipere* (1).

(1) (Conclusio. *Tenentur omnes de fructibus a se ex terra perceptis, primitias solvere: in lege quidem veteri secundum legis determinationem, in nova vero secundum regionis et Ecclesiæ consuetudinem.*)

Primitiæ sunt species quædam oblationum simplicium; sunt enim primi fructus cujuscumque generis ex terra nascentis, qui Deo offeruntur specialiter in recognitionem quod ab eo fructus terræ nobis proveniunt. Nunc non obligat solutio primitiarum quia jus antiquum obsoletum fuit. Aliunde cum darentur ex Ecclesiæ præcepto, jam Ecclesia dispensante cessavit. Ideo hodie nullum jus est ad illas exigendas.

Respondeo dicendum, quod primitiæ ad quoddam genus oblationum pertinent, quia Deo exhibentur cum quadam professione, ut habetur Deut. XXVI, unde et ibidem subditur: *Suscipiens sucerdos cartallum* (1), scilicet primitiarum, *de manu ejus qui defert primitias, ponet ante altere Domini Dei sui*; et postea mandatur ei quod dicat: *Idcirco nunc offero primitias frugum terræ, quas Dominus dedit mihi*. Offerebantur autem primitiæ ex speciali causa, scilicet in recognitionem divini beneficii, quasi aliquis profiteatur se a Deo fructus terræ percipere, et ideo se teneri ad aliquid de hujusmodi Deo exhibendum, secundum illud I. Paralip. ult. 14: *Quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi*. Et quia Deo debemus exhibere id quod præcipuum est, ideo primitias, quasi præcipuum aliquid de fructibus terræ, præceptum fuit Deo offerre; et quia sacerdos *constituitur pro populo in his quæ sunt ad Deum*, ideo primitiæ oblatæ a populo in usum sacerdotum cedebant. Unde dicitur Num. XVIII, 8: *Locutus est Dominus ad Aaron: Ecce dedi tibi custodiam primitiarum mearum*. Pertinet autem ad jus naturale ut homo ex rebus sibi datis a 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 Ecclesiæ, ex qua homines obligantur ut primitias solvant secundum consuetudinem patriæ, et indigentiam ministrorum Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod cæremonialia proprie erant in signum futuri, et ideo ad præsentiam veritatis significatæ cessaverunt: oblatio autem primitiarum fuit in signum præteriti beneficii, ex quo etiam debitum recognitionis causatur secundum dictamen rationis naturalis. Et ideo in generali hujusmodi obligatio manet.

Ad secundum dicendum, quod primitiæ offerebantur in veteri lege, non solum propter beneficium terræ promissionis datæ a Deo, sed etiam propter beneficium fructuum terræ a Deo datorum. Unde dicitur Deut. XXVI, 10: *Offero primitias frugum terræ quas Dominus dedit mihi*; et 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. CXIII, 16: *Terram dedit filiis hominum*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit sup. illud Ezech. XLV: *Hæ sunt primitiæ*, et habetur (cap. 1 De constit.): *Ex majorum traditione introductum est, quod qui plurimum, quadragesimam partem dabant sacerdotibus loco primitiarum; qui minimum, sexagesimam*. Unde videtur quod inter hos terminos sint primitiæ offerendæ secundum consuetudinem patriæ. Rationabiliter tamen primitiarum quantitas non fuit determinata in lege, quia, sicut dictum est (in corp.), primitiæ dantur per modum oblationis: de cujus ratione est quod sit voluntaria (1).

---

(1) Id est, canistrum ex græco χάρταλλος.

(1) Al., *sint voluntariæ*.

In hac responsione advertit Cajetanus, quod primitiarum exhibitio habet in se duo, ipsam *rem dandam*, et *modum dandi*. Si consideretur res data, sic cadit sub obligatione præcepti statuentis quod primitiæ dentur. Si vero consideretur modus dandi, quia scilicet datur per modum oblationis quæ est spontanea, sic habet, quod non sit certa quædam quantitas primitiarum obligata ex lege, sed videtur communi arbitrio offerentium relicta.

QUÆSTIO LXXXVII.

DE DECIMIS.—(In quatuor articulos divisa.)

Postea considerandum est de decimis: et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum homines teneantur ad solvendas decimas ex necessitate præcepti.—2.° De quibus rebus sint decimæ dandæ.—3.° Quibus debeant dari.—4.° Quibus competat eas dare.

ARTICULUS I.

Utrum homines teneantur dare decimas ex necessitate præcepti (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non teneantur dare decimas ex necessitate præcepti. Præceptum enim de solutione decimarum in lege veteri datur, ut patet (2) Lev. XXVII, 30: *Omnes decimæ terræ, sive de frugibus, sive de pomis arborum, Domini sunt*; et infra: *Omnium decimarum ovis, et bovis, et capræ, quæ sub pastoris virga transeunt, quidquid decimum venerit, sanctificabitur Domino*: non autem potest computari hoc inter præcepta moralia, quia ratio naturalis non magis dictat quod decima pars debeat dari, quam nona vel undecima: ergo vel est præceptum judiciale, vel cæremoniale. Sed, sicut supra habitum est (1-2, qu. CIII, art. 3. et CIV, art. 3), tempore gratiæ non obligantur homines neque ad præcepta cæremonialia, neque ad judicialia Veteris legis: ergo homines nunc non obligantur ad decimarum solutionem.

2. Præterea, illa sola homines servare tenentur tempore gratiæ, quæ a Christo per Apostolos sunt mandata, secundum illud Matth. ult. 20: *Docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis*; et Paulus dicit (Act. XX, 27): *Non enim subterfugi quominus annuntiarem vobis omne consilium Dei*. Sed neque in doctrina Christi, neque in doctrina apostolorum aliquid continetur de solutione decimarum, nam quod Dominus de decimis dicit Matth. XXIII, 23; *Væ vobis qui decimatis mentham et anethum*, etc., *hæc oportuit facere*, ad tempus præteritum legalis observantiæ referendum videtur; dicit enim Hilarius super Matth. (can. 24,): *Decimatio olerum quæ in præfigurationem futurorum erat utilis, non debebat omitti*: ergo homines tempore gratiæ non tenentur ad decimarum solutionem.

3. Præterea, homines tempore gratiæ non magis tenentur ad observantiam legalium quam ante legem: sed ante legem non dabantur decimæ ex præcepto, sed solum ex voto; legitur enim Genes. XXVIII, 20, quod *Jacob vovit votum dicens: Si fuerit Deus mecum, et custodierit me [in via, qua ambulo..., cunctorum quæ dederis mihi, decimas offeram tibi*. Ergo etiam neque tempore gratiæ tenentur homines ad decimarum solutionem.

4. Præterea, in Veteri lege tenebantur homines ad triplices decimas solvendas. Quarum quasdam solvebant levitis, dicitur enim Num. XVIII, 24: *Levitæ decimarum oblatione contenti erunt, quas in usus eorum et necessaria separavi*. Erant quoque

---

(1) De his etiam *Quodl.* II, art. 8, et *Quodl.* XV, art. 10, corp. et *Hebr.* VII, col. 3.

(2) Wicleffus docuit decimas non esse debitas, sed meras esse eleemosynas quæ possint ad libitum ministris Ecclesiæ denegari; quem errorem proscripsit concilium Constantiense (sess. VIII.)

aliæ decimæ, de quibus legitur Deut. XIV, 22: *Decimam partem separabis de cunctis fructibus tuis, qui nascuntur in terra per annos singulos; et comedes in conspectu Domini Dei tui, in loco quem elegerit Deus.* Erant quoque et aliæ decimæ, de quibus (ibidem 28) subditur: *Anno tertio separabis etiam decimam ex omnibus quæ nascuntur tibi eo tempore, et repones intra januas tuas; venietque Levita, qui aliam non habet partem, neque possessionem tecum, et peregrinus, ac pupillus et vidua, qui intra portas tuas sunt, et comedent, et saturabuntur:* sed ad secundas et tertias decimas homines non tenentur tempore gratiæ: ergo neque ad primas.

5. Præterea, quod sine determinatione temporis debetur, nisi statim solvatur, obligat ad peccatum: si ergo homines tempore gratiæ obligarentur ex necessitate præcepti ad decimas solvendas in terris in quibus decimæ non solvuntur, omnes essent in peccato mortali, et per consequens etiam ministri Ecclesiæ dissimulando; quod videtur inconveniens: non ergo homines tempore gratiæ ex necessitate tenentur ad solutionem decimarum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit (1): *Decimæ ex debito requiruntur; et qui eas dare noluerint, res alienas invadunt* (2).

---

(1) Serm. 219 De temp. versus fin. et habetur 16, qu. I, cap. 66.

(2) (CONCLUSIO. *Tenentur omnes ad decimarum solutionem, et jure naturæ et Ecclesiæ institutione, cujus arbitrio aliam partem quam decimam solvendam esse, statui posset.)*

Decima vocatur ex decem alicujus rei portionibus una. Quia tamen in decima continentur duo: unum pars fructuum, sed non taxata, neque definita; alterum, ipsa pars taxata, nimirum decima: utrique interdum tribuitur vocabulum decimæ; ita tamen ut prius non vocetur decima, nisi improprie, et quoad sustentationem; posterius autem proprie, et quoad quotam.

Personales vocantur decima pars lucri per industriam aut laborem personæ acquisiti, veluti ex negotiatione, opificio, servitio, militia, aut ex cujuspiam alterius rei exercitio.

Prædiales dicuntur, quæ proveniunt ex prædiorum seu agrorum fructibus, ut ex tritico, vino, oleo, ex leguminibus et arboribus. His communiter alii addunt tertiam speciem, scilicet *mixtam*, quæ est decima portio eorum quæ partim ex agris seu prædiis proveniunt, cujusmodi sunt fætus et pulli animalium, eorumque fructus, lac, butyrum, et similia. Obligatio solvendi decimas hodie jam cessavit, Ecclesia dispensante. Earum loco a Gubernio datur clericis modica miseraque retributio, quæ tamen non semper fideliter solvitur.

Respondeo 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 ratione (1); partim autem erat judiciale, ex divina institutione robur habens. Quod enim eis qui divino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessaria victus ministraret, ratio naturalis dictat; sicut et his qui communi utilitati invigilant, scilicet principibus et militibus, et aliis hujusmodi, stipendia victus debentur a populo. Unde et Apostolus hoc probat (I. Cor. IX, 7) per humanas consuetudines, dicens: *Quis militat suis stipendiis unquam? aut quis plantat vineam, et de fructibus ejus non edit?* Sed determinatio certæ 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, scilicet Levitica, quæ tota erat ministeriis divinis mancipata, possessiones non habebat

---

(1) Ita Nicolai.—Al., *rationi.*

unde sustentaretur; unde convenienter institutum est ut reliquæ undecim tribus decimam partem suorum proventuum levitis darent, ut honorabilius viverent; et quia etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri. Unde quantum ad determinationem decimæ partis erat judiciale, sicut et 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. Cor. x, 11): *Omnia in figura contingebant illis;* in quo conveniebant cum cæremonialibus præceptis, quæ principaliter instituta erant ad significandum aliquid futurum. Unde et præceptum de decimis solvendis, significat aliquid in futurum. Qui enim decimam dat, quæ est perfectionis signum (eo quod denarius est quodammodo numerus perfectus, quasi primus limes numerorum; ultra quem numeri non procedunt, sed reiterantur ab uno), novem sibi partibus reservatis, protestatur, quasi in quodam signo, ad se pertinere imperfectionem; perfectionem vero quæ erat futura per Christum, esse expectandam a Deo. Nec tamen propter hoc est cæremoniale præceptum, sed judiciale, ut dictum est (hic. sup.). Est autem hæc differentia inter cæremonialia et judicialia legis præcepta, ut supra diximus (1-2, qu. CIV, art. 3), quod cæremonialia illicitum est observare tempore legis novæ; judicialia vero, etsi non obligent tempore gratiæ, tamen possunt observari absque peccato; et ad eorum observantiam aliqui obligantur, si statuantur auctoritate eorum quorum est condere legem; sicut præceptum judiciale veteris legis est quod qui furatus fuerit ovem, reddat quatuor oves, ut legitur (Exod. XXII); quod si ab aliquo rege statuatur, tenentur ejus subditi observare. Ita etiam determinatio decimæ partis solvendæ est auctoritate Ecclesiæ tempore novæ legis instituta, secundum quamdam 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 majora obligetur, secundum illud Matth. v, 20: *Nisi abundaverit justitia vestra plus quam Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cælorum;* cum ministri novi Testamenti sint majoris dignitatis quam ministri veteris Testamenti, ut probat Apostolus in II. ad Corinth. III. Sic ergo patet quod ad solutionem decimarum homines tenentur, partim quidem ex jure naturali, partim etiam ex institutione Ecclesiæ; quæ tamen, pensatis opportunitatibus temporum et personarum, posset aliam partem determinare solvendam.

Et per hoc patet responsio ad *primum.*

Ad secundum dicendum, quod præceptum de solutione dicimarum, quantum ad id quod erat morale, datum est in Evangelio a Domino, ubi dicit (Matth. x, 10): *Dignus est operarius mercede sua;* et etiam ab Apostolo, ut patet I. ad Cor. IX: 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 sacerdotes, qui duplicem portionem accipiebant. Et ideo etiam non erat determinata aliqua pars exhibenda ministris divini cultus; sed ubi aliquis occurrebat, unusquisque dabat ei propria sponte quod sibi videbatur; sicut Abraham quodam prophetico instinctu dedit decimas Melchisedech sacerdoti Dei summi, ut dicitur Gen. XIV, 20; et similiter Jacob decimas vovit se daturum (Gen. XXVIII); quamvis non videatur decimas vovisse, quasi aliquibus ministris exhibendas, sed

in divinum cultum, puta ad sacrificiorum consummationem; unde signanter dicit *Offeram tibi decimas.*

Ad quartum dicendum, quod secundæ decimæ, quæ reservabantur ad sacrificia offerenda, locum in nova lege non habent, cessantibus legalibus victimis. Tertiæ vero decimæ quas cum pauperibus comedere debebant, in nova lege augentur, per hoc quod Dominus non solum decimam partem, sed omnia superflua pauperibus jubet exhiberi, secundum illud Lucæ XI, 41: *Quod superest, date eleemosynam.* Ipsæ etiam decimæ quæ ministris Ecclesiæ dantur, per eos debent in usum pauperum dispensari.

Ad quintum dicendum, quod ministri Ecclesiæ majorem curam debent habere spiritualium bonorum in populo promovendorum, quam temporalium colligendorum; et ideo Apostolus noluit uti potestate sibi a Domino tradita, ut scilicet acciperet stipendia victus ab his quibus Evangelium prædicabat, ne daretur aliquod impedimentum Evangelio Christi. Nec tamen peccabant illi qui ei non subveniebant, alioquin Apostolus eos corrigere non omisisset. Et similiter laudabiliter ministri Ecclesiæ decimas Ecclesiæ non requirunt, ubi sine scandalo requiri non possent propter dissuetudinem vel propter aliquam aliam causam (1). Nec tamen sunt in statu damnationis qui non solvunt in locis illis in quibus Ecclesia non petit, nisi forte propter obstinationem animi, habentes voluntatem non solvendi, etiamsi ab eis peterentur.

(1) Unde conc. Turon. an. 858, cap. 132, dicit: *Nullus sacerdotum decimas cum lite et jurgio suscipiat, sed prædicatione et admonitione.*

ARTICULUS II.

Utrum de omnibus teneantur homines decimas dare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non de omnibus teneantur homines decimas dare (1). Solutio enim decimarum videtur esse ex veteri lege introducta: sed in veteri lege nullum præceptum datur de personalibus decimis, quæ scilicet solvuntur de his quæ aliquis acquirit ex proprio actu, puta de mercationibus vel de militia: ergo de talibus decimas nullus solvere tenetur.

2. Præterea, de male acquisitis non debet fieri oblatio, ut supra dictum est (qu. præc. art. 3): sed oblationes, quæ immediate Deo exhibentur, magis videntur pertinere ad divinum cultum, quam decimæ quæ exhibentur ministris: ergo etiam nec decimæ de male acquisitis sunt solvendæ.

3. Præterea (Levit. ult.), non mandatur solvi decima nisi *de fructibus et pomis arborum, et animalibus, quæ transeunt sub virga pastoris*: sed præter hæc sunt quædam alia minuta, quæ homini proveniunt, sicut herbæ quæ nascuntur in horto, et alia 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, remanent in ejus potestate, quia quædam aliquando subtrahuntur per furtum vel rapinam, quædam vero quandoque in alium transferuntur

(1) Jus statuebat homines teneri solvere decimas ex omnibus suis bonis, non solum ex agris, prædiis, arboribus, verum etiam ex negotiatione, opificio, militia, etc. Ita (lib. III Decret. tit. 30 *De decimis*, cap. *Non est*, 22, cap. *Ex transmissa* 23, cap. *Tunc nobis* 26, et causa 16, quæst. I, cap. *Decima*, 66).

per venditionem, quædam etiam aliis debentur, sicut principibus debentur tributa, et operariis debentur mercedes: ergo de his non tenetur aliquis decimas dare.

Sed contra est, quod dicitur Gen. XXVIII, 22: *Cunctorum quæ dederis mihi, decimas offeram tibi*: sed omnia quæ homo habet, sunt ei data divinitus: ergo de omnibus debet decimas dare (1).

Respondeo 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. Corint. IX, 11): *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si carnalia vestra metamus?* Quasi per oppositum dicat: *Nam 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 aliæ tribus certas possessiones habebant, de quibus poterant sufficienter providere Levitis, qui carebant possessionibus; non autem interdicebatur eis quin de aliis operibus honestis lucrarentur, sicut et alii Judæi. Sed populus novæ legis est ubique per mundum diffusus; quorum plurimi possessiones non habent, sed de aliquibus negotiis vivunt, qui nihil conferrent ad subsidium ministrorum Dei, si de eorum negotiis decimas non solverent. Ministris etiam novæ legis arctius interdicitur ne se ingerant negotiis lucrativis, secundum illud II. ad Timoth. II, 4: *Nemo militans Deo implicat se sæcularibus negotiis.* Et ideo in nova lege tenentur homines ad decimas personales, secundum consuetudinem patriæ, et indigentiam ministrorum. Unde Augustinus dicit (1) *De militia, de negotio, et artificio redde decimas.*

Ad secundum dicendum, quod aliqua male acquiruntur dupliciter: uno modo quia ipsa acquisitio est injusta, puta quæ acquiruntur per rapinam, aut furtum, aut usuram, quæ homo tenetur restituere, non autem de eis 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. Quædam vero dicuntur male acquisita, quia acquiruntur ex turpi causa, sicut de meretricio, et histrionatu, et aliis hujusmodi, quæ non tenetur restituere. Unde de talibus tenentur decimas dare secundum modum aliarum personalium decimarum. Tamen Ecclesia non debet eas recipere, quamdiu sunt in peccato, ne videatur eorum peccatis communicare; sed postquam pœnituerint, possunt ab eis de his recipi decimæ.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ ordinantur in finem, sunt judicanda secundum quod competunt fini. Decimarum autem solutio est debita, non propter se, sed propter ministros, quorum honestati non convenit, ut etiam minima exacta diligentia requirant; hoc enim in vitium computatur, ut patet per Philosophum in IV Ethic. (cap. 2). Et ideo lex vetus non determinavit ut de hujusmodi minutis rebus decimæ dentur, sed reliquit hoc arbitrio dare volentium, quia minima quasi nihil computantur.

---

(1) (CONCLUSIO. *De omnibus, quæ homo possidet, cum carnalia sint decimæ, secundum consuetudinem regionis, et indigentiam ministrorum Ecclesiæ solvendæ sunt.)*

(1) Serm. 219 de temp., parum a princ. et habetur cau. 16, quæst. I, cap. *Decimæ.*

Unde Pharisæi, quasi perfectam legis justitiam sibi adscribentes, etiam de his minutis decimas solvebant, nec tamen de hoc reprehenduntur a Domino, sed solum de hoc quod majora, scilicet spiritualia præcepta contemnebant; magis autem de hoc eos secundum se commendabiles esse ostendit dicens: *Hæc oportuit facere*, scilicet tempore legis, ut Chrysostomus (1) exponit. Quod etiam videtur magis in quamdam decentiam sonare quam in obligationem. Unde et nunc de hujusmodi minutis rebus non tenentur homines decimas dare, nisi forte propter consuetudinem patriæ.

Ad quartum dicendum, quod de his quæ furto vel rapina tolluntur, ille a quo auferuntur, decimas solvere non tenetur, antequam recuperet, nisi forte propter culpam vel negligentiam suam damnum incurrerit, quia ex hoc Ecclesia non debet damnificari. Si vero vendat triticum non decimatum, potest Ecclesia decimas exigere Ecclesiæ debitas, et ab emptore, quia habet rem Ecclesiæ debitam, et a 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 cadunt sub tributo, nec etiam sunt obnoxiæ mercedi operariorum. Et ideo non debent prius deduci tributa, et pretium operariorum, quam solvantur decimæ; sed ante omnia debent decimæ solvi ex integris fructibus.

ARTICULUS III.

Utrum decimæ sint clericis dandæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod decimæ non sint clericis dandæ. Levitis enim in veteri Testamento decimæ dabantur, quia non habebant aliquam partem in possessionibus populi, ut habetur Num. XVIII: sed clerici in novo Testamento habent possessiones et patrimoniales interdum, et ecclesiasticas; recipiunt insuper primitias et oblationes pro vivis et mortuis. Superfluum ergo est quod eis decimæ dentur.

2. Præterea, contingit quandoque quod aliquis habet domicilium in una parochia, et colit agros in alia; vel aliquis pastor ducit gregem per unam partem anni in terminis unius parochiæ, et alia parte anni in terminis alterius; vel habet ovile in una parochia, et pascit oves in alia; in quibus et consimilibus casibus non videtur posse distingui, quibus clericis sint decimæ solvendæ: ergo non videtur quod aliquibus clericis determinate sint solvendæ decimæ.

3. Præterea, generalis consuetudo habet in quibusdam terris quod milites decimas ab Ecclesia in feudum tenent; religiosi etiam quidam decimas accipiunt: non ergo videtur quod solum clericis curam animarum habentibus decimæ 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 decimæ debentur (1).

Respondeo dicendum, quod circa decimas duo sunt consideranda; scilicet ipsum jus accipiendi decimas, et ipsæ res quæ nomine decimæ dantur. Jus autem accipiendi decimas spirituale est; consequitur enim illud debitum quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio, et quo seminantibus spiritualia debentur temporalia, quod ad solos clericos pertinet habentes curam animarum; et ideo eis solis competit hoc jus habere. Res au-

(1) Non Chrysostomus, sed auctor *Oper. Imperf.* hom. LXIV, a med.

(1) (CONCLUSIO. *Quamquam decimarum jus ad solos clericos spectet, possunt tamen etiam ad laicos decimæ pervenire.)*

tem quæ nomine decimarum dantur, corporales sunt; unde possunt in usum quorumlibet cedere, et sic possunt etiam ad laicos pervenire.

Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege, sicut dictum est (art. 1), speciales quædam decimæ deputabantur subventioni pauperum; sed in nova lege decimæ dantur clericis, non solum propter sui sustentationem, sed etiam ut ex eis subveniant pauperibus. Et ideo non superfluunt, sed ad hoc necessariæ sunt possessiones ecclesiasticæ, et oblationes, et primitiæ simul cum decimis.

Ad secundum dicendum, quod decimæ personales debentur Ecclesiæ in cujus parochia homo habitat; decimæ vero prædiales rationabiliter magis videntur pertinere ad Ecclesiam in cujus terminis prædia sita sunt. Tamen jura determinant quod in hoc servetur consuetudo diu obtenta (1). Pastor autem qui diversis temporibus in duabus parochiis gregem pascit, debet proportionaliter utriusque Ecclesiæ decimas solvere; et quia ex pascuis fructus gregis proveniunt, magis debetur decima gregis Ecclesiæ in cujus territorio grex pascitur, quam illi in cujus territorio ovile locatur.

Ad tertium dicendum, quod sicut res nomine decimæ acceptas potest Ecclesia alicui laico tradere, ita etiam potest ei concedere ut dandas decimas ipsi accipiant, jure accipiendi ministris Ecclesiæ reservato, sive pro necessitate Ecclesiæ, sicut quibusdam militibus decimæ debentur in feudum per Ecclesiam concessæ; sive etiam ad subventionem pauperum, sicut quibusdam religiosis laicis, vel non habentibus curam animarum, aliquæ decimæ sunt concessæ per modum eleemosynæ. Quibusbam tamen religiosis competit accipere decimas ex eo quod habent curam animarum.

(1) Cap. *Cum sint*, et cap. *ad Apostolicæ*, de Decimis, etc.

ARTICULUS IV.

Utrum etiam clerici teneantur decimas dare.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam clerici teneantur decimas dare: quia de jure communi Ecclesia parochialis debet recipere decimas prædiorum quæ in territorio ejus sunt. Contingit autem quandoque quod clerici habent in territorio alicujus parochialis Ecclesiæ aliqua prædia propria, vel etiam alia Ecclesia habet ibi possessiones ecclesiasticas: ergo videtur quod clerici teneantur dare prædiales decimas.

2. Præterea, aliqui religiosi sunt clerici, qui tamen tenentur dare decimas Ecclesiis ratione prædiorum quæ etiam manibus propriis excolunt: ergo videtur quod clerici non sint immunes a solutione decimarum.

3. Præterea, sicut Num. XVIII præcipitur quod levitæ a populo decimas accipiant, ita etiam præcipitur quod ipsi dent decimas summo sacerdoti: ergo qua ratione laici debent dare decimas clericis, eadem ratione clerici debent dare decimas Summo Pontifici.

4. Præterea, sicut decimæ debent cedere in sustentationem clericorum, ita etiam debent cedere in subventionem pauperum: si ergo clerici excusantur a solutione decimarum, pari ratione excusantur et pauperes. Hoc autem est falsum: ergo et primum.

Sed contra est, quod dicit Decretalis Paschalis II Papæ (1): *Novum genus exactionis est, ut clerici a clericis decimas exigant* (2).

Respondeo dicendum, quod idem non potest esse causa dandi et reci-

(1) Inter fragm. epist. ejusd. tom. x Concil. et habetur cap. 2 De decimis, etc.

(2) (Conclusio. *Clerici, inquantum clerici, decimas dare non tenentur; ut vero possessores propriorum bonorum, eas solvere tenentur.)*

piendi, sicut nec causa agendi et patiendi. Contingit autem ex diversis causis, et respectu diversorum eumdem esse dantem et recipientem, sicut agentem et patientem. Clericis autem, inquantum sunt ministri altaris, spiritualia populo seminantes, decimæ a fidelibus debentur. Unde tales clerici, inquantum clerici sunt, id est, inquantum habent ecclesiasticas possessiones, decimas solvere non tenentur; ex alia vero causa, scilicet propter hoc quod possident proprio jure, vel ex sucessione parentum, vel quocumque hujusmodi modo, sunt ad decimas solvendas obligati.

Unde patet responsio ad primum: quia clerici de propriis prædiis tenentur solvere decimas parochiali Ecclesiæ, sicut et alii, etiamsi ipsi sint ejusdem Ecclesiæ clerici; quia aliud est habere aliquid ut proprium, aliud ut commune. Prædia vero Ecclesiæ non sunt ad decimas solvendas obligata, etiamsi sint intra terminos alterius parochiæ.

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, etiamsi sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ratio, ipsi enim tenentur de jure communi decimas dare; habent tamen aliquam immunitatem secundum diversas concessiones eis a Sede Apostolica factas.

Ad tertium dicendum, quod in veteri lege primitiæ debebantur sacerdotibus, decimæ autem Levitis; et quia sub sacerdotibus Levitæ erant, Dominus mandavit ut ipsi loco primitiarum solverent summo sacerdoti decimam decimæ. Unde nunc eadem ratione tenentur clerici Summo Pontifici decimam dare, si exigeret. Naturalis enim ratio dictat ut illi qui habet curam de communi multitudinis statu, provideatur de bonis omnibus, unde possit exequi ea quæ pertinent ad communem salutem.

Ad quartum dicendum, quod decimæ debent cedere in subventionem pauperum per dispensationem clericorum. Et ideo pauperes non habent causam accipiendi decimas, sed tenentur eas dare.

QUÆSTIO LXXXVIII.

DE VOTO, PER QUOD ALIQUID DEO PROMITTITUR.— (In duodecim articulos divisa).

Deinde considerandum est de voto, per quod aliquid Deo promittitur.

Et circa hoc quæruntur duodecim: 1.° Quid sit votum.—2.° Quid cadat sub voto.—3.° De obligatione voti.—4.° De utilitate vovendi.—5.° Cujus virtutis sit actus.—6.° Utrum magis meritorium sit facere aliquid ex voto quam sine voto.—7.° De solemnitate voti.—8.° Utrum possint vovere qui sunt potestati alterius subjecti.—9.° Utrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum.—10.° Utrum votum sit dispensabile, vel commutabile. 11.° Utrum in solemni voto continentiæ possit dispensari.—12.° Utrum requiratur in dispensatione voti, superioris auctoritas.

ARTICULUS I.

Utrum votum consistat in solo proposito voluntatis (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod votum consistat in solo proposito voluntatis. Quia, secundum

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 38, quæst. 1, art. 1, quæst. 1.

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 a voluntate assumptum; dicitur enim aliquis proprio voto facere quæ voluntarie facit: sed propositum est actus voluntatis, promissio autem rationis: ergo votum in solo actu voluntatis consistit.

3. Præterea, Dominus dicit (Lucæ IX, 62): *Nemo mittens manum ad aratrum, et aspiciens retro, aptus est regno Dei*: sed aliquis ex hoc ipso quod habet propositum bene faciendi, mittit manum ad aratrum: ergo si aspiciat retro, desistens a bono proposito, non est aptus regno Dei. Ex solo ergo bono proposito aliquis obligatur apud Deum, etiam nulla promissione facta; et ita videtur quod in solo proposito voluntatis votum consistat.

Sed contra est, quod dicitur Eccle. V, 3: *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere; displicet enim ei infidelis, et stulta promissio:* ergo vovere est promittere, et votum est promissio (1).

Respondeo dicendum, quod votum quamdam obligationem importat ad aliquid faciendum vel dimittendum. Obligat autem homo se homini ad aliquid per modum promissionis, quæ est rationis actus, ad quam pertinet ordinare. Sicut enim homo imperando, vel deprecando, ordinat quodammodo quid sibi ab aliis fiat, ita promittendo ordinat quid ipse pro alio facere debeat. Sed promissio quæ ab homine fit homini, non potest fieri nisi per verba vel quæcumque exteriora signa, Deo autem potest fieri promissio per solam interiorem cogitationem, quia, ut dicitur (I. Reg. XVI, 7): *Homines vident ea quæ parent: sed Deus intuetur cor.* Exprimuntur tamen quandoque verba exteriora vel ad sui ipsius excitationem, sicut circa orationem dictum est. (qu. LXXXIII, art. 12), vel etiam ad alios contestandum, ut non solum desistant a fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reverentiam hominum. Promissio autem procedit ex proposito faciendi. Propositum autem aliquam deliberationem præexigit, cum sit actus voluntatis deliberatæ. Sic ergo ad votum tria ex necessitate requiruntur: primo quidem *deliberatio*, secundo *propositum voluntatis*, tertio

---

(1) (Conclusio. *Ad veram et perfectam voti rationem, tria ista concurrere debent, deliberatio, propositum voluntatis, atque promissio.*)

Votum definitur: *promissio deliberata Deo facta de bono meliori, id est, obligatio spontanea alicujus actionis bonæ in Dei honorem præstandæ, quæ grata illi sit et accepta.* Votum est actus latriæ soli Deo debitus; quare dum vovemus sanctis sensus est nos vovere Deo in honorem sanctorum, sicut ædificamus templa in honorem ipsorum. Debet esse cum intentione se obligandi, quia cum actus agentium ex intentione non operentur ultra intentionem agentis, ut dicitur communiter, seclusa intentione se obligandi, nulla erit obligatio, adeoque nec votum, de cujus essentia est quod obliget. Cum dicitur autem de *meliori bono* non intelligendum est quod absolute et in se melius est, sed tantum quod melius est quam oppositum sive ejus omissio, ut exempli gratia melius est eleemosynam facere quam non facere. Votum aliud est *personale*, cum promissio est de actu proprio personæ voventis v. gr. de jejunio: aliud *reale*, cum promissio est de re temporali, vel de actione exercenda per alium v. gr. de dando calice, de peregrinatione per substitutum complenda: aliud est *mixtum*, quo et actio personæ et res aliqua simul promittitur, ut peregrinatio cum calicis dono. Dividitur etiam in temporaneum, quod limitatur ad certum tempus, et perpetuum quo per totum vitæ spatium obligatio inducitur. Præterea votum potest esse *simplex*, si emittitur coram Deo tantum

promissio, in qua perficitur ratio voti. Superadduntur vero quandoque et alia duo ad quamdam voti confirmationem, scilicet *pronuntiatio oris*, secundum illud Psalmi LXV, 13: *Reddam tibi vota mea, quæ distinxerunt labia mea;* et iterum *testimonium aliorum.* Unde Magister dicit in IV Sent. dist. 38, quod votum est *testificatio quædam promissionis spontaneæ, quæ Deo et de his quæ sunt Dei, fieri debet*; quamvis testificatio possit ad interiorem testificationem proprie referri.

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 quæ ejus voluntati subduntur; et pro tanto votum a voluntate accipit nomen, quasi a primo movente.

Ad tertium dicendum, quod ille qui mittit manum ad aratrum, jam facit aliquid, sed ille qui solum proponit, nondum aliquid facit; sed quando promittit, jam incipit se exhibere ad faciendum, licet nondum impleat quod promittit; sicut ille qui ponit manum ad aratrum, nondum arat, jam tamen ponit manum ad arandum.

---

sine solemnitatibus ab Ecclesia præscriptis; et *solemne* quod cum præscripta forma coram Ecclesia præstatur et ab ea approbatur; solemnitas autem est ex institutione Ecclesiæ. Denique dividitur in absolutum, quod sine ulla conditione emittitur, et statim obligationem inducit, et conditionatum quod fit sub aliqua conditione eventus futuri, ut si quis voveat eleemosynam si pater convaluerit: in quo duo sunt notanda scilicet obligationem manere suspensam usque ad conditionis exitum; et etiam nulla esse ea vota quæ fiant sub conditione vel impossibili vel turpi vel repugnante voti substantiæ.

ARTICULUS II.

Utrum votum semper debeat fieri de meliori bono.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod votum non semper fieri debeat de meliori bono. Dicitur enim melius bonum quod ad supererogationem pertinet: sed votum non solum fit de his quæ sunt supererogationis, sed etiam de his quæ pertinent ad salutem; nam et in baptismo vovent homines abrenuntiare diabolo, et pompis ejus, et fidem servare, ut dicit Glossa super illud Psalmi LXXV: *Vovete et reddite Domino Deo vestro.* Jacob etiam vovit quod esset ei Dominus in Deum, ut habetur Gen. XXVIII: hoc autem est maxime de necessitate salutis: ergo votum non solum fit de meliori bono.

2. Præterea, Jephte in catalogo sanctorum ponitur, ut patet (Hebr. X): sed ipse filiam innocentem occidit propter votum, ut habetur Judic. XI: cum ergo occisio innocentis non sit melius bonum, sed sit secundum se illicitum, videtur quod votum fieri possit non solum de meliori bono, sed etiam de illicitis.

3. Præterea, ea quæ redundant in detrimentum personæ, vel quæ ad nihil sunt utilia, non habent rationem melioris boni: sed quandoque fiunt aliqua vota de immoderatis vigiliis, vel jejuniis, quæ vergunt in periculum personæ, quandoque etiam fiunt aliqua vota de aliquibus indifferentibus et ad nihil valentibus: ergo non semper votum est melioris boni.

Sed contra est, quod dicitur (Deut. XXIII, 22): *Si nolueris polliceri, absque peccato eris* (1).

Respondeo dicendum quod, sicut

---

(1) (CONCLUSIO. *Votum, cum sit voluntaria promissio Deo facta, de meliori bono, hoc est de aliquo virtutis actu libero, qui videlicet, neque sub necessitatem absolutam, neque sub necessitatem finis*

dictum est (art. præc.), votum est promissio Deo facta. Promissio autem est alicujus quod quis pro aliquo voluntarie facit. Non enim esset promissio, sed comminatio, si quis diceret se contra aliquem facturum. Similiter vana esset promissio, si quis alicui promitteret id quod ei non esset acceptum. Et ideo cum omne peccatum sit contra Deum, nec aliquod opus sit Deo acceptum, nisi sit virtuosum, consequens est quod de nullo illicito, nec de aliquo indifferenti debeat fieri votum, sed solum de aliquo actu virtutis. Sed quia votum promissionem voluntariam importat, necessitas autem voluntatem excludit, id quod est absolute necessarium esse, vel non esse, nullo modo sub voto cadit. Stultum enim esset, si quis voveret se esse moriturum, vel se non esse volaturum.

Illud vero quod non habet absolutam necessitatem, sed necessitatem finis, puta, quia sine eo non potest esse salus, cadit quidem sub voto, inquantum voluntarie fit, non autem inquantum est necessitatis. Illud autem quod neque cadit sub necessitate absoluta, neque sub necessitate finis, omnino est voluntarium, et ideo hoc propriissime cadit sub voto. Hoc autem dicitur esse majus bonum in comparatione ad bonum quod communiter est de necessitate salutis. Ideo, proprie loquendo, votum dicitur esse de meliori bono.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo sub voto baptizatorum cadit abrenuntiare pompis diaboli, et fidem Christi servare, quia voluntarie fit, licet sit de necessitate salutis; et similiter potest dici de voto Jacob, quamvis etiam possit intelligi, quod Jacob vovit se habere Dominum in Deum per specialem cultum, ad quem non tenebatur; sicut per decimarum oblationem et alia hujusmodi, quæ ibi subduntur.

Ad secundum dicendum, quod quædam sunt quæ in omnem eventum sunt bona, sicut opera virtutis, et talia bona possunt absolute cadere sub voto. Quædam vero in omnem eventum sunt mala, sicut ea quæ secundum se sunt peccata, et hæc nullo modo possunt sub voto cadere. Quædam vero sunt quidem in se considerata bona, et secundum hoc possunt cadere sub voto, possunt tamen habere malum eventum, in quo non sunt observanda. Et sic accidit in voto Jephte, qui, ut dicitur Jud. xi, 29: *votum vovit Domino dicens: Si tradideris filios*

---

cadat, secundum propriam voti rationem esse debet.)

Materia voti proprie est de bono supererogationis et consilii, quia cum sit promissio voluntaria, eo plenior est ratio voti quo magis voluntaria est promissio; magis autem voluntarie promittitur quod est consilii quam quod est præcepti. Hæc enim, licet non sint absolute necessaria, sunt tamen necessaria necessitate finis, quæ vero sunt consilii sunt ex omni parte libera. Tamen quæ sunt præcepti recte et valide possunt voveri, quia non sunt simpliciter et absolute necessaria sed possunt omitti, quamvis non sine peccato. Dicitur autem votum de meliori bono quod scilicet non impediat bonum majus: verbum autem melius intelligitur non solum in se, sed etiam relate ad circumstantias. Ex quo patet opera sub quovis respectu indifferentia non posse constituere materiam voti. Etenim cum nequeat esse materia voti nisi opus bonum, opus vero bonum haberi non possit nisi illud quod sit secundum rationem, patet, talia esse non posse opera indifferentia, quæ non eliciuntur ad normam rectæ rationis, secundum quam homo operari debet. Dixi opera *sub quovis respectu indifferentia:* nam, si ex aliqua circumstantia v. gr. finis boni et honesti, opus evadat moraliter bonum, et exeat ex illa plena indifferentia, absque dubio poterit apta esse materia voti, ut cum quis vovet se non ingressurum in talem domum, ne inveniat scandalum, vel tali usurum vestimenti genere aut colore, ut se segreget a malorum societate aut cœtu, et ita porro.

Ammon in manus meas, quicumque primus egressus fuerit de foribus domus meæ, mihique occurrerit revertenti in pace, eum offeram holocaustum Domino. Hoc autem poterat malum eventum habere, si occurreret ei aliquod animal non immolandum, sicut asinus vel homo, quod etiam accidit. Unde et Hieronymus dicit (1): *In vovendo fuit stultus, quia discretionem non habuit, et in reddendo impius.* Præmittitur tamen ibidem, quod *factus est super eum Spiritus Domini*; quia fides et devotio ipsius, ex qua motus est ad vovendum, fuit a Spiritu Sancto, propter quod ponitur in catalogo sanctorum, et propter victoriam quam obtinuit, et quia probabile est eum pœnituisse de facto iniquo, quod tamen aliquod bonum figurabat (2).

Ad tertium dicendum, quod maceratio proprii corporis, puta per vigilias et jejunia, non est Deo accepta, nisi inquantum est opus virtutis, quod quidem est, inquantum cum debita discretione fit, ut scilicet concupiscentia refrenetur, et natura non nimis gravetur: et sub tali tenore possunt hujusmodi sub voto cadere. Propter quod et Apostolus (Rom. XII, 1) postquam dixerat: *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem*, addidit, *rationabile obsequium vestrum*. Sed quia in his quæ ad seipsum pertinent, de facili fallitur homo in judicando, talia vota congruentius secundum arbitrium superioris sunt vel servanda vel prætermittenda; ita tamen quod si ex observatione talis voti magnum et manifestum gravamen sentiret, et non esset facultas ad superiorem recurrendi, non deberet homo tale votum servare. Vota vero quæ sunt de rebus vanis et inutilibus, sunt magis deridenda quam servanda.

(1) Æquival. lib. I, contra Jovin. et in cap. 6 et 7 Michææ, et in cap. 7 Jerem.

(2) Inter se dissentiunt interpretes quomodo Jephte votum suum impleverit, utrum filiæ cæde, an consecratione virginis tantum.—Vide appendicem in fine hujus quæstionis.

ARTICULUS III.

Utrum omne votum obliget ad sui observationem (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omne votum obliget ad sui observationem. Homo enim magis indiget his quæ per alium hominem fiunt, quam Deus qui *bonorum nostrorum non eget*: sed promissio simplex homini facta non obligat ad observandum, secundum institutionem legis humanæ; quod esse videtur institutum propter mutabilitatem humanæ voluntatis: ergo multo minus simplex promissio Deo facta, quæ dicitur votum, obligat ad observandum.

2. Præterea, nullus obligatur ad impossibile: sed quandoque id quod quis vovit, fit ei impossibile, vel quia dependet ex alieno arbitrio, sicut cum quis vovet aliquod monasterium intrare, cujus monachi eum nolunt recipere, vel propter emergentem defectum, sicut mulier quæ vovit virginitatem servare, et postea corrumpitur, vel vir qui vovet pecuniam dare, et postea amittit pecuniam: ergo non semper votum est obligatorium.

3. Præterea, illud ad cujus solutionem est aliquis obligatus, statim solvere tenetur: sed aliquis non statim solvere tenetur illud quod vovit, præcipue cum sub conditione futura vovet: ergo votum non semper est obligatorium.

Sed contra est, quod dicitur (Eccle. V, 3): *Quodcumque voveris, redde, multoque melius est non vovere quam post votum promissa non reddere* (2).

Respondeo dicendum, quod ad fide-

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 38, quæst. I, art. 3, quæst. I, et art. 4, quæst. I corp. et ad 3.

(2) (Conclusio. *Cum homines te-*

litatem hominis pertinet ut solvat id quod promisit. Unde, secundum Augustinum (lib. De mendac. cap. 20) fides dicitur ex hoc quod fiunt dicta. Maxime autem debet homo Deo fidelitatem, tum ratione dominii, tum etiam ratione beneficii suscepti; et ideo maxime obligatur homo ad hoc quod impleat vota Deo facta, hoc enim pertinet ad fidelitatem quam homo debet Deo. Fractio autem voti est quædam infidelitatis species: unde Salomon rationem assignat quare sint vota reddenda, quia *displicet Deo infidelis promissio.*

Ad primum ergo dicendum, quod

---

neantur Deo fidelitatem servare, necessarium est ea quæ quis voverit, implere.)

Obligatio voti patet ex locis Sacræ Scripturæ in articulo citatis. Patres idem inculcant, ex quibus S. Augustinus ait: *Quia vovisti, jam te obsinsisti, aliud tibi facere non licet.* Et ipse S. Thomas in quo libeto tertio art. 2.° ait. *Hæreticum est aserere votum non obligare.* Votum autem generatim obligat juxta voventis intentionem, habetur enim ad instar legis quam quis sibi imponit: ac provide in quocumque casu semper inquirendum est ad quis et quomodo vovens se obligare intenderit obligatio osti est gravis ex genere suo, ita ut ejus violatio in materia gravi sit mortalis, in materia levi sit levis. Illa materia voti censetur gravis, quæ si præciperetur ab Ecclesia obligaret sub mortali; illa vero est levis quæ si præciperetur obligaret tantum sub veniali. Vota implenda sunt bona fide, modo et tempore voveniis mente definitum. Si tempus sit præcisum, patet tempore statuto implendum esse, ut si vovetur in tali vigilia jejunare: nam ea transacta, votum amplius impleri nequit. Item est si votum sit conditionatum, verificata conditione statim obligat. Si vero tempus determinatum non fuit, certo dilatio notabilis est peccatum grave: hæc autem dilatio extendi potest ad duos vel tres annos. Obligatio autem voti negativi, quo quis vovit aliquid non facere, currit pro semper, et impleri debet nisi grave impedimentum supervenerit.

secundum honestatem (1), ex qualibet promissione homo homini obligatur, et hæc est obligatio juris naturalis. Sed ad hoc quod aliquis obligetur ex aliqua promissione obligatione civili, quædam alia requiruntur. Deus autem etsi bonis nostris non egeat, ei tamen maxime obligamur, et 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 saltem 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, et ex consequenti eligit 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 pœnitentiam agere; sicut mulier quæ vovit virginitatem, si postea corrumpatur, non solum debet servare quod potest, scilicet, perpetuam continentiam, sed etiam de eo quod amisit peccando, pœnitere.

Ad tertium dicendum, quod obligatio voti ex propria voluntate et intentione causatur; unde dicitur Deuteron. XXIII, 23: *Quod semel egressum est de labiis tuis, observabis, et facies, sicut promisisti Domino Deo tuo, et propria voluntate et ore tuo locutus es.* Et ideo si in intentione et voluntate voventis est obligare se ad statim solvendum, tenetur statim solvere, si autem ad

---

(1) *Secundum honestatem*, id est, in conscientia et coram Deo. (Nicolai).

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 requiret illud Dominus Deus tuus; et si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum.*

ARTICULUS IV.

Utrum expediat aliquid vovere (1).

Ad quartum sic proceditur 1. Videtur quod non expediat aliquid vovere. Non enim alicui expedit ut privet se bono quod ei Deus donavit; sed libertas est unum de maximis bonis quæ homini Deus dedit, qua videtur privari per necessitatem, quam votum imponit: ergo non videtur expediens homini quod aliquid voveat.

2. Præterea, nullus debet se periculis injicere: sed quicumque vovet, se periculo injicit, quia quod ante votum sine periculo poterat præteriri, si non servetur post votum, periculosum est; unde Augustinus dicit in epist. ad Armentarium et Paulinum (127, al. 45,): *Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud facere tibi non licet. Non talis eris, si non feceris quod vovisti, qualis mansisses, si nihil tale vovisses. Minor enim tunc esses, non pejor; modò autem tanto (quod absit) miserior, si fidem Deo fregeris, quanto beatior, si persolveris:* ergo non expedit aliquid vovere.

3. Præterea, Apostolus dicit (I. Corinth. IV, 16): *Imitatores mei state, sicut et ego Christi:* sed non legitur, neque Christum aliquid vovisse, nec Apostolos: ergo videtur quod non expediat aliquid vovere.

Sed contra est, quod dicitur in Psal. LXXV, 12: *Vovete, et reddite Domino Deo vestro* (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1 et 2), votum est *promissio Deo facta*. Alia autem ratione promittitur aliquid homini, et alia ratione Deo. Homini quidem promittimus aliquid propter ejus utilitatem, cui utile est et quod ei aliquid exhibeamus, et quod eum de futura exhibitione prius certificemus; sed promissionem Deo facimus, non propter ejus utilitatem, sed propter nostram. Unde Augustinus dicit in prædicta epistola: *Benignus exactor est, et non egenus, ut qui non crescat ex redditis, sed in se crescere faciat redditores.* Et sicut id quod damus Deo, non est ei utile, sed nobis, quia *quod ei redditur, reddenti additur*, ut Augustinus ibidem dicit, ita etiam promissio qua a Deo aliquid vovemus, non cedit in ejus utilitatem, qui a nobis certificari non indiget, sed ad utilitatem nostram, inquantum vovendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id quod expedit facere. Et ideo expediens est vovere.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmatæ voluntatis in bonum non diminuit libertatem, ut patet in Deo, et in beatis; et talis est necessitas voti, similitudinem quamdam habens cum confirmatione beatorum. Unde Augus-

---

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. III, cap. 138.

(2) Quod non tantum de communibus votis intelligi vult Augustinus; verum etiam de propriis quæ ulterius vovent singuli, quamvis per se necessaria non sint ad salutem.

(Conclusio. *Cum quæ Deo exhibemus, in nostram cedant utilitatem, expedit homini sese Deo voto obligare.)*

Utilitatem voti negarunt quidam obscuri hæretici Lampediani dicti, dicentes vota nihil prodesse, imo omnia vota tum privata tum monastica esse damnanda eo quod necessitatem quamdam et coactionem videantur inferre. Verum Sacræ Scriptura vota commendant ut Psalm. LXXV, 12: *Vovete et reddite Domino Deo vestro.* In Novo Testamento Act. XXI, 23, aliquot christia-

tinus dicit in eadem epistola quod *felix necessitas est quæ in meliora compellit.*

Ad secundum dicendum, quod quando periculum nascitur ex ipso facto, tunc factum illud non est expediens, puta quod aliquis per pontem ruinosum transeat fluvium; sed si periculum immineat ex hoc quod homo deficit ab illo facto, non desinit propter hoc esse expediens, sicut expediens est ascendere equum, quamvis periculum immineat cadendi de equo; alioquin oporteret ab omnibus bonis cessare, quæ etiam per accidens ex aliquo eventu possunt esse periculosa. Unde dicitur Eccli. XI, 4: *Qui observat ventum, non seminat, et qui considerat nubes, nunquam metet.* 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 vovisse pœniteat, imo gaude jam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset.*

Ad tertium dicendum, quod Christo secundum se non competebat vovere, tum quia Deus erat, tum etiam quia, inquantum homo, habebat firmatam voluntatem in bono, quasi comprehensor existens; quamvis per quamdam similitudinem ex persona ejus dicatur in Psal. XXI, secundum Glossam Aug.: *Vota mea reddam in conspectu timentium eum;* loquitur autem de corpore suo, quod est Ecclesia. Apostoli autem intelliguntur vovisse pertinentia ad perfectionis statum, quando Christum, relictis omnibus, sunt secuti.

---

ni voto obstricti exhibentur. Difficultates quæ a protestantibus apponi solent, optime a S. Doctore solvuntur. Quod vero spectat ad meritum, quod ex voto provenit, non modo constat ex generali principio de omni opere bono quod a justo fiat, verum etiam ex eo, quod emittatur opus ex præstantissima virtute inter morales, cujusmodi est *religio*, ut palam fit ex adductis Isaiæ verbis: *Colent Deum in hostiis et muneribus, et vota vovebunt Domino et solvent*; et ex ratione quam affert S. Thomas, scilicet quod per votum statuat quis se aliquid facturum ad gloriam Dei, quæ est objectum virtutis religionis.

(1) De his etiam infra, qu. CLXXXIX, art. 2 corp. et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 138, et *Opusc.* XVII, cap. 12, et *Opusc.* XVIII, cap. 3.

(2) (CONCLUSIO. *Vovere est proprie actus latriæ ac religionis, cum ad divinum cultum sint vota ordinata.)*

Votum esse actum religionis, facile a D. Thomas probatur, nam in Dei honorem emittitur. Scriptura enim vota numerat inter opera religionis, ut patet ex locis citatis. Nota responsiones ad argumenta.

ARTICULUS V.

Utrum votum sit actus latriæ, sive religionis (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod votum non sit actus latriæ sive religionis. Omne enim opus virtutis cadit sub voto: sed ad eamdem virtutem pertinere videtur promittere aliquid, et facere illud: ergo votum pertinet ad quamlibet virtutem, et non specialiter ad religionem.

2. Præterea, secundum Tullium (De invent. lib. II), ad religionem pertinet cultum et cæremoniam Deo afferre: sed ille qui vovet, nondum aliquid Deo affert, sed solum promittit: ergo votum non est actus religionis.

3. Præterea, cultus religionis non debet exhiberi nisi Deo: sed votum non solum fit Deo, sed etiam sanctis et prælatis, quibus religiosi profitentes obedientiam vovent: ergo votum non est religionis actus.

Sed contra est, quod dicitur Isai. XIX, 21: *Colent eum in hostiis et muneribus, et vota vovebunt Domino, et solvent:* sed colere Deum est proprie actus religionis, sive latriæ: ergo votum est actus latriæ sive religionis (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut

supra dictum est (qu. LXXXI, art. 1), omne opus virtutis ad religionem seu latriam pertinet per modum imperii, secundum quod ad divinam reverentiam ordinatur, quod est proprius finis latriæ. Ordinare autem alios actus in suum finem, pertinet ad virtutem imperantem, non ad virtutes imperatas. Et ideo ipsa ordinatio actuum cujuscumque virtutis in servitium Dei, est proprius actus latriæ. Manifestum est autem ex prædictis (art. 1 et 2), *quod votum est quædam promissio Deo facta*, et quod *promissio nihil est aliud quam ordinatio quædam ejus quod promittitur, in eum cui promittitur*. Unde votum est ordinatio quædam eorum quæ quis vovet in divinum cultum seu obsequium. Et sic patet quod vovere proprie est actus latriæ seu religionis.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod cadit sub voto, quandoque quidem est actus alterius virtutis, sicut jejunare et 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.): unde patet quod votorum quoddam pertinet ad religionem ratione solius promissionis Deo factæ, quæ est essentia voti, quoddam (1) etiam ratione rei promissæ, quæ est voti materia.

Ad secundum dicendum, quod ille qui promittit, inquantum se obligat ad dandum, jam quodammodo dat, sicut dicitur fieri aliquid, cum fit causa ejus, quia effectus virtute continetur in causa; et inde est quod non solum danti, sed etiam promittenti gratiæ aguntur.

Ad tertium dicendum, quod votum soli Deo fit, sed promissio etiam potest fieri homini; et ipsa promissio boni quæ fit homini, potest cadere sub voto, inquantum est quoddam opus virtuosum. Et per hunc modum intelligendum est votum quo quis vovet aliquid sanctis, vel prælatis; ut ipsa promissio facta sanctis vel prælatis cadat sub voto materialiter, inquantum scilicet homo vovet Deo, se impleturum quod sanctis vel prælatis promittit.

(1) Al., *quandoque*.

ARTICULUS VI.

Utrum magis sit laudabile et meritorium facere aliquid ex voto, quam sine voto (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod magis sit laudabile et meritorium facere aliquid sine voto quam cum voto. Dicit enim Prosper in lib. de Vita contemplativa, (cap. 24,): *Sic abstinere vel jejunare debemus, ut non nos necessitati jejunandi subdamus: ne jam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus:* sed ille qui vovet jejunium, subdit se necessitati jejunandi: ergo melius esset, si jejunaret sine voto.

2. Præterea, Apostolus dicit (II. Corinth. IX, 7): *Unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate; hilarem enim datorem diligit Deus.* Sed quidam ea quæ vovent, ex tristitia faciunt; et hoc videtur procedere ex necessitate quam votum imponit, quia necessitas contristans est, ut dicitur in v Metaph. (text. 6): ergo melius est aliquid facere sine voto quam cum voto.

3. Præterea, votum necessarium est ad hoc quod firmetur voluntas hominis ad rem quam vovet, ut supra habitum est (art. 4): 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.

(1) De his etiam infra, quæst. CLXXXIX, art. 2 corp. et part. III, quæst. XXVIII, art. 4 corp. et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 138, et *Opusc.* XVII, cap. 12, et *Opusc.* XVIII, cap. 13.

Sed contra est quod super illud Psal. LXXV, 12: *Vovete, et reddite*, dicit Glossa: *Vovere voluntati consulitur*. Sed consilium non est nisi de meliori bono: ergo melius est facere aliquod 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 et faciendo (1).

Respondeo dicendum, quod triplici ratione facere idem opus cum voto est melius et magis meritorium quam facere sine voto: primo quidem quia vovere, sicut dictum est (art. præc.), est actus latriæ, quæ est præcipua inter virtutes morales. Nobilioris autem virtutis est opus melius et magis meritorium. Unde actus inferioris virtutis est melior et magis meritorius ex hoc quod imperatur a superiori virtute, cujus actus fit per imperium; sicut actus fidei vel spei melior est, si imperetur a charitate. Et ideo opera aliarum virtutum moralium (puta jejunare, quod est actus abstinentiæ, et continere, quod est actus castitatis), sunt meliora et magis meritoria, si fiant ex voto, quia sic jam pertinent ad divinum cultum, quasi quædam Dei sacrificia. Unde Augustinus dicit in lib. *De Virg.* (cap. 8), quod *neque ipsa virginitas, quia virginitas est, sed quia Deo dedicata est, honoratur, quam fovet et conservat continentia pietatis*. Secundo, quia ille qui vovet aliquid, et facit, plus se Deo subjicit, quam ille qui solum facit; subjicit enim se Deo non solum quantum ad actum, sed etiam quantum ad potestatem, quia de cætero 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. 84). Et inde est quod etiam promittentibus gratiæ aguntur, ut dictum est (art. præc.) 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. 4): sicut etiam peccare mente obstinata, aggravat peccatum, et dicitur peccatum in Spiritum Sanctum, ut supra dictum est (qu. XIV, art. 4.)

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quæ involuntarium causat, et devotionem excludit. Unde signanter dicit: *Ne jam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus*. Necessitas autem voti per immobilitatem fit voluntatis, unde et voluntatem confirmat, et devotionem auget. Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod necessitas *coactionis* (1), inquantum est contraria voluntati, tristitiam causat, secundum Philosophum: necessitas autem voti in his qui sunt bene dispositi, inquantum voluntatem confirmat, non causat tristitiam, sed gaudium. Unde Augustinus dicit in epist. ad Armentarium et Paulinam: *Non te vovisse pœniteat, imo gaude jam tibi*

---

(1) [Conclusio. *Cum vovere sit actus latriæ, laudabilius et magis meritorium est quidpiam ex voto facere, quam sine voto*.]

Triplici ratione conclusio in textu probatur. Intelligitur autem cæteris paribus de homine qui aliquod opus exequitur ex voto, et de alio qui idem opus faciat sine voto. Et potissima ratio hujus assertionis est, quoniam ille qui opus facit ex voto, exercet opus ornatum præstanti quadam circumstantia, videlicet gloria divina actualiter vel virtualiter secuta ex opere. Rationes D. Thomæ accipiendæ sunt tamquam probationes medii ejusdem rationis videlicet *excellentiæ* illius voluntatis vovendi, et ita concludunt majus meritum in opere quod ex voto fit.

(1) Ea præsertim quæ per violentiam inducitur, vel quæ necessitatem quamdam veluti absolutam ab extrinseco infert. Hinc vota per vim vel ab invitis facta rescinduntur.

sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset. Si tamen ipsum opus secundum se consideratum, triste et involuntarium redderetur post votum, dum tamen remaneat voluntas votum implendi, adhuc est magis meritorium (1), quam si fieret sine voto; quia impletio voti est actus religionis, quæ est potior virtus quam abstinentia, cujus actus est jejunare.

Ad tertium dicendum, quod ille qui facit aliquid sine voto, habet immobilem voluntatem respectu illius operis singularis quod facit, et tunc quando facit; non autem manet voluntas ejus omnino firmata in futurum, sicut voventis, qui suam voluntatem obligavit ad aliquid faciendum, et antequam faceret illud singulare opus, et fortasse ad pluries faciendum.

ARTICULUS VII.

Utrum votum solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, et per professionem ad certam regulam (2).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod votum non solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, et per professionem ad certam regulam. Votum enim, ut dictum est (art. 4), est promissio Deo facta. Ea vero quæ exterius aguntur ad solemnitatem pertinentia, non videntur ordinari ad Deum, sed ad homines: ergo per accidens se habent ad votum: non ergo solemnitas talis est propria conditio voti.

2. Præterea, illud quod pertinet ad conditionem alicujus 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.

3. Præterea, votum solemne idem videtur esse quod votum publicum: sed multa alia vota possunt fieri in publico quam votum quod emittitur in susceptione sacri ordinis, vel professione certæ regulæ; et hujusmodi etiam vota possunt fieri in occulto: ergo non solum hujusmodi vota sunt solemnia.

Sed contra est, quod solum hujusmodi vota impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt jam contractum, quod est effectus voti solemnis, ut infra dicetur in tertia hujus operis parte (1).

---

(1) Nam in hac hypothesi rem agens facere potest ex affectu charitatis, eamque ad finem religionis referre.

(2) De his etiam infra, art. 9 corp. et *Sent.* IV, dist. 38, quæst. I, art. 2, qu. III, et *Quodl.* III, art. 18 corp. et *Quodl.* VIII, art. 10 corp.

---

(1) (Conclusio. *Duobus modis voti solemnitas celebratur, nimirum quando quispiam per susceptionem sacri ordinis se totum divino ministerio tradit, et quando per certæ regulæ professionem, relicto sæculo, et abdicata propria voluntate, perfectionis statum assumit.*)

Circa divisionem voti in hoc articulo traditam, magna est concertatio, non quidem ab *effectu* voti solemnis et simplicis, sed de propria utriusque *ratione.* Thomistæ dicunt votum simplex consistere in simplici promissione, solemne vero in promissione, simul et traditione absoluta et irrevocabili, atque reciproca acceptatione facta ab habente legitimam auctoritatem. Alii dicunt solemnitatem voti essentialiter consistere in quadam personæ consecratione aut benedictione spirituali, per quam ex natura rei inhabilis fiat ad opera carnis et sæculi, atque adeo ad matrimonium contrahendum. Tertia est sententia Cajetani et aliorum dicentium solemnitatem essentialiter consistere in statuto Ecclesiæ prohibente matrimonium iis qui solemniter vovent, atque adeo votum solemne essentialiter esse votum cum certis circumstantiis substans tali Ecclesiæ statuto. Itaque juxta primam sententiam in hoc differt votum solemne a simplici, quod per illud transfert quis actualiter dominium

Respondeo dicendum, quod unicuique rei solemnitas adhibetur secundum illius rei conditionem; sicut alia est solemnitas novæ militiæ, scilicet in quodam apparatu equorum et armorum, et concursu militum, et alia solemnitas nuptiarum, quæ consistit in apparatu sponsi et sponsæ, et conventu propinquorum. Votum autem est promissio Deo facta: unde solemnitas voti attenditur secundum aliquid spirituale vel speciale, quod ad Deum pertineat, id est, secundum aliquam spiritualem benedictionem, vel consecrationem, quæ ex institutione apostolorum adhibetur in professione certæ regulæ, secundo gradu post sacri ordinis susceptionem, ut dicit Dionysius cap. 2 Ecclesiasticæ hierarchiæ. Et hujus ratio est, quia solemnitates non consueverunt adhiberi, nisi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei: non enim solemnitas nuptialis adhibetur nisi in celebratione matrimonii, quando uterque conjugum sui corporis potestatem alteri tradit. Et similiter voti solemnitas adhibetur, quando aliquis per susceptionem sacri ordinis divino ministerio applicatur; et in professione certæ regulæ, quando per abrenuntiationem sæculi et propriæ voluntatis aliquis statum perfectionis assumit.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi solemnitas pertinet non solum ad homines, sed ad Deum, inquantum habet aliquam spiritualem consecrationem, seu benedictionem, cujus Deus est auctor, etsi homo sit minister, secundum illud Num. VI, 27: *Invocabunt nomen meum super filios Israel, et ego benedicam eis:* et ideo votum solemne habet fortiorem obligationem apud Deum, quam votum simplex, et gravius peccat qui illud transgreditur. Quod autem dicitur quod votum simplex non minus obligat apud Deum quam solemne, intelligendum est quantum ad hoc quod utriusque transgressor peccat mortaliter.

Ad secundum dicendum, quod particularibus actibus non consuevit solemnitas adhiberi, sed assumptioni novi status, ut dictum est (in corp.) Et ideo cum quis vovet aliqua particularia opera, sicut aliquam peregrinationem vel aliquod speciale jejunium, tali voto non congruit solemnitas, sed solum voto quo aliquis totaliter se subjicit divino ministerio seu famulatui; in quo tamen voto quasi universali multa particularia opera comprehenduntur.

Ad tertium dicendum, quod vota ex hoc quod fiunt in publico, possunt habere quamdam solemnitatem humanam, non autem solemnitatem spiritualem et divinam, sicut habent vota præmissa, etiamsi coram paucis fiant. Unde aliud est votum esse publicum, et aliud esse solemne.

ARTICULUS VIII.

Utrum illi qui sunt alterius potestati subjecti impediantur a vovendo (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod illi qui sunt alterius potestati subjecti, non impediantur a vovendo. Minus enim vinculum superatur a majori: sed obligatio qua quis subjicitur homini est minus vinculum quam votum, per quod aliquis obligatur

---

peculiare sui ipsius in Deum et in prælatum vice Dei fungentem. Altero etiam modo potest accipi illa sententia ut sensus sit solemnitatem voti consistere in traditione, saltem tacita, personæ per *actum* voti et promissionis, non secundum solam suam rationem nude consideratum, sed ut *affectum* certis quibusdam circumstantiis ab Ecclesia, juxta cujusque religionis institutum, approbatis. Hæc sententia, ait Valentia, admodum consentanea est rationi et pietati: et per illam omnia plane consonant.

(1) De his etiam infra, qu. CLXXXIX, art. 5, et *Sent.* IV, dist. 32, art. 4, et dist. 38, quæst. I, art. 1, quæst. III, et *Opusc.* XVII, cap. 12.

Deo: ergo illi qui sunt alienæ potestati subjecti, non impediuntur a vovendo.

2. Præterea, filii sunt in potestate patris: sed filii possunt profiteri in aliqua religione, etiam sine voluntate parentum: ergo non impeditur aliquis a vovendo per hoc quod est subjectus potestati alterius.

3. Præterea, majus est facere quam promittere: sed religiosi, qui sunt sub potestate prælatorum, possunt aliqua facere sine licentia suorum prælatorum, puta dicere aliquos psalmos, vel facere aliquas abstinentias: ergo videtur quod multo magis possunt hujusmodi Deo, vovendo promittere.

4. Præterea, quicumque facit quod de jure facere non potest, peccat: sed subditi non peccant vovendo, quia hoc nunquam invenitur prohibitum: ergo videtur quod de jure possint vovere.

Sed contra est, quod Num. xxx, 4, mandatur quod *si mulier in domo patris sui, et adhuc in puellari ætate aliquid voverit, non tenetur rea voti, nisi pater ejus consenserit*, et idem dicit de muliere habente virum: ergo pari ratione nec aliæ personæ alterius potestati subjectæ possunt se voto obligare (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 4), votum est promissio quædam Deo facta. Nullus autem potest per promissionem se firmiter obligare ad id quod est in potestate alterius, sed solum ad id quod est omnino in sua potestate. Quicumque autem est subjectus alicui, quantum ad id in quo est subjectus, 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 subjicitur, 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). Est autem contra virtutem ut id quod est alterius, homo offerat Deo, ut supra dictum est (qu. XXXII, art. 7, et LXXXVI, art. 3). Et ideo non potest omnino salvari ratio voti, cum quis in potestate alterius constitutus vovet id quod est in potestate alterius, nisi sub conditione, si ille ad cujus 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 quæ pertinent

(1) (CONCLUSIO. *Non potest quispiam alteri subjectus, se per votum firmiter obligare in his, in quibus alteri subjicitur, sine sui superioris consensu.)*

Hunc articulum sic exponit Sylvius: I. Persona alteri subjecta, cujusmodi sunt, uxor, religiosus, filius-familias, et servus vovens quid piam sine superioris consensu, v. gr. mariti, prælati, patris aut domini, non peccat, modo expresse vel tacite hanc conditionem intelligat, *si superiori placuerit*. II. Si superior votum sui subditi intelligens contradicat, nulla est obligatio, neque licet illud implere, etiam si iste superior nullam habeat causam contradicendi nisi suam voluntatem, cum facultate, qua tanquam superior pollet ad irritandum ejusmodi vota. Colligitur ex cap. 30, Num. et ex cap. *Puella*, 20, q. II.—III. Si superior de voto sui subditi certior factus consentiat, subditus ad executionem voti obligatur; quia jam posita est conditio, sub qua (saltem tacite) votum emiserat. IV. Si superior postquam sui subditi votum approbavit, deinde contradicat, consensumque revocet, subditus non amplius tenetur obligatus, imo non licet ei votum præstare. Hoc enim facit subjectio. Confirmatur: per consensum semel præstitum superior non desinit esse superior neque in perpetuum cessit juri suo quoad rem aut actionem illam, de qua fuit votum: ergo retinet potestatem irritandi. V. Præcedentium conclusionum doctrina intelligenda est de iis rebus, in quibus una persona alteri subjicitur. Et quia religiosus suo prælato subditus est, non

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 vovere quod sit ratum sine consensu patris. Servus autem quia est in potestate domini, etiam quantum ad personales operationes, non potest se voto obligare ad religionem, per quam ab obsequio domini sui abstraheretur.

Ad tertium dicendum, quod religiosus subditus est prælato quantum ad suas operationes secundum profcssionem regulæ. Et ideo etiamsi aliquis ad horam aliquid facere possit, quando ad alia non occupatur a prælato, quia tamen nullum tempus est exceptum in quo prælatus non possit eum circa aliquid occupare, nullum votum religiosi est firmum, nisi sit de consensu prælati; sicut nec votum puellæ existentis in domo, nisi sit de consensu patris; nec uxoris, nisi sit de consensu viri.

Ad quartum dicendum, quod licet votum eorum qui sunt alterius potestati subditi, non sit firmum sine consensu eorum quibus subjiciuntur, non tamen peccant vovendo, quia in eorum voto intelligitur debita conditio, scilicet si suis superioribus placuerit, vel non renitantur.

---

tantum quoad rem quæ sub votum cadere potest, sed etiam quoad voluntatem; eo fere modo quo pueri ante annos pubertatis, id est, masculi ante annum decimum quartum expletum, puellæ ante duodecimum, subjecti unt spatri seu tutor iqui loco patris succedit; hodie omnia prorsus religiosi vota possunt irritari per prælatum, excepto voto religionis arctioris; et similiter omnia omnino vota impuberum, per patrem seu tutorem. VI. Vota filiorum post annos pubertatis omissa irritari non possunt per parentem, nisi officiant domesticæ gubernationi, vel juri patriæ potestatis; quia in cæteris non subjiciuntur parenti. VII. Quod attinet ad vota conjugatorum, verius est, virum ea dumtaxat uxoris vota posse irritare quæ sunt in ipsius aut familiæ præjudicium; sive ea sint facta durante matrimonio, sive ante illud: sicuti et uxor vicissim irritare potest ea vota mariti quæ in suum quoque præjudicium vergunt. VIII. Vota servorum ea sola irritare potest dominus, quæ ipsius obsequium impediunt. Ac proinde, illorum vota de servanda castitate, de ingrediendo religionem postquam erunt liberi, aut de similibus, non possunt irritare.

ARTICULUS IX.

Utrum pueri possint voto se obligare ad religionis ingressum (1).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri non possint voto se obligare ad religionis ingressum. Cum enim ad votum requiratur animi deliberatio non competit vovere nisi illis qui habent usum rationis: sed hoc deficit in pueris, sicut et in amentibus vel furiosis: sicut ergo amentes et furiosi non possunt se ad aliquid voto adstringere, ita etiam nec pueri, ut videtur, possunt se voto obligare religioni.

2. Præterea, illud quod rite potest ab aliquo fieri, non potest ab alio irritari: sed votum religionis a puero vel puella factum ante annos pubertatis, potest a parentibus revocari, vel a tutore, ut habetur c. 20, quæst. II, cap. *Puella*: ergo videtur quod puer, vel puella ante quatuordecim annos non possit rite vovere.

3. Præterea, religionem intrantitibus annus probationis conceditur secundum regulam B. Benedicti (cap. 68), et secundum statutum Innocentii IV (2), ad hoc quod probatio obliga-

---

(1) De his etiam infra, qu. CLXXXIX, art. 5 corp. et *Sent.* IV, dist. 27, quæst. II, art. 3, corp. et dist. 38, quæst. I, art. 1, quæst. III, et *Opusc.* XVII, cap. 12, et cap. 13 ad 10.

(2) Id habet Alex. II, epist. 26, tom.

tionem 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, etiamsi a nullo revocetur: sed votum puellæ etiam ante annos pubertatis emissum, validum est, si intra annum a parentibus non revocetur, ut habetur c. 20, qu. II, can. *Puella*: ergo licite et rite possunt pueri voto obligari ad religionem, etiam ante annos pubertatis (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, (art. 7), duplex est votum, scilicet simplex et solemne. Et quia solemnitas voti in quadam spirituali benedictione et consecratione consistit, ut dictum est (ibid.), quæ fit per ministerium Ecclesiæ, ideo solemnizatio voti sub dispensatione Ecclesiæ cadit. Votum autem simplex efficaciam habet ex deliberatione animi, qua quis se obligare intendit. Quod autem talis obligatio robur non habeat, dupliciter potest contingere; uno quidem modo propter defectum rationis, sicut patet in furiosis et in amentibus, qui se voto non possunt obligare ad aliquid, dum sunt in furia vel amentia; alio modo, quia ille qui vovet, est alterius potestati subjectus, ut supra dictum est (art. præc.) Et ista duo concurrunt in pueris ante annos pubertatis, quia et patiuntur rationis defectum ut in pluribus, et sunt naturaliter sub cura parentum, vel tutorum qui sunt eis loco parentum; et ideo eorum vota ex duplici causa robur non habent. Contingit tamen propter naturæ dispositionem, quæ legibus humanis non subditur, in aliquibus, licet paucis, accelerari rationis usum, qui ob hoc dicuntur doli capaces; nec tamen propter hoc in aliquo eximuntur a cura parentum, quæ subjacet legi humanæ respicienti ad id quod frequentius accidit. Est ergo dicendum, quod si puer vel puella ante pubertatis annos nondum habeat usum rationis, nullo modo potest 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 (1), quorum curæ remanet adhuc subjectus. Quantumqumque tamen sit doli capax, ante annos pubertatis non potest obligari voto solemni religionis, propter Ecclesiæ statutum quod respicit id quod in pluribus accidit. Post annos autem pubertatis possunt jam so voto religionis obligare, vel simplici vel solemni, absque voluntate parentum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de pueris qui non-

---

IX, Concil. et habetur cap. *Consaldus* 17, quæst. II.

(1) (Conclusio. *Pueri ante pubertatis annos, si usum rationis non habuerint, non possunt se ad aliquid voto obligare: si vero rationis usum attingerint, possunt se voto obligare: quanquam eorum vota per illos, qui supra ipsos potestatem habent, irritari possint: nullo autem modo solemni voto possunt se obligare, etsi rationis usum habuerint: post annos autem pubertatis possunt se tam simplici, quam solemni voto astringere.)*

Sapientissime Concilium Tridentinum sess. XXV, cap. 25, De Regularibus disposuit: *In quacumque religione, tam virorum quam mulierum professio non fiat ante decimum sextum annum expletum: nec qui minore tempore, quam per annum post susceptum habitum in probatione steterit, ad professionem admittatur. Professio autem antea facta sit nulla, nullamque inducat obligationem ad alicujus regulæ, vel religionis, vel ordinis observationem, aut ad alios quoscumque effectus.* Sed post annos pubertatis pueri possunt absque voluntate parentum vota emittere sive solemnia sive simplicia quæ personas ipsorum concernunt, et non sunt de rebus ad familiam spectantibus, aut patriæ potestati præjudicantibus.

(1) Per patrem primum, deinde per matrem, si puer a patre sit orbatus, aut per tutorem, si pater ac mater obierunt.

dum attigerunt usum rationis, quorum vota sunt invalida, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod vota eorum qui sunt in potestate aliorum, habent conditionem implicitam, scilicet si non revocentur a superiore, ex qua licita redduntur et valida, si conditio existat, ut dictum est (art. præc.)

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de voto solemni, quod fit per professionem.

ARTICULUS X.

Utrum possit in voto dispensari (1).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod in voto dispensari non possit. Minus enim est commutari votum quam in eo dispensari: sed votum non potest commutari: dicitur enim Levit. XXVII, 9: *Animal quod immolari potest Domino, si quis voverit, sanctum erit, et mutari non poterit, nec melius malo, nec pejus bono* (2): ergo multo minus potest dispensari in voto.

2. Præterea, in his quæ sunt de lege naturæ et in præceptis divinis non potest per hominem dispensari, præcipue in præceptis primæ tabulæ, quæ ordinantur directe ad dilectionem Dei, quæ est ultimus præceptorum finis: sed implere votum est de lege naturæ, et est etiam præceptum legis divinæ, ut ex supra dictis patet (art. 3), et pertinet ad præcepta primæ tabulæ, cum sit actus latriæ: ergo in voto dispensari non potest.

3. Prætorea, obligatio voti fundatur super fidelitatem quam homo debet Deo, ut dictum est (art. 3): sed in hac nullus potest dispensare: ergo nec in voto.

Sed contra, majoris firmitatis esse videtur quod procedit ex communi multorum voluntate, quam quod procedit ex singulari voluntate alicujus personæ: sed in lege, quæ habet robur ex communi voluntate, potest per hominem dispensari: ergo videtur quod etiam in voto per hominem dispensari possit (1).

Respondeo dicendum, quod dispensatio voti intelligenda est ad modum dispensationis quæ fit in observantia alicujus legis; quia, ut supra dictum est (1-2, qu. XC, 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 determinari, in illo particulari casu legem non esse servandam. Et hoc proprie est dispensare in lege, nam dispensatio videtur importare quamdam commensuratam distributionem, vel applicationem communis alicujus ad ea quæ sub ipso continentur; per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum familiæ. Similiter autem ille qui vovet, quodammodo sibi statuit legem, obligans se ad aliquid quod est secundum se, et, ut in pluribus, bonum. Potest tamen contingere quod in alio casu sit vel simpliciter malum, vel inutile, vel majoris boni impeditivum; quod est contra rationem ejus quod cadit sub voto, ut ex prædictis patet (art. 2). Et ideo necesse est quod determinetur in tali casu votum non esse servandum. Et si quidem absolute determinetur aliquod votum non esse servandum, dicitur esse dispensatio voti; si autem pro hoc quod servandum

---

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 38, quæst. I, art. 4, quæst. I corp. et ad 2, et quæst. II.

(2) Id est *nec melius in malum, nec etiam pejus in bonum*; etsi hoc posterius videretur magis consentaneum rationi, si qua fieri deberet mutatio.

(1) (CONCLUSIO. *Sicut pro majori bono, legis dispensatio, ita et voti commutatio et dispensatio per superioris auctoritatem fieri potest.)*

Dispensatio voti est *relaxatio illius*, facta nomine Dei ab eo qui legitimam potestatem habet. Jure ordinario soli

erat, aliquid aliud imponatur, dicitur commutatio voti. Unde minus est votum commutare quam in voto dispensare; utrumque tamen in potestate Ecclesiæ consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod animal quod immolari poterat, ex hoc ipso quod vovebatur, sanctum reputabatur, quasi divino cultui mancipatum, et hæc erat ratio quare non poterat commutari; sicut nec modo possed aliquis rem quam vovit, jam consecratam (puta calicem vel domum) commutare in melius, vel in pejus. Animal autem quod non poterat sanctificari, quia non erat immolatitium, redimi poterat et debebat, sicut ibidem lex dicit. Et ita etiam nunc commutari possunt vota, si consecratio non interveniat.

Ad secundum dicendum, quod sicut ex jure naturali et præcepto divino tenetur homo implere votum, ita etiam tenetur ex eisdem obedire superiorum legi, vel mandato. Et tamen cum dispensatur in aliqua lege humana, non fit ut legi humanæ non obediatur, quod est contra legem naturæ et mandatum divinum: sed fit, ut hoc quod erat lex, non sit lex in hoc casu. Ita etiam auctoritate superioris dispensantis fit, ut hoc quod continebatur sub voto, non contineatur, inquantum determinatur in hoc casu hoc non esse congruam materiam voti. Et ideo cum prælatus Ecclesiæ dispensat in voto, non dispensat in præcepto juris naturalis, vel divini; sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanæ, quæ non potuit omnia circumspicere.

Ad tertium dicendum, quod ad fidelitatem Deo debitam non pertinet quod homo faciat id quod ad vovendum (1) est malum, vel inutile, vel majoris boni impedivum, ad quod tendit voti dispensatio: et ideo dispensatio voti non est contra fidelitatem Deo debitam.

---

illi dispensare possunt in votis, qui habent spiritualem jurisdictionem in foro externo, quia hæc potestas pertinet ad externam Ecclesiæ gubernationem, sicut potestas ferendi leges et censuras. Ut autem legitima sit dispensatio requiritur ut impetretur a legitimo superiore, scilicet a Rom. Pontifice qui potest dispensare in omnibus votis, vel a proprio episcopo, vel ab alio delegata potestate prædito, exceptis votis quæ soli Papæ reservantur. Requiritur etiam vera, justa, et proportionata causa, secus iniqua dispensatio esset, quæ non solveret susceptam voti obligationem, et superioris dispensantis conscientiam oneraret. Justæ autem causæ dispensandi recte existimantur amplificatio divinæ gloriæ, Ecclesiæ utilitas vel reipublicæ, cum scilicet aliquis voto dispensatus magis idoneus efficitur ad opera suscipienda, quæ ad divinum honorem ac publicam utilitatem magis conducunt. Denique justa causa est necessitas spiritualis voventis, v. gr. periculum violandi votum ex fragilitate, vel quia votum emissum fuit immature, scilicet cum nimia facilitate, vel ex imperfecta deliberatione, vel sine perfecta libertate, vel ob metum levem ab extrinseco. Causam autem probe superior cognoscere debet, ut legitima sit dispensatio: in dubio autem præsumptio stat pro superiore et pro legitima causa. Vota Rom. Pont. reservata sunt quinque, videlicet. 1.° Votum perpetuæ castitatis. 2.° Ingrediendi aliquam religionem approbatam. 3.° Votum peregrinationis ad Terram Sanctam. 4.° Item peregrinationis ad Limina Apostolorum. 5.° Item peregrinationis ad Sanctum Jacobum in Compostella. Quæ tamen reservatio, utpote odiosa, stricte est interpretanda; ideoque extendi non debet nisi ad vota proprie dicta, absoluta, libera, perfecta et determinata quoad substantiam, ita ut si in aliquo horum deficiant, valide poterit episcopus dispensare.

(1) Ita communiter.—Codex Alcan. habet in textu, *ad vitandum*, sed in margine, *ad vovendum*.

ARTICULUS XI.

Utrum in voto solemni continentiæ possit fieri dispensatio (1).

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod in voto solemni continentiæ possit fieri dispensatio. Una enim ratio dispensandi in voto est, si sit impeditivum melioris boni, sicut dictum est (art. præc.): sed votum continentiæ, etiamsi sit solemne, potest esse impeditivum melioris boni, nam bonum commune est divinius quam bonum unius; potest autem per continentiam alicujus impediri bonum totius multitudinis, puta si quando per contractum matrimonii aliquarum personarum quæ continentiam voverunt, posset pax patriæ procurari: ergo videtur quod etiam in solemni voto continentiæ possit dispensari.

2. Præterea, latria est nobilior virtus quam castitas: sed si quis voverit aliquem actum latriæ, puta offerre Deo sacrificium, potest in illo voto dispensari: ergo multo magis potest dispensari in voto continentiæ, quod est de actu castitatis.

3. Præterea, sicut votum abstinentiæ observatum potest vergere in periculum personæ, ita etiam observatio voti continentiæ: sed in voto abstinentiæ, si vergat in corporale periculum voventis, potest fieri dispensatio: ergo etiam pari ratione in voto continentiæ potest dispensari.

4. Præterea, sicut sub professione religionis, ex qua votum solemnizatur, continetur votum continentiæ, ita etiam votum paupertatis et obedientiæ: sed in voto paupertatis et obedientiæ potest dispensari, sicut patet in illis qui post professionem ad episcopatum assumuntur: ergo videtur quod in solemni voto continentiæ possit dispensari.

(1) De his etiam infra, qu. CLXXXVI, art. 8 ad 3.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. XXVI, 20: *Omnis ponderatio non est digna animæ continentis* (1).

Præterea in Extra De statu monach. (in fine illius Decretalis: *Cum ad monasterium*), dicitur: *Abdicatio proprietatis, sicut etiam custodia castitatis, adeo annexa est regulæ monachali, ut contra eam nec Summus Pontifex possit licentiam indulgere.*

Respondeo dicendum, quod in solemni voto continentiæ tria possunt considerari; primo quidem materia voti, scilicet ipsa continentia, secundo perpetuitas voti, scilicet cum aliquis voto se adstringit ad perpetuam observantiam continentiæ, tertio ipsa solemnitas voti. Dicunt ergo quidam quod votum solemne est indispensabile, ratione ipsius continentiæ, quæ non recipit condignam recompensationem, ut patet ex auctoritate induc-

(1) (CONCLUSIO. *Non potest in solemni voto continentiæ per professionem religionis consecrato, fieri etiam per Summum Pontificem dispensatio: in voto autem solemnizato per sacri ordinis susceptionem, potest Ecclesiæ auctoritate fieri dispensatio.*)

Controversia potissimum est, num dispensari possit in voto *solemni* castitatis per professionem religionis facto. Nam non dubitatur quin in votis quibuscumque simplicibus dispensari possit: atque etiam in voto solemni continentiæ annexo ordinibus sacris. S. Thomas in commentariis super *Magistrum sententiarum* olim tenuit sententiam affirmativam; in hoc articulo autem negative adhæret, atque hinc factum est, ut in duas sibi oppositas sententias theologi abierint aliis affirmantibus, negantibus aliis hac potestate Rom. Pontificem pollere. Omissis porro pluribus rationum momentis, quæ pro alterutra sententia afferri solent, ne in longum nimis rem protrahamus, hæc sunt quæ nobis veritatem sententiæ affirmativæ suadent. Si quæ essent motiva ob quæ hæc deneganda esset facultas rom. Pontifici, ea desumerentur vel ex parte ipsa votorum vel ex parte solemnitatis. Jam vero neutrum dici

ta. Cujus rationem quidam assignant, quia per continentiam homo triumphat de domestico inimico, vel quia per continentiam homo perfecte conformatur Christo secundum puritatem animæ et corporis. Sed hoc non videtur efficaciter dici, quia bona animæ, utpote contemplatio et oratio, sunt multo meliora bonis corporis, et magis nos Deo conformant; et tamen potest dispensari in voto orationis vel contemplationis. Unde non videtur esse ratio quare non possit dispensari in voto continentiæ, si respiciatur absolute ad ipsam continentiæ dignitatem; præsertim cum Apostolus in I. Corinth. VII, 34, ad continentiam inducat propter contemplationem, dicens quod *mulier innupta cogitat quæ Dei sunt.* Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Et ideo alii rationem hujus assignant ex perpetuitate et universalitate hujus voti. Dicunt enim quod votum continentiæ non potest prætermitti, nisi per id quod est omnino contrarium, quod numquam licet in aliquo voto. Sed hoc est manifeste falsum, quia sicut uti carnali copula est continentiæ contrarium, ita comedere carnes, vel bibere vinum, est contrarium abstinentiæ a talibus; et tamen in hujusmodi votis potest dispensari. Et ideo aliis videtur quod etiam in voto solemni continentiæ possit dispensari propter aliquam communem utilitatem, seu necessitatem, ut patet in exemplo præmisso de pacificatione terrarum ex aliquo matrimonio contrahendo. Sed quia Decretalis inducta expresse dicit, quod *nec Summus Pontifex potest contra custodiam castitatis monacho licentiam dare,* ideo aliter videtur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.), illud quod semel sanctificatum est Domino, non potest in alios usus conmutari. Non autem potest facere aliquid Ecclesiæ prælatus ut id quod est sanctificatum, sanctificationem amittat, etiam in rebus inanimatis; puta quod calix consecratus desinat esse consecratus, si maneat integer. Unde multo minus potest hoc facere aliquis prælatus ut homo Deo consecratus, quamdiu vivit, consecratus esse desistat. Solemnitas autem voti consistit in quadam consecratione, seu benedictione voventis, ut dictum est (art. 7). Et ideo non potest fieri per aliquem prælatum Ecclesiæ, quod ille qui votum solemne emisit, desistat ab eo ad quod est consecratus, puta quod ille qui est sacerdos, non sit sacerdos; licet possit prælatus ob aliquam causam executionem ordinis inhibere. Et simili ratione Papa non potest facere quod ille qui est professus religionem, non sit religiosus; licet quidam juristæ ignoranter contrarium (1) dicant.

---

potest: non quidem ex parte votorum: quia, omnibus fatentibus, justa interveniente causa, Rom. Pontifex ab omnibus dispensare potest; prout et ipsi adversarii concedunt. Non ex parte solemnitatis: nam hæc ex declaratione Bonifacii VIII, ex jure tantum ecclesiastico provenit: porro iterum, omnibus fatentibus, Rom. Pontifex ab eo omni dispensari potest, quod a jure ecclesiastico indictum est, ergo. Hæc vero confirmantur ex non paucis tum antiquioribus tum recentioribus exemplis ejusmodi dispensationum, quæ a rom. Pontificibus data sunt. Postquam vero Rom. Pontifex dispensavit dubitare an id ipse possit *ad instar cujusdam sacrilegii est*, juxta effatum Veracrux. Si quis voluerit fundamenta utriusque sententiæ expendere, poterit inter cæteros consulere Valentiam, disp. VI, q. VI, punc. 8, et Suarez, tractatu de religione, Lib. 6.° qui summa diligentia ea excuserunt. Licet vero Billuart adhuc sententiam negantem defendat, tamen sententia affirmativa jam communior evasit, cui S. Alphonsus de Ligorio adstipulatur, nobisque longe probabilior videtur, imo et certa. (Perrone).

(1) Sententia contraria tamen videtur valde probabilis, ut docet S. Alphon-

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 continentiæ; quod non potest contingere, si sit essentialiter annexum ei ad quod votum solemnizatur. Non est autem essentialiter annexum debitum continentiæ ordini sacro, sed ex statuto Ecclesiæ: unde videtur quod per Ecclesiam possit dispensari in voto continentiæ solemnizato per susceptionem sacri ordinis (1). Est autem debitum continentiæ essentiale statui religionis, per quem homo abrenuntiat sæculo, totaliter Dei servitio mancipatus: quod non potest simul stare cum matrimonio, in quo incumbit necessitas procurandæ uxoris, et prolis, et familiæ et rerum quæ ad hoc requiruntur. Unde Apostolus dicit I. Corinth. VIII, 33, quod *qui est cum uxore, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est.* Unde nomen monachi ab unitate sumitur, per oppositum ad divisionem prædictam. Et ideo in voto solemnizato per professionem religionis non potest per Ecclesiam dispensari; et rationem assignat Decretalis, quia *castitas est annexa regulæ monachali.*

Ad primum ergo dicendum, quod periculis rerum humanarum est obviandum per res humanas, non autem per hoc quod res divinæ convertantur in usum humanum. Professi autem religionem mortui sunt mundo, et vivunt Deo; unde non sunt revocandi ad vitam humanam occasione cujuscumque eventus.

Ad secundum dicendum, quod in voto temporalis continentiæ dispensari potest, sicut et in voto temporalis orationis, vel temporalis abstinentiæ: sed quod in voto continentiæ per professionem solemnizato non possit dispensari, hoc non est inquantum est actus castitatis, sed inquantum incipit ad latriam pertinere per professionem religionis.

Ad tertium dicendum, quod cibus directe ordinatur ad conservationem personæ, et ideo abstinentia cibi directe potest vergere in periculum personæ: unde ex hac ratione recipit votum abstinentiæ dispensationem. Sed coitus non ordinatur directe ad conservationem personæ, sed ad conservationem speciei; unde nec directe abstinentia coitus per continentiam vergit in periculum personæ. Sed si per accidens ex ea aliquod periculum personale accidat, potest aliter subveniri, scilicet per abstinentiam, vel alia corporalia remedia.

Ad quartum dicendum, quod religiosus qui fit episcopus, sicut non absolvitur a voto continentiæ, ita nec a voto paupertatis, quia nihil debet habere tanquam proprium, sed sicut dispensator communium bonorum Ecclesiæ: similiter etiam non absolvitur a voto obedientiæ, sed per accidens obedire non tenetur, si superiorem non habet; sicut nec abbas monasterii, qui tamen non est ab obedientiæ voto absolutus.

Auctoritas vero Ecclesiastici, quæ in contrarium objicitur, intelligenda est quantum ad hoc quod nec fecunditas carnis, nec aliquod corporale bonum est comparandum bono continentiæ, quæ inter bona animæ computatur, ut Augustinus dicit in lib. de sanct. virg. cap. 7 et 8, et in lib. De bono conjug. cap. 21. Unde signanter dicitur, *animæ continentis*, non *carnis continentis.*

---

sus cum Cajetano, Salmat. Scot, S. Antonino, Suar. Less. Sanch et multis aliis, ut supra notatur.

(1) Hanc posteriorem partem communiter admittunt Theologi.

ARTICULUS XII.

Utrum ad commutationem vel dispensationem voti requiratur prælati auctoritas (1).

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod ad commutationem vel dispensationem voti non requiratur prælati auctoritas. Aliquis enim potest intrare religionem absque auctoritate alicujus superioris prælati: sed per introitum religionis absolvitur homo a votis in sæculo factis, etiam a voto Terræ Sanctæ: ergo voti commutatio vel dispensatio potest esse absque auctoritate superioris prælati.

2. Præterea, dispensatio voti in hoc consistere videtur, quod determinatur in quo casu votum non sit observandum: sed si prælatus male determinet, non videtur esse vovens absolutus a voto, quia nullus prælatus potest dispensare contra præceptum divinum de implendo voto, ut dictum est. Similiter etiam si aliquis propria auctoritate recte determinet in quo casu votum non sit implendum, non videtur voto teneri, quia votum non obligat in casu in quo habet pejorem eventum, ut dictum est (art. 2): ergo dispensatio voti non requirit auctoritatem alicujus prælati.

3. Præterea, si dispensari in voto pertinet ad potestatem prælatorum, pari ratione pertinet ad omnes: sed non pertinet ad omnes dispensare in quolibet voto: ergo non pertinet ad potestatem prælatorum dispensatio voti.

Sed contra, sicut lex obligat ad aliquid faciendum, ita et votum: sed ad dispensandum in præcepto legis requiritur superioris auctoritas, ut supra dictum est (1-2, qu. CXVII, art. 4): ergo pari ratione etiam in dispensatione voti (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1 et 2), votum est promissio Deo facta de aliquo quod sit Deo acceptum. Quid sit autem in aliqua promissione acceptum, et cui promittitur, ex ejus pendet arbitrio. Prælatus autem in Ecclesia gerit vicem Dei: et ideo in commutatione vel dispensatione votorum requiritur prælati auctoritas, qui in persona Dei determinat quid sit Deo acceptum, secundum illud II. Cor. II, 10: *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi*; et signanter dicit, *propter vos*, quia omnis dispensatio petita a prælato

---

(1) De his etiam supra, art. 1 ad 3, et *Sent.* IV, dist. 38, quæst. I, art. 1, qu. I ad 4, et art. 4, quæst. I, corp. et ad 2, et quæst. IV, per tot.

(1) (CONCLUSIO. *Cum prælatus, in Ecclesia Dei vicem gerat, non potest aliqua absque ejus auctoritate fieri in votis dispensatio, vel commutatio.)*

Clara est, et perspicue probatur ex dictis, nam dispensatio pertinet ad potestatem jurisdictionis Commutatio voti est *substitutio operis honesti loco alterius Deo promissi sub eoden vinculo.* Qui habet potestatem ordinariam dispensandi in votis potest etiam ea commutare (etiam extra confessionem): qui enim potest quod est plus, potest etiam quod est minus. Si commutatio fiat in aliud bonum certo melius et saluti voventis utilius, potest fieri privata auctoritate, quia ex jure *non promissum infringit qui illud in melius commutat*. Si commutatio sit in bonum minus, requiritur auctoritas superioris, quia tunc intercedit partialis dispensatio. Facultas commutandi non est accipienda mathematice, sed moraliter, ne anxietatibus fiat locus: ideo sufficit major voventis propensio aut minus periculum transgressionis. Facta commutatione, adhuc voventi liberum est ad primum votum redire, si commutatio contigerit in bonum æquale, ut commune est. Imo in sententia probabiliori potest vovens, saltem sine gravi culpa, ad primum votum regredi, tametsi commutatio facta fuerit in bonum melius; quia commutatio semper est in favorem voventis, qui potest juri suo renuntiare.

debet fieri ad honorem Christi, in cujus persona dispensat, vel ad utilitatem Ecclesiæ, quæ est ejus corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia alia vota sunt quorumdam particularium operum; sed per religionem homo totam vitam suam Dei obsequio deputat. Particulare autem in universali includitur; et ideo Decretalis dicit (cap. *Scripturæ*, De voto, etc.), quod *reus voti fracti non habetur qui temporale obsequium in perpetuam religionis observantiam commutat.* Nec tamen religionem ingrediens tenetur implere vota vel jejuniorum, vel orationum, vel aliorum hujusmodi quæ existens in sæculo fecit, quia religionem ingrediens moritur priori vitæ; et etiam singulares observantiæ religioni non competunt; et religionis onus satis hominem onerat, ut alia superaddere non oporteat.

Ad secundum dicendum, quod quidam dixerunt quod ideo prælati possunt in votis pro libito dispensare, quia in quolibet voto includitur conditionaliter voluntas prælati superioris, sicut supra dictum est (art. 8), quod in votis subditorum (puta servi vel filii) intelligitur conditio, si placuerit patri, vel domino, vel si non renitantur. Et sic subditus absque omni remorsu conscientiæ posset votum prætermittere, quandocumque sibi a prælato diceretur. Sed prædicta positio falso innititur; quia cum potestas prælati spiritualis, qui non est dominus, sed dispensator, in ædificationem sit data, et non in destructionem, ut patet II. Cor. x, sicut prælatus non potest imperare ea quæ secundum se Deo displicent, scilicet peccata, ita non potest prohibere ea quæ secundum se Deo placent, scilicet virtutis opera. Et ideo absolute potest homo ea vovere. Ad prælatum tamen pertinet dijudicare quid sit magis virtuosum et Deo magis acceptum: et ideo in manifestis dispensatio prælati non excusaret a culpa; puta si prælatus dispensaret cum aliquo super voto de ingressu religionis, nulla apparenti causa obstante. Si autem esset causa apparens, per quam saltem in dubium verteretur, posset stare judicio prælati dispensantis vel commutantis; non tamen judicio proprio, quia ipse non gerit vicem Dei, nisi forte in casu in quo id quod vovit esset manifeste illicitum, et non posset opportune ad superiorem recurrere.

Ad tertium dicendum, quod quia Summus Pontifex gerit plenarie vicem Christi in tota Ecclesia, ipse habet plenitudinem potestatis dispensandi in omnibus dispensabilibus votis. Aliis autem inferioribus prælatis committitur dispensatio in votis quæ communiter fiunt, et indigent frequenti dispensatione, ut habeant de facili homines ad quem recurrant, sicut sunt vota peregrinationum et jejuniorum, et aliorum hujusmodi. Vota vero majora, puta continentiæ et peregrinationis Terræ sanctæ reservantur Summo Pontifici.

APPENDIX XLVII.

(IN 2-2.æ, QUÆST. LXXXVIII, ART. 2.)

DE VOTO JEPHTE.

Rei gestæ historia describitur Judicum II.—Jephte, pugnaturus contra Ammonitas, vovit Domino dicens: *Si tradideris filios Ammon in manus meas, quicumque primus fuerit egressus de foribus domus meæ, mihique occurrerit revertenti cum pace a filiis Ammon, eum holocaustum offeram Domino.* Ipsi vero victori revertenti in Maspha *occurrit ei unigenita filia sua cum tympanis, et choris.. . qua visa scidit vestimenta sua; et ait: heu, heu me! filia mea decepisti*

me, et decepta es. Hæc audito Patris voto annuit; et tantum petiit: *Dimitte me, et duobus mensibus circumeam montes et plangam virginitatem meam cum sodalibus meis: cui ille respondit, vade... Expletis duobus mensibus reversa est ad patrem suum et fecit ei, sicut voverat, quæ non noverat virum.* De voto illo quæritur, an legitimum fuerit, et quomodo illud impleverit Jephte, an filiæ cede, an consecratione virginitatis tantum?

Dico: Jephte votum imprudenter emisit et crudeliter adimplevit in filia, non virginitatis consecratione, sed mactatione cruenta. Prob. 1. pars. Ille imprudenter et illicite vovet, qui vovet Deo immolandum aliquid, quod lege prohibetur immolari, aut se huic periculo exponit; atqui tale fuit Jephte votum: ergo. Prob. Minor: cum dixit Jephte. *Quicunque primus fuerit eggressus de foribus domus meæ, mihique occurrerit revertenti cum pace a filiis Ammon, eum holocaustum offeram Domino;* vel intellexit de homine quocumque, quod probabilius est, cum soli homines soleant obviam ire victori, et ipsi de victoria gratulari; hominem autem innocentem immolari vetat, non solum Lex naturalis, sed et positiva divina, Deuter. 12. *Non facies similiter* (id est, sicut Gentes) *Deo tuo: omnes enim abominationes, quas aversatur Dominus, fecerunt Diis suis offerentes filios et filias et comburentes igni*: et ideo primogenitos redimi jussit Exod. 13, et immolationem Isaaci noluit persolvi, sola Patriarchæ obedientia contentus. Vel intellexit de quocumque animali, ut quidam volunt; poterat autem illi occurrere animal immundum, quod Lex vetabat immolari, ut asinus, aut canis; vel homo, ut de facto occurrit, quem etiam immolare erat prohibitum, ut dixi: ergo. Unde Hieronimus dicit: *in vovendo fuit stultus, quia discretionem non habuit, et in reddendo impius.*

Respondent quidam juxta cap. 27, Levit. licuisse etiam homines vovere, et eos immolare: dicitur enim, *Omne, quod Domino consecratur* (id est omne, quod vovetur anathema) *sive homo fuerit, sive animal, sive ager non vendetur, nec redimi poterit: quidquid semel fuerit sanctum sanctorum erit Domino. Et omnis conseeratio, quæ offertur ab homine, non redimetur, sed morte morietur*: ergo—R. quod, cum inter secreta morte plectenda numeretur homo et ager, homo autem non debeat immolari per mortem realem, ut vidimus, et ager non possit, intelligendum est hoc fieri debere pro modo cujusque rei: ita ut, si esset animal immolatitium, occidebatur in sacrificium, immundum extra sacrificium: homo moriebatur negotiis sæcularibus, et deputabantur cultui divino, quomodo hodie Religiosi dicuntur mundo mortui; denique, si esset ager aut aliud quid inanimatum Deo consecrabatur, sic ut non posset redire ad usum prophanum, quæ consecratio quædam mors, seu mortificatio erat; nam et hodie possessiones Ecclesiæ dicuntur *Amortizatæ*. Ita Estius in hunc locum.

Prob. 2. pars: cum filia Jephte post duos menses esset reversa ad patrem, fecit ei, sicut voverat; atqui non voverat consecrationem spiritualem victimæ, sive immolationem virginitatis, sed realem et cruentam immolationem: ergo.— Prob. Minor: voverat se oblaturum in holocaustum, quod ipsi primum occurrisset; atqui holocaustum erat mactandum, et totum igne comburendum in honorem Dei: ergo.

Si dicas, holocaustum posse intelligi spiritualiter pro morte civili per consecrationem virginitatis, ut intelleximus supra anathema, cap. XXVII, Levit.— Contra est, et simul confirmatur conclusio: 1. Virginitas tunc inusitata erat, quæ a B. V. Maria ortum duxit. 2. Si virtualiter dumtaxat immolanda fuisset filia, Jephte ubi illam vidit, non prorupisset in miserabiles ejulatus, nec vestimenta sua scidisset, nec virgo postulasset bimestre tempus ad plangendam cum sodalibus virginitatem suam; id enim potuisset toto tempore vitæ: nec

etiam quotannis lege lata convenissent filiæ Israël ad planctum solemnem supra filia Jephte quadraginta dierum spatio, nisi revera fuisset mactata.

Hanc conclusionem quoad utramque partem ante D. Th. tradiderunt Josephus L. v. Antiquit. c. 10: *Præfinitum tempus*, inquit, *pater mactatum holocaustoma obtulit, neque legitimum, neque gratum Deo faciens.* Ambrosius L. III. *De Officiis* cap. 12: *Miserabilis necessitas*, inquit, *quæ solvitur parricidio, melius est non vovere id quod sibi, cui promittitur, nolit exolvi.* Hieronymus in cap. 6, Micheæ his verbis: *Nunquid dabo... fructum ventris mei pro peccato animæ meæ? Quod fecit Jephte pro temeritate voti offerens filiam.* Aug. fuse q. 49, in Judices, ubi ait: *Iste vero* (Jephte) *Deo non jubente, neque poscente, et contra legitimum ejus præceptum ultra sacrificium vovit humanum.* Theodoret. q. 20, in Judices. Tertulianus L. III, contra Marc. cap. 4. Chrysost. hom. 14 ad popul. Antioch. (qui citatur ibidem in contrarium a Beccano in analog. Vet et Nov. Testamenti cap. 16, n. 37), sic ait: "*Filiolam* primam "sibi occurrentem immolavit, et Deus non prohibuit. Et novi quidem, quod "infidelium multi crudelitatem et inhumanitatem nobis improperant propter "hoc sacrificium: ego vero multæ providentiæ et clementiæ demonstrationem "in hoc Sacrificio factum esse dicerem, et quod generis nostri curam gerens "cædem illam non prohibuit. Si enim post votum, et promissionem illam sacri- "ficium prohibuisset, multi etiam post Jephte Deum sperantes non suscepturum, "multa vovissent hujusmodi vota, et sensim progredientes in filiorum necem "incidissent. Nunc vero illud opere permittens impleri, posteros omnes prohi- "buit. Et quod hoc sit verum, postquam Jephte filiola fuit jugulata, ut sempi- "ternæ memoriæ calamitas esset, nec malum oblivioni traderetur, apud Judæos "lex lata est, virgines in illo tempore convenientes, quadraginta diebus com- "missam cædem deplorarent, ut cædis memoriam renovantes, posteros omnes "prudentiores faciant, et discant, quod de mente Dei non erat, ut hoc fieret; "neque enim lugere et plorare virgines permisisset. Et quod non conjectura sit "quod dicitur, finis demonstravit; post illud enim sacrificium nemo tale Deo "votum vovit, propterea hoc non prohibuit. Quod autem ipse mandavit in "Isaac, vetuit: per ambo demonstrans quod non gaudet hujusmodi *sacrificiis.*„ Hæc S. Chrysostomus, quibus conclusioni magna lux affulget, et quædam objectiones solvuntur.

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Obj. I. contra I partem.—Jephte votum suum emisit singulari Spiritus S. impulsu: ergo.—Prob. Ant. loco cit. Judic. *Factus est ergo super Jephte spiritus Domini, et circuiens Galaad et Manasse, Maspha quoque Galaad inde transiens ad filios Ammon, votum vovit Domino dicens: si tradideris*, etc. ergo.—R. 1. juxta Aug. loco cit.: spiritum Domini, qui factus dicitur super Jephte, fuisse spiritum fortitudinis ac roboris, quo hostes debellaret, non spiritum consilii, ac pietatis, quo prudens legitimumque votum emitteret. Sic de Gedeone dicitur, *Spiritus Domini confortavit Gedeon*, scilicet ut hostes populi tanta facilitate superaret, non ut ex auro prædæ faceret *Ephod*, post quod omnis Israël fornicatus est.—R. 2, juxta D. Th. (In Ep. ad Hebr.) in facto Jephte fuisse aliquid a Spiritu S., scilicet motum ad vovendum in generali, aliquid autem ex proprio spiritu, scilicet, quod immolavit quod non debuit, et in hoc peccavit; sed post pœnituit: vel, ut ait hic S. Doctor, fides et devotio, qua motus est ad vovendum, fuit a Spiritu S., non autem ipsum votum.

Inst. I.—Tam insignis victoria, de hostibus Israël statim post votum reportata, probat illud fuisse Deo gratum, et a Spiritu S. ergo.—R. cum S. Aug.

loco cit.: *Agit spiritus Domini, et per bonos, et per malos, et per scientes, et per nescientes quid agendum novit et statuit... unde et Gedeon, etsi non postea quam fecit Ephod, tamen postea quam tentavit Dominum, quod utique peccatum est, magna strage hostibus cæsis atque superatis populo acquisivit salutem.*

Ins. 2.—Apost. ad Hebr. II, sic ait: *Deficiet me tempus enarrantem de Gedeon, Barac, Samsone, Jephte, David, Samuel et Prophetis, qui per fidem vicerunt regna, operati sunt justitiam, adepti sunt repromissiones*: ergo.—R. cum S. Aug. et S. Th. loco cit. Jephte et alios ab Apost. inter sanctos recenseri, non quod nusquam peccaverint, ut certo constat de Samsone, Davide, et Gedeone; sed quia fidei merito conspicui, et pœnitentia peracta in justitia et sanctitate et defuncti sunt, et repromissiones adepti.

Inst. 3.—Hieronymus spectans hunc locum Apostoli Ep. 24 ad Julian. ait: *Jephte obtulit filiam virginem; et idcirco in enumeratione Sanctorum ab Apostolo reponitur*: ergo.—R. Hieronymum laudare animum voventis, seu rationem, quæ movit Jephte ad vovendum, scilicet fidem ac Religionem, non vero votum ipsum ex parte objecti, et circumstantiarum, quæ ipsum contaminarunt: et nisi sic intelligas, sibi ipsi contradicet Hieronymus, ut patet ex probatione, conclusionis. Cæterum, si qui sint SS. Patres, qui aliter, ac nos de hoc facto censeant, ipsis opponimus Patres citatos in probatione conclusionis.

Ins. 4. cum Beccano.—Si populus non putasset hoc votum esse a Spiritu S. et Deo acceptum, non fuisset passus, filiam Jephte occidi, sed eripuisset illam a morte sicut eripuit Jonatham, quando Saul ratione juramenti, quo se obstrinxerat, volebat ipsum interficere. I. Reg. 14. ergo.—R. dato quod assumitur, inde sequi populum errasse, quod non est mirum, nec rarum.

Ins. 5.—Scriptura votum factumque Jephte non reprehendit, cur ergo nos illud improbamus?—R. cum Aug. supr. cit. Scripturam Sacram de voto, et facto Jephte in neutram partem sententiam protulisse, *ut noster intellectus in judicando exerceretur*: sed æstimandum reliquisse ex justitia, et lege Dei consulta; Lex autem Dei, et ipsa Scriptura hujusmodi sacrificia Deo displicere satis testantur.

Obj. 2, contra 2, partem:—1. Non est verisimile, Jephte hominem prudentem sermonem non habuisse de voto cum Phinees Summo Sacerdote, vel cum aliis Sacerdotibus in Lege; quod si fecerit, nullus horum ipsi suassisset filiam innocentem mactare. 2, Petiit illa bimestre, ut plangeret non mortem, sed virginitatem suam. 3. Cum Scriptura dixisset: *Expletisque duobus mensibus reversa est ad patrem suum, et fecit ei, sicut voverat* subdit: *Quia non noverat virum*, id est, virginitatem perpetuo servabat: ergo.—R. Ad I. Jephte a sapientibus consilium non petiisse circa executionem voti sui, quia humanum, et militarem secutus errorem, existimabat se illud implere debere: vel sapientes, si interrogavit, satis peritos in lege non fuisse, ut huic quæstioni quod rectum erat, responderent. In Chaldaica Paraphasi legitur: *et non consuluit Pinhhas Sacerdotem*; et si consuluisset Pinhhas Sacerdotem, redemisset eam pecuniis. —Ad 2. R. Quod petierit illa bimestre ad plagendam virginitatem suam, id est, virginalem ætatem, eo quod moritura esset, nulla relicta prole, tunc cum tristis erat et indecora virginitas ac sterilitas, ob spem Messiæ e Judæis nascituri.—Ad 3, N. Quod id, quod Sacer Historicus subdit: *Quæ non noverat virum*, sit circumstantia ad substantiam voti minime pertinens, quæ tamen tacenda non fuit, sive ut paterni juris adhuc fuisse significaretur, sive ut ratio redderetur, cur inducias ad plangendam virginitatem a patre postulasset. (Billuart.)

QUÆSTIO LXXXIX.

DE JURAMENTO.—(In decem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de actibus exterioribus latriæ, quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur, quod est vel sacramentum aliquod, 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 quæruntur decem; 1.° Quid sit juramentum.—2.° Utrum sit licitum.—3.° Qui sint comites juramenti.—4.° Cujus virtutis sit actus.—5.° Utrum sit appetendum et frequentandum, tanquam utile et 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 et quando liceat jurare.

ARTICULUS I.

Utrum jurare sit testem Deum invocare (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod jurare non sit testem Deum invocare. Quicumque enim inducit auctoritatem Sacræ Scripturæ, inducit Deum in testimonium, cujus verba proponuntur in Sacra Scriptura: si ergo jurare est testem Deum invocare, quicumque inducit auctoritatem Sacræ Scripturæ, juraret: hoc autem est falsum: ergo et primum.

2. Præterea, ex hoc quod aliquis inducit aliquem in testem, nihil ei reddit: sed ille qui per Deum jurat, aliquid Deo reddit: dicitur enim Matth. v, 33: *Reddes Domino juramenta tua*; et Augustinus dicit (De verb. Apost. serm. 28, cap. 6,) quod jurare est *jus veritatis Deo reddere:* ergo jurare non est Deum testem invocare.

3. Præterea, aliud est officium judicis et aliud testis, ut ex supra dictis patet (qu. LXVII et LXX): sed quandoque jurando implorat homo divinum judicium, secundum illud Psalm. VII, 5: *Si reddidi retribuentibus mihi mala, 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.): *Quid est jurare per Deum, nisi; Testis est Deus?* (1).

---

(1) De his etiam infra, quæst. XCVIII, art. 2 corp. et *Sent.* III, dist. 39, art. 1.

(1) (CONCLUSIO. *Cum juramentum sit divini testimonii, ad alicujus rei certam confirmationem efficiendam, prolatio, patet hinc jurare nihil aliud esse, quam Deum testem invocare.*)

Juramentum definitur: *Invocatio divini nominis in testimonium alicujus rei.* Hoc nomen derivatur a *jure*, idque triplici ex capite, tum respectu Dei, quia qui utitur juramento jus veritatis reddit Deo cui proprie convenit patrocinium veritatis suscipere: tum respectu hominum quia jure humano introductum est juramentum ad veritatis confirmationem: tum respectu jurantis, quia juramentum est quoddam veluti jus et lex quo se aliquis obligat ad implendum id quod juravit. Juramentum dividitur in *explicitum*, cum Deus expli-

Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit (Hebr. VI), juramentum ad confirmationem ordinatur. Confirmatio autem in scibilibus per rationem fit, quæ procedit ex aliquibus naturaliter notis, quæ sunt infallibiliter vera. Sed particularia facta contingentia hominum non possunt per rationem necessariam confirmari; et ideo ea quæ de his dicuntur, solent confirmari per testes. Sed humanum testimonium non est sufficiens ad hujusmodi confirmandum, propter duo: primo quidem propter defectum veritatis humanæ, quia plurimi in mendacium labuntur, secundum illud Psalmi XVI, 10: *Os eorum locutum est mendacium* (1). Secundo, propter defectum cognitionis, quia homines non possunt cognoscere neque futura, neque cordium occulta, vel etiam absentia; de quibus tamen homines loquuntur, et expedit rebus humanis ut certitudo aliqua de his habeatur. Et ideo necessarium fuit recurrere ad divinum testimonium, quia Deus neque mentiri potest, neque eum aliquid latet. Assumere autem Deum in testem dicitur jurare, quia quasi pro jure introductum est, ut quod sub invocatione divini testimonii dicitur, pro vero habeatur. Divinum autem testimonium quandoque inducitur ad asserendum præsentia vel præterita, et hoc dicitur juramentum *assertorium*. Quandoque autem inducitur divinum testimonium ad confirmandum aliquid futurum, et hoc dicitur juramentum *promissorium*. Ad ea vero quæ sunt necessaria, et per rationem investiganda, non inducitur juramentum; derisibilis enim videretur, si quis in disputatione alicujus scientiæ vellet propositum per juramentum probare.

Ad primum ergo dicendum, quod aliud est testimonio Dei uti jam dato, quod fit cum aliquis auctoritatem Sacræ Scripturæ inducit; et aliud est testimonium Dei implorare ut exhibendum, quod fit in juramento.

Ad secundum dicendum, quod dicitur aliquis reddere juramenta Deo ex hoc quod implet illud quod jurat; vel quia in hoc ipso quod invocat Deum in testem, recognoscit eum habere omnium cognitionem et infallibilem veritatem.

Ad tertium dicendum, quod alicujus testimonium invocatur ad hoc quod testis invocatus veritatem manifestet circa ea quæ dicuntur. Deus autem manifestat an verum sit quod dicitur,

---

cite invocatur in testem; et implicitum, cum indirecte Dei testimonium invocatur. Aliud est *solemne*, quod præstatur cum quibusdam solemnitatibus v. gr. per contactum crucifixi et Evangelii, aliud *simplex* quod fit sine solemnitate. Dividitur etiam in *judiciale* quod præstatur coram judice, et *extrajudiciale* quod fit extra judicium. Aliud est *assertorium* quod vocat Deum in testem rei præteritæ vel præsentis. Aliud *promissorium* quod Deum vocat in testem rei futuræ, quæ juramento promittitur. Aliud est *contestarium* quod Deum simpliciter vocat in testem: Aliud *execratorium* (dicitur etiam imprecatorium) quod vocat Deum in testem et vindicem perjurii. Aliud *conminatorium* quod sub attestatione divini Nominis alteri minatur pœnam v. gr. *juro per Deum, quod nisi hæc tu feceris, pœnas lues.*

En lo judicial es muy conocida en España la division del juramento en *decisorio* é *indecisorio*; consistiendo el primero en que la persona á cuya solicitud se hace, se somete á tener por cierto lo asegurado por el declarante sobre un hecho personal de este; y el segundo por el contrario en que aquel que lo defiere á otro, no presta su asentimiento mas que en cuanto lo declarado por el que jura le favorezca ó no le perjudique. En el primer caso el juramento hace prueba plena; en el segundo no perjudica mas que al que declaró. A los testigos se les exige otra especie de juramento, el de decir verdad.

(1) Non *mendacium* sed *superbiam* habet Vulgata in eo loco.

dupliciter: uno modo simpliciter revelando veritatem, vel per internam inspirationem, vel etiam per facti denudationem, dum scilicet producit in publicum ea quæ erant occulta; alio modo per pœnam mentientis, et tunc simul est judex et 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: *Coram Deo loquor;* vel: *Per Deum*, quod idem est, ut dicit Augustinus loc. cit. et in lib. de Serm. Dom. in monte, (I, cap. 17). Alius modus jurandi est per execrationem, dum scilicet aliquis se vel aliquid ad se pertinens ad pœnam obligat, nisi sit verum quod dicitur.

ARTICULUS II.

Utrum sit licitum jurare (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. 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*, etc.; et Jac. v, 12, dicitur: *Ante omnia, fratres mei, nolite jurare:* ergo juramentum est illicitum.

2. Præterea, id quod est a malo (2) videtur esse illicitum, quia, ut dicitur Matth. VII, 18, *non potest arbor mala fructus bonos facere:* sed juramentum est a malo; dicitur enim Matth. v, 37: *Sit autem sermo vester: Est, est: Non, non. Quod autem his abundantius est, a malo est*: ergo juramentum videtur esse illicitum.

3. Præterea, exquirere signum divinæ 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 divinæ 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, et per nomen ejus jurabis* (1).

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum se bonum, quod tamen cedit in malum ejus qui non utitur eo convenienter; sicut sumere Eucharistiam est bonum, et tamen qui *indigne* sumit, *judicium sibi manducat et bibit*, ut dicitur in I. ad Cor. XI, 29. Sic ergo in proposito dicendum est, quod juramentum secundum se est licitum et honestum. Quod patet ex origine et ex fine: ex *origine* quidem, quia juramentum est introductum ex fide qua homines credunt Deum habere infallibilem veritatem

---

(1) De his etiam infra, art. 3 corp. et *Sent.* v, dist. 39, quæst. I, art. 2. quæst. II. *Rom.* I, lect. 5, et *Hebr.* VI, lect. 4.

(2) Vel principio vel motivo, sicut intelligitur juramentum *a malo* esse, quia jurandi principium scilicet vel motivum videtur esse malum.

(1) (Conclusio. *Quanquam jurare, interdum licitum et honestum sit; jurare tamen absque aliqua necessitatis ratione, malum est et illicitum.*)

Pelagiani, Massaliani, Waldenses, Wiclefitæ, Anabaptistæ, Sociniani, et præcipue Quakeri juramentum quodcumque uti malum ac Evangelio contrarium respuerunt. Quakeri vel in ipsis tribunalibus coram judice juramentum præbere recusant sub religionis prætextu. Sed contra hos et alios hæreticos Ecclesia docet juramentum esse licitum et honestum, si debitis conditionibus fiat. Et quidem in Sacra Scriptura invenimus exempla juramenti præstiti a piis ac sanctis hominibus ut Abraham, Isaac et Jacob. Hinc legimus Deut. VI, 13: *Per nomen illius jurabis.* Et Psalm. LXII, 12: *Laudabuntur omnes qui jurant in eo.* Apostolus Paulus ad Rom. I, 9, juravit his verbis: *Testis mihi est Deus... quia sine intermissione memoriam vestri facio:* Et iterum II, Cor. I, 23. *Ego testem Deum invoco in animam*

et universalem omnium cognitionem et provisionem; ex *fine* autem, quia juramentum inducitur ad justificandum homines, et ad finiendum controversias, ut dicitur Hebr. VI. Sed juramentum cedit in malum alicui ex eo quod male utitur eo, id est, sine necessitate et cautela debita. Videtur enim parvam reverentiam habere ad Deum, qui eum ex levi causa testem inducit, quod non præsumeret etiam de aliquo viro honesto. Imminet etiam periculum perjurii, quia de facili homo in verbo delinquit, secundum illud Jacobi III, 2: *Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir*. Unde et Eccli. XXIII. 9 dicitur: *Jurationi non assuescat os tuum: multi enim casus in illa.*

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus (super Matth. V) super illud: *Ego autem dico vobis, non jurare*, dicit: *Considera quod Salvator non per Deum jurare prohibuerit, sed per cœlum et terram. Hanc enim per elementa jurandi pessimam consuetudinem habere Judæi noscuntur.* 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. 5): *Apostolus in epistolis suis jurans, ostendit quomodo accipiendum esset quod dictum est: "Dico vobis non jurare omnino", ne scilicet jurando ad facilitatem jurandi perveniatur, et ex facilitate jurandi ad consuetudinem, et a consuetudine in perjurium decidatur. Et ideo non invenitur jurasse nisi scribens, ubi consideratio cautior non habet linguam præcipitem.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. De serm. Domini in monte (I, cap. 17): *Si jurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades, quæ utique infirmitas malum est. Itaque non dixit: Quod amplius est, malum est, sed, a malo est. Tu enim non malum facis, qui bene uteris juratione, ut alteri persuadeas quod utiliter persuades; sed a malo est illius cujus infirmitate jurare cogeris.*

Ad tertium dicendum, quod ille qui jurat, non tentat Deum, quia non implorat divinum auxilium absque utilitate et necessitate; et præterea non exponit se alicui periculo, si Deus testimonium adhibere noluerit in præsenti: adhibebit autem pro certo testimonium in futuro, quando *illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium*, ut dicitur I. ad Corinth. IV, 5; et illud testimonium nulli juranti deficiet, vel pro eo, vel contra eum.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter ponantur tres comites juramenti videlicet justitia, judicium et veritas (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur tres comites juramenti, videlicet jus-

---

meam. Deus ipse aliquando juramentum interponere dignatus fuit ad firmandas promissiones suas ut legitur Genesi XXII, 16: *Per memetipsum juravi dicit Dominus.* Et Psalm. CIX, 4: *Juravit Dominus et non pœnitebit eum.* Ideo juramentum præscribitur tum a potestate civili tum a potestate ecclesiastica. Sane Concilium Tridentinum præcepit ut juramentum præstetur ab examinatoribus synodalibus a magistris, aliisque. Item juramentum ab omnibus exigitur antequam accipiant possessionem suorum beneficiorum. Denique Pius IV, juramentum præscripsit omnibus edentibus fidei catholicæ professionem, qui sunt prope innumeri: atque Rom. Pontifices ab ecclesiasticis tribunalibus emittenda juramenta sanxerunt, aliisque passim in rerum adjunctis. Quare concludimus cum S. Aug. serm. 180: *Invenimus jurasse Sanctos, jurasse primitus ipsum Dominum, in quo non est omnino peccatum; non ergo est peccatum jurare.*

(1) De his etiam infra, art. 7 corp.

titia, judicium et veritas. Ea enim quorum unum includitur in altero, non sunt connumeranda tanquam diversa; sed horum trium unum includitur in altero, quia veritas est pars justitiæ secundum Tullium (De invent. lib. II): judicium autem est actus justitiæ, ut supra habitum est (qu. LX, art. 1): ergo inconvenienter ponuntur tres comites juramenti.

2. Præterea, multa alia requiruntur ad juramentum, scilicet devotio et fides, per quam credamus Deum omnia scire et 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 judicio, secundum illud I. Timoth. v, 21: *Nihil facias sine præjudicio*, id est, sine præcedenti judicio: ergo hæc tria non magis debent associari juramento quam aliis humanis actibus.

Sed contra est, quod dicitur Jerem. IV, 2: *Jurabis, Vivit Dominus, in veritate, in judicio et in justitia;* quod exponens Hieronymus dicit (et habetur cap. 2, 22, qu. II): *Animadvertendum est quod jusjurandum hos habet comites, scilicet veritatem, judicium et justitiam* (1).

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 leviter, sed ex necessaria causa et discrete juret; et quantum ad hoc requiritur judicium, (scilicet *discretionis*), ex parte jurantis: secundo quantum ad id quod per juramentum confirmatur, ut scilicet neque sit falsum, neque sit aliquid illicitum, et quantum ad hoc requiritur *veritas*, per quam aliquis juramento confirmat quod verum est, et *justitia*, per quam confirmat quod licitum est. *Judicio* autem caret juramentum incautum, *veritate* autem juramentum mendax, *justitia* autem juramentum iniquum sive illicitum.

Ad primum ergo dicendum, quod judicium non sumitur hic pro executione justitiæ, sed pro judicio discretionis, ut dictum est (in corp.). Neque etiam veritas hic accipitur secundum quod est pars justitiæ, sed secundum quod est quædam conditio locutionis.

Ad secundum dicendum, quod devotio et fides, et omnia hujusmodi quæ exiguntur ad debitum modum jurandi, intelliguntur in judicio; alia enim duo pertinent ad rem de qua juratur, ut dictum est (in corp.). Quamvis

---

et quæst. CXVIII, art. 1 ad 1, et *Sent.* III, dist. 39, quæst. III, et *Quodl.* V, art. 7.

(1) (CONCLUSIO. *Jurantem omnem oportet in judicio, veritate, et justitia, jurare.)*

In hoc articulo explicat conditiones ut juramentum sit licitum. Prima conditio est ut *veritate* nitatur, ut scilicet qui jurat credat verum esse quod asserit, vel habeat sinceram voluntatem efficiendi quod jurat. Quæ conditio adeo necessaria est, ut, si ea desit, juramentum semper perjurium, adeoque grave crimen habeatur, etiamsi de levissima re ageretur. Unde Innocentius XI hanc propositionem damnavit: *Vocare Deum in testem mendacii levis non est tanta irreverentia propter quam velit aut possit damnare hominem.* Ad justitiam requiritur ut juramentum non fiat de re illicita, contra Dei vel proximi charitatem, ita ut mortaliter peccaret qui Deum assumeret in testem committendi alicujus peccati etiam venialis; invocare enim Deum in testem offenssionis ejus est magna irreverentia. Tertia conditio est *judicium*, seu ut juramentum fiat cum debita et prudenti consideratione, id est ut non juretur temere, aut sine magna utilitate vel necessitate; defectus tamen judicii est tantum peccatum veniale, modo absit scandalum et pejerandi periculum. Hinc Eccli. XXIII, 9, dicitur: *Jurationi non assuescat os tuum, multi enim casus in illa.* Et cap. XXVI, de Jurejurando legitur: *Ea frequenti et incauta juratione perjurium sæpe contingit.* Ideo versantur in con-

posset dici quod justitia pertinet ad causam pro qua juratur.

Ad tertium dicendum, quod in juramento est periculum magnum, tum propter Dei magnitudinem, cujus testimonium invocatur, tum etiam propter labilitatem linguæ humanæ, cujus verba juramento confirmantur Et ideo hujusmodi magis requiruntur ad juramentum quam ad alios humanos actus.

ARTICULUS IV.

Utrum jurare sit actus religionis sive latriæ.

Ad quartum sic proceditur 1. Videtur quod juramentum non sit actus religionis sive latriæ. Actus enim latriæ sunt circa aliqua sacra et divina: sed juramenta adhibentur circa controversias humanas, ut Apostolus dicit ad Hebr. VI: ergo jurare non est actus religionis seu latriæ.

2. Præterea, ad religionem pertinet cultum Deo offerre, ut Tullius dicit (ubi supra): sed ille qui jurat nihil Deo offert, sed Deum inducit in testem: ergo jurare non est actus religionis seu latriæ.

3. Præterea, finis religionis seu latriæ est reverentiam Deo exhibere: hoc autem non est finis juramenti, sed potius aliquod verbum confirmare: ergo jurare non est actus religionis.

Sed contra est, quod dicitur Deuter. VI, 13: *Dominum Deum tuum timebis, et ipsi soli servies, ac per nomen illius jurabis:* loquitur autem ibi de servitute latriæ: ergo jurare est actus latriæ (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (art. 1) ille qui jurat invocat divinum testimonium ad confirmandum ea quæ dicit. Nihil autem confirmatur nisi per aliquid quod certius est et potius: et ideo in hoc ipso quod homo per Deum jurat, profitetur Deum potiorem, utpote cujus veritas est indefectibilis et cognitio universalis; et sic Deo aliquo modo reverentiam exhibet. Unde et Apostolus dicit ad Hebr. VI, 16, quod *homines per majorem se jurant;* et Hieronymus dicit super Matth. V, super illud: *Ego autem dico non jurare*, quod *qui jurat aut veneratur, aut diligit eum per quem jurat.* Philosophus etiam dicit in I Metaph. (cap. 3), quod *juramentum est honorabilissimum.* Exhibere autem reverentiam Deo pertinet ad religionem, sive latriam: unde manifestum est, quod juramentum est actus religionis sive latriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in juramento duo considerantur, scilicet testimonium quod inducitur, et hoc est divinum; et id super quo inducitur testimonium, vel quod facit necessitatem testimonium inducendi, et hoc est humanum. Pertinet ergo juramentum ad religionem ratione primi, non autem ratione secundi.

Ad secundum dicendum, quod in hoc ipso quod aliquis assumit Deum in testem per modum juramenti, profitetur eum majorem, quod pertinet ad Dei reverentiam et honorem; et sic aliquid offert Deo, scilicet reverentiam et honorem.

Ad tertium dicendum, quod omnia quæ facimus, debemus in Dei reverentiam facere: et ideo nihil prohibet,

---

suetudine jurandi temere et sine necessitate non sunt absolvendi quin prius emendaverint suam pravam consuetudinem.

(1) (Conclusio. *Juramentum est actus latriæ, seu religionis, quo quis profitetur Deum indefectibilis veritatis, et super omnes excelsum et sapientem.)*

Clare patet, eo quod Deum invocare in veritatis alicujus testem sit honorem Deo deferre, Deum ipsum agnoscere velut nostrarum cogitationum inspectorem, summe veracem, et justum vindicem malæ fidei. Propterea semper et apud omnes juramentum spectatum fuit velut actus latriæ quo cultus supremus Deo exhibetur.

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 etiam Deus operatur ad suam gloriam et ad nostram utilitatem.

ARTICULUS V.

Utrum juramentum sit appetendum et frequentandum, tanquam utile et bonum (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod juramentum sit appetendum et frequentandum tanquam utile et bonum. Sicut enim votum est actus latriæ, ita et juramentum: sed facere aliquid ex voto est laudabilius et magis meritorium, quia votum est actus latriæ, ut supra dictum est (qu. LXXXVIII, art. 5): ergo pari ratione facere vel dicere aliquid cum juramento est laudabilius; et sic juramentum est appetendum tanquam per se bonum.

2. Præterea, Hieronymus dicit (super Matth. loc. cit.) quod *qui jurat, aut veneratur, aut diligit eum per quem jurat:* sed venerari aut diligere Deum, est appetendum tanquam per se bonum: ergo et juramentum.

3. Præterea, juramentum ordinatur ad confirmationem seu certificationem: sed quod homo confirmet suum dictum, bonum est: ergo juramentum est appetendum tanquam bonum.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. XXIII, 12: *Vir multum jurans replebitur iniquitate;* et Augustinus dicit in lib. De mendacio, (cap. 15) quod *præceptum Domini de prohibitione juramenti ad hoc positum est, ut quantum in te est, non affectes, non quasi pro bono cum aliqua delectatione appetas jusjurandum* (1).

Respondeo dicendum, quod id quod non quæritur 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 quæritur ad subveniendum infirmitati. Juramentum autem quæritur ad subveniendum alicui defectui; quo scilicet unus homo alteri discredit. Et ideo juramentum non est habendum inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt huic vitæ necessaria, quibus indebite utitur quicumque eis utitur ultra terminos necessitatis.— Unde Augustinus dicit in lib. de Serm. Dom. in monte, (I, cap. 17): *Qui intelligit non in bonis, id est,* per se appetendis, *sed in necessariis jurationem habendam, refrenet se quantum potest, ut non ea utatur, nisi necessitas cogat.*

Ad primum ergo dicendum, quod alia ratio est de voto et juramento: nam per votum aliquid in Dei reverentiam ordinamus, unde ex hoc ipso fit religionis actus: sed in juramento e converso reverentia divini nominis assumitur ad promissi confirmationem. Et ideo illud quod juramento confirmatur, non propter hoc fit religionis actus, quia secundum finem morales actus speciem sortiuntur.

Ad secundum dicendum, quod ille qui jurat, utitur quidem veneratione

(1) De his etiam supra, quæst. LXXXIX, art. 3 corp. et 1-2, quæst. CVII, art. 2 corp. et ad 2, *Sent.* III, dist. 39, quæst. I, art. 2, quæst. I, et *Psal.* XIV fin. et *Rom.* I, lect. 5.

(1) (CONCLUSIO. *Cum juramentum non sit de iis quæ sunt per se expetenda, sed de iis quæ præsenti vitæ sunt necessaria, ipsum, nisi magnæ utilitatis vel necessitatis causa urgente, usurpandum non est.*)

Citra necessitatem non expedit jurare. Ideo Eccli. XXIII, 9, dicitur: *Jurationi non assuescat os tuum, multi enim casus in illa.* Et infra v. 12: *Vir multum jurans implebitur iniquitate, et non discedet a domo illius plaga.* Vide notata in articulo secundo et tertio.

aut dilectione ejus per quem jurat, non autem ordinat juramentum ad venerandum aut diligendum eum per quem jurat, sed ad aliquid aliud quod est necessarium præsenti vitæ.

Ad tertium dicendum, quod, sicut medicina est utilis ad sanandum, et tamen quantum est virtuosior, tanto majus nocumentum inducit, si non debite sumatur, ita etiam juramentum utile quidem est ad confirmationem; tamen quanto est magis venerandum, tanto est magis periculosum, nisi debite inducatur, quia, ut dicitur Eccli. XXIII, 13: *Si frustraverit*, id est, deceperit fratrem, *delictum ipsius super ipsum erit: et si dissimulaverit*, quasi per simulationem jurando falsum, *delinquit dupliciter*, quia scilicet *simulata æquitas est duplex iniquitas*, ut Augustinus dicit: *et si in vacuum juraverit*, id est, sine debita causa et necessitate, *non justificabitur*.

ARTICULUS VI.

Utrum liceat per creaturas jurare (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat per creaturas jurare. Dicitur enim Matth. v, 34: *Ego dico vobis non jurare omnino, neque per cœlum, neque per terram, neque per Hierosolymam, neque per caput tuum*; quod exponens Hieronymus dicit: *Considera quod hic Salvator non per Deum jurare prohibuit, sed per cœlum et terram*, etc.

2. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ: sed juranti per creaturas adhibetur pœna; dicitur enim (c. 22, quæst. I, cap. 9): *Clericum per creaturam jurantem acerrime objurgandum: si perstiterit in vitio, excommunicandum placuit*; ergo illicitum est per creaturas jurare.

3. Præterea, juramentum est actus latriæ, sicut dictum est (art. 4): sed cultus latriæ non debetur alicui creaturæ, ut patet Roman. I: ergo non licet jurare per aliquam creaturam.

Sed contra est, quod Joseph juravit per *salutem Pharaonis*, ut legitur Gen. XLII: ex consuetudine etiam juratur per Evangelium, et per reliquias, et per sanctos (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1 ad 3), duplex est juramentum: unum quidem quod fit per simplicem contestationem, inquantum scilicet testimonium Dei invocatur; et hoc juramentum innititur divinæ veritati, sicut et fides. Fides autem est per se quidem et principaliter de Deo, qui est ipsa veritas; secundario autem de creaturis, in quibus veritas Dei relucet, ut supra dictum est (qu. I, art. 1). Et similiter juramentum principaliter refertur ad ipsum Deum, cujus testimonium invocatur; secundario autem assumuntur ad juramentum aliquæ creaturæ, non secundum se, sed inquantum in eis di-

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 39, art. 1, et in *Expos.* litt. et *Hebr.* VI, lect. 4.

(1) (Conclusio. *Juramentum per simplicem contestationem nonnisi per Deum principaliter, secundario autem per creaturas, ut in ipsis divina elucet veritas, perficitur: in juramento vero per execrationem induci solent quas diligimus creaturæ, ut in quibus divinum exerceatur judicium.*)

Ad horum intelligentiam nota quod variis modis contingit jurare per creaturam. Primo tamquam ipsa sit quoddam numen habitum pro Deo, quomodo Israelitæ jurabant per vitulos aureos. Secundo si creatura secundum se spectetur; et iis modis per creaturam jurare simpliciter est illicitum. Tertio juratur per creaturam quatenus in ea relucet veritas divina; et hic modus est licitus quando adsunt tres conditiones de quibus in articulo tertio. Alius modus jurandi per creaturam, isque etiam licitus est quando inducitur creatura ut in quam Dei judicium et punitio exerceatur si res aliter sit quam juratur, sicut quidam jurant per vitam patris aut per salutem imperatoris. Is modus pertinet ad juramentum execratorium.

vina veritas manifestatur; sicut juramus per Evangelium, id est, per Deum, cujus veritas in Evangelio manifestatur et per sanctos, qui hanc veritatem crediderunt et observaverunt. Alius autem modus jurandi est per execrationem, et in hoc juramento inducitur creatura aliqua, ut in qua divinum judicium exerceatur; et sic solet homo jurare per caput suum, aut per filium suum, aut per aliquam aliam rem quam diligit, sicut et Apostolus juravit (II. Cor. I, 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 *contestationis*, quasi contestando veritatem divinæ justitiæ, ad cujus executionem principes terræ constituuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus prohibuit jurare per creaturas, ita quod eis exhibeatur reverentia divina. Unde Hieronymus ibidem subdit, quod *Judæi per angelos et cætera hujusmodi jurantes creaturas venerabantur Dei honore.* Et eadem ratione punitur secundum canones (loc. cit.) clericus per creaturam jurans, quod ad blasphemiam infidelitatis pertinet. Unde in sequenti cap. dicitur ex Pio Papa: *Si quis per capillum Dei, vel caput juraverit, vel alio modo blasphemia contra Deum usus fuerit, si in ecclesiastico ordine est, deponatur.*

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod cultus latriæ adhibetur ei cujus testimonium jurando invocatur; et ideo præcipitur Exod. XXIII, 13: *Per nomen externorum deorum non jurabitis;* non autem exhibetur cultus latriæ creaturis quæ in juramento assumuntur secundum modos prædictos.

ARTICULUS VII.

Utrum juramentum habeat vim obligandi (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. 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, etiamsi non eveniat quod dicit; sicut Paulus, quamvis non fuerit profectus Corinthum, sicut dixerat, non tamen est mentitus, ut patet II. Cor. I: ergo videtur quod juramentum non sit obligatorium.

2. Præterea, virtus non est virtuti contraria, ut dicitur in Prædicamentis, (cap. *De oppos.*): sed juramentum est actus virtutis, ut dictum est (art. 4); 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 se 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 a juramenti nexibus sunt per Romanos Pontifices absoluti,* ut habetur extra de Jurejur. (cap. *Verum in ea quæst.*), etc.: ergo juramentum non semper est obligatorium.

4. Præterea, nullus potest obligari ad duo opposita: sed quandoque oppositum est quod intendit jurans, et quod intendit ille cui juramentum præstatur: ergo juramentum non potest esse semper obligatorium.

Sed contra est, quod dicitur Matth. V, 33: *Reddes Domino juramenta tua* (2).

---

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 39, art. 3, quæst. I et II, et *Sent.* IV, dist. 29, art. 1 ad 4, et *Quodl.* III, art. 14, et *Quodl.* V, art. 17, et *Quodl.* XII, art. 22.

(2) (CONCLUSIO. *Utrumque juramen-*

Respondeo dicendum, quod obligatio refertur ad aliquid quod est faciendum vel dimittendum. Unde non videtur respicere juramentum assertorium (quod est de præsenti, vel de præterito), neque etiam juramentum de his quæ sunt per alias causas fienda, sicut si quis juramento assereret quod cras pluvia esset futura; sed solum in his quæ sunt fienda per illum qui jurat.

---

ii genus (et assertorium videlicet, et promissorium juramentum) hominem obligandi vim habet.)

Nota, hic proprie agi de juramento promissorio: licet enim juramentum assertorium habeat obligationem respectu actus jurantis, ut scilicet juremus id, quod jam verum est, aut fuit, secundum prudentem existimationem nostram; non tamen extenditur hæc obligatio ad rem juratam, sicut in juramento promissorio: nulla enim est obligatio ad id, quod est, vel fuit, sed obligatio proprie refertur ad id, quod est faciendum, vel omittendum a nobis. Quapropter juramentum promissorium habet duplicem obligationem. Primam, ut, quando juramus, habeamus præsentem voluntatem adimplendi quod promittimus; et in hoc convenit cum juramento assertorio, seu potius ex illa parte est assertorinm. Secundam, ut adimpleamus seu faciamus esse verum, quod juravimus. Et de hac obligatione potissimum hic agitur.

Ad juramenta promissoria revocantur etiam juramenta *fidelitatis*, quæ principes a subditis exigere solent. Sed hic quæritur, quid dicendum de juramento quod exigatur ab usurpatore, seu legitimam potestatem non habente, aut ab eo qui legitima quidem auctoritate pollet, ast juramentum exigit circa leges injustas ab ipso statutas aut porro statuendas, quæ vergant in Dei offensam et Ecclesiæ detrimentum?—Quoad hanc quæstionem satis salebrosam inter omnes convenit, ab eo qui auctoritate caret haud posse leges ferri, quæ in conscientia obligent, multo vero minus exigi posse juramentum ad eas servandas. Talis porro est invasor. Cum tamen præstet obsequi illegitimo gubernio quam sub anarchia degere, ex-

Sicut autem juramentum assertorium, quod est de præterito vel de præsenti, debet habere veritatem, ita etiam et juramentum de his quæ sunt fienda a nobis in futurum. Et ideo utrumque juramentum habet quamdam obligationem, diversimode tamen; quia in juramento quod est de præterito vel præsenti, 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 præs-

---

inde infertur, ei parendum qui sin minus jure, saltem facto gubernat, præsertim si ejus dominatio satis solide constituta sit, nec possit sine innumeris incommodis, et absque infelici exitu ejus jugum excuti. Tunc enim si leges ab eo latæ ad commune bonum publicum promovendum conferant, nil vetat ut serventur, atque ut fidelitas sub juramento promittatur. Si autem leges ab injusto usurpatore, vel etiam a legitimo principe ferantur, quæ servari nequeant sine Dei offensa, et Ecclesiæ sint adversæ, nullo modo ad eas servandas se quispiam obstringere potest aliquo juramento.—Et reipsa immortalis Pius VII, pro temporum illorum adjunctis et regimine quod tunc vigebat die 15 Martii an. 1810 declaravit, haud posse præstari juramentum fidelitatis absolutæ ac indeterminatæ dependentiæ quod a subditis exigebatur. Ipse Pontifex novam redegit formulam juramenti quod præstari potuisset: attamen vetuit quominus præberetur ab iis, qui munera ab illo gubernio obtinerent, quæ sine Dei offensa et Ecclesiæ exequi non possent. Huc etiam pertinet propositio 54 in Syllabo damnata. *Tum cujusque sanctissimi juramenti violatio, tum quælibet scelesta flagitio saque actio sempiternæ legi repugnans, non solum haud est improbanda, verum etiam omnino licita, summisque laudibus efferenda, quando id propatriæ amore agatur.* Quæ in Hispania evenerunt in periodo revolutionis Septembrinæ, an. 1869, occasione juramenti *Constitucionis*, quod a gubernio exigebatur, et Episcoporum ac cleri firmitas in resistendo, satis nota sunt.

tatur de his quæ sunt fienda a nobis, obligatio cadit e contra super rem quam aliquis juramento firmavit: tenetur enim aliquis ut faciat verum esse id quod juravit; alioquin deest veritas juramento

Si autem est talis res quæ in ejus potestate non fuit, deest juramento discretionis judicium, nisi forte quod erat ei possibile quando juravit, reddatur ei impossibile per aliquem eventum; puta cum aliquis jurat se pecuniam soluturum, quæ ei postmodum vi vel furto subtrahitur. Tunc enim videtur excusatus esse a faciendo quod juravit, licet teneatur facere quod in se est, sicut etiam supra circa obligationem voti diximus (qu. præc. art. 3). Si vero sit quidem possibile fieri, sed fieri non debeat, vel quia est per se malum, vel quia est boni impeditivum, tunc juramento deest justitia; et ideo juramentum non est servandum in eo casu quo est peccatum, vel boni impeditivum; secundum enim Augustinum (1), utrumque eorum vergit in deteriorem exitum (2). 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 judicium et justitia.

Ad primum ergo dicendum, quod aliud est de simplici verbo, aliud de juramento, in quo divinum testimonium imploratur. 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 juramentum adhiberi non debet, nisi in re de qua aliquis firmiter certus est. Et ideo si juramentum adhibeatur propter reverentiam divini testimonii quod invocatur, obligatur homo ut faciat esse verum id quod juravit, secundum suam possibilitatem, nisi in deteriorem exitum vergat, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod juramentum potest vergere in deteriorem exitum dupliciter: uno modo quia ab ipso principio habet pejorem exitum, vel quia est secundum se malum, sicut cum aliquis jurat se perpetraturum adulterium, sive quia est majoris boni impeditivum, puta cum aliquis jurat se non intraturum religionem, vel quod non fiet clericus, aut quod non accipiet prælationem in casu in quo expedit eum accipere; vel si quid aliud est hujusmodi. Hujusmodi enim juramentum a principio est illicitum, differenter tamen; quia si quis juret se facturum aliquod peccatum, et peccavit jurando, et peccat juramentum 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 juramentum servando, sed multo melius facit, si non servet. Alio modo vergit in deteriorem exitum propter aliquid quod de novo emerserit, quod fuit impræmeditatum, sicut patet in juramento Herodis, qui juravit puellæ saltanti se daturum quod petiisset; hoc enim juramentum poterat esse a principio licitum, intellecta debita conditione, scilicet si peteret quod dare deceret; sed impletio juramenti fuit illicita. Unde Ambrosius dicit in lib. De officiis, (I, cap. 50): *Est contra officium nonnumquam promissum solvere, sacramentum custodire, sicut Herodes, qui necem Joannis præstitit* (1) *ne promissum negaret.*

---

(1) Lib. de Bono conjug. cap. 4, sed habetur express. cap. *Si aliquid*, et cap. *Inter cætera* 2-2, quæst. IV.

(2) Ita editi omnes, quos vidimus, libi. Cod. Alcant. aliique: *Secundum enim utrumqus horum vergit in detrimentum.*

(1) Nicolai: *Sicut Herodes necem Joannis*, etc.—Edit. Rom. aliæque vetustæ: *Est contra officium nonnumquam*

Ad tertium dicendum, quod in juramento quod quis coactus facit, duplex est obligatio; una quidem qua obligatur homini cui aliquid promittit, et talis obligatio tollitur per coactionem, quia ille qui vim intulit, hoc meretur ut ei promissum non servetur. Alia autem est obligatio qua quis Deo obligatur ut impleat quod per nomen ejus promisit; et talis obligatio non tollitur in foro conscientiæ, quia magis debet damnum temporale sustinere, quam juramentum violare. Potest tamen repetere in judicio quod solvit, vel prælato denuntiare, non obstante quod contrarium juravit, quia tale juramentum vergeret in deteriorem exitum, esset enim contra justitiam publicam. Romani autem Pontifices ab hujusmodi juramentis homines absolverunt, non quasi decernentes hujusmodi juramenta non esse obligatoria, sed quasi hujusmodi obligationes ex justa causa relaxantes.

Ad quartum dicendum, quod quando non est eadem jurantis intentio et ejus cui jurat, si hoc proveniat ex dolo jurantis, debet juramentum servari secundum sanum intellectum ejus cui juramentum præstatur. Unde Isidorus dicit in lib. De Sum. Bono. (II, cap. 31): *Quæcumque arte verborum quis juret, Deus tamen, qui conscientiæ testis est, ita hoc accipit, sicut ille cui juratur, intelligit.* Et quod hoc intelligatur de doloso juramento, patet per id quod subditur: *Dupliciter reus fit qui et nomen Dei in vanum assumit, et proximum dolo capit.* Si autem jurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem jurantis. Unde Gregorius dicit in Moral. (lib. XXIX, cap. 7): *Humanæ aures talia verba nostra judicant, qualia foris sonant; divina vero judicia talia foris audiunt qualia ex intimis proferuntur.*

---

promissum solvere sacramentum, sic ut Herodes, qui necem Joannis præstavit, etc.

ARTICULUS VIII.

Utrum major sit obligatio juramenti quam voti.

Ad octavum sic proceditur. 1. 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, debilius solet 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 (qu. LXXXVIII, art. 1), obligatio autem juramenti causatur ex divina veritate, cujus 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 homo Deo quam homini: ergo major est obligatio voti quam juramenti (1).

Respondeo dicendum, quod utraque obligatio, scilicet voti et juramenti, causatur ex aliquo divino, aliter tamen et 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 verificemus id quod per nomen ejus promittimus. Omnis

---

(1) (CONCLUSIO. *Votum secundum suam rationem magis est obligatorium quam juramentum.*)

Hic agitur de juramento promissorio. Si autem quæritur de juramento assertorio, concedi potest majorem esse obligationem juramenti quam voti, quia videtur Deo magis injuriosum, cum adducitur in testem falsi quam si promissio ipsi facta non servetur.

autem infidelitas irreverentiam continet, sed non convertitur; videtur enim infidelitas subjecti 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 infidelem esse gravissimum est.

Ad secundum dicendum, quod juramentum non adhibetur voto quasi aliquid firmius, sed ut per duas res immobiles major firmitas habeatur.

Ad tertium dicendum, quod deliberatio animi dat firmitatem voto, quantum ex parte voventis est, habet tamen majorem firmitatis causam ex parte Dei, cui votum offertur.

ARTICULUS IX.

Utrum aliquis possit in juramento dispensare.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus possit dispensare in juramento. Sicut enim veritas requiritur ad juramentum assertorium, quod est de præterito vel præsenti, ita etiam ad juramentum promissorium, quod est de futuro: sed nullus potest cum aliquo dispensare quod de præsentibus vel præteritis juret contra veritatem: ergo etiam nullus potest dispensare, quod non faciat aliquis esse verum id quod cum juramento in futurum promisit.

2. 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.

3. Præterea, in voto quilibet episcopus potest dispensare, exceptis quibusdam votis quæ soli Papæ reservantur, ut supra habitum est (qu. præc. art. 12): ergo pari ratione in juramento, si esset dispensabile, quilibet episcopus posset dispensare; quod tamen videtur esse contra jura (1): non ergo videtur quod in juramento possit dispensari.

Sed contra est, quod votum est majoris obligationis quam juramentum, ut supra dictum est: sed in voto potest dispensari: ergo et in juramento (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 10 præc.), necessitas dispensationis tam in lege quam in voto est propter hoc quod id quod in se vel universaliter consideratum, est utile et honestum, secundum aliquem particularem eventum potest esse inhonestum et nocivum; quod non potest cadere nec sub lege, nec sub voto. Quod autem aliquid sit inhonestum, vel nocivum, repugnat his quæ debent attendi in juramento, nam si sit inhonestum, repugnat justitiæ, si sit nocivum, repugnat judi-

---

(1) Cap. *Auctoritatem*, et seq. 15, quæst. VI, et cap. *Si vero*, De jurejurando.

(2) (Conclusio. *Sicut in voto aliqua necessitatis seu honestatis causa potest fieri dispensatio, ita et in juramento.*)

Etsi S. Thomas hunc articulum probet ex simili ratione qua prius ostenderat quod in votum cadat dispensatio, duplex tamen observandum est discrimen. Primum, juramenti relaxationem interdum fieri posse ab homine privato, ab illo scilicet cui juramentum fuerat præstitum: intelligitur enim homo homini satisfecisse, quando facit secundum ejus voluntatem. Voti autem relaxatio fieri non potest ab homine privato, quia omne votum fit soli Deo. Secundum, prælatos ecclesiasticos non ita plenam habere potestatem super juramenta sicut super vota, propterea quod juramenta sæpe fiunt in favorem seu gratiam alterius hominis, quæ pro inde non possunt relaxari absque consensu partis, nisi in certis casibus, ut si juramentum fuerit extortum, vel si dispensatur in pœnam ejus cui juratum est, veluti si foret nominatim excommunicatus: hac enim ratione improborum audacia interdum coerceretur. Vota autem directe fiunt Deo, cujus vice funguntur prælati. (Sylvius.)

cio: et ideo pari ratione etiam in juramento dispensari potest.

Ad primum ergo dicendum, quod dispensatio quæ 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, quasi non existens debita materia juramenti; sicut et de voto supra diximus (qu. præc. art. 10). Materia autem juramenti assertorii, quod est de præterito vel præsenti, in quamdam necessitatem jam transiit, et immutabilis facta est, et ideo dispensatio non referretur ad materiam, sed referretur ad ipsum actum juramenti; unde talis dispensatio directe esset contra præceptum divinum. Sed materia juramenti promissorii est aliquid futurum, quod variari potest, ita scilicet quod in aliquo eventu potest esse illicitum vel nocivum, et per consequens non esse debita materia juramenti; et ideo dispensari potest in juramento promissorio, quia talis dispensatio respicit materiam juramenti, et non contrariatur præcepto divino de juramenti observatione.

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 serviturum ei, vel pecuniam daturum ei; et a tali promissione potest absolvere ille cui promissio facta est: intelligitur enim jam ei solvisse promissum quando facit de eo secundum ejus voluntatem (1). Alio modo promittit aliquis alteri quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem aliorum, puta si aliquis sub juramento promittat alicui se intraturum religionem, vel aliquod opus pietatis facturum; et tunc ille cui promittitur, non potest absolvere promittentem, quia promissio non est facta ei principaliter, sed Deo; nisi forte sit interposita conditio, ratione cujus 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 homicidium, vel quia est majoris boni impeditivum, sicut cum aliquis jurat se non intraturum religionem; et tale juramentum dispensatione non indiget. Sed in primo casu tenetur aliquis tale juramentum non servare; in secundo autem casu licitum est et servare et non servare, ut supra dictum est (art. 7). Quandoque vero aliquid sub juramento promittitur de quo dubium est, utrum sit licitum vel illicitum, proficuum vel nocivum, aut simpliciter aut in aliquo casu; et in hoc potest quilibet episcopus dispensare. Quandoque vero sub juramento promittitur aliquid quod est manifeste licitum et utile, et 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 Ecclesiæ; vel etiam absoluta relaxatio, quod etiam ad Papam pertinet in omnibus generaliter quæ ad dispensationem rerum ecclesiasticarum pertinent, super quas habet plenitudinem potestatis; sicut et ad unumquemque pertinet irritare juramentum quod a sibi subditis factum est, circa ea quæ ejus potestati subduntur, sicut pater potest irritare juramentum puellæ, et vir uxoris, ut dicitur (Num. xxx) (1), sicut et supra de voto dictum est (qu. præc. art. 8 et 9).

(1) Ita post emendationem Garciæ editi passim.—Vetusta exempla cum Mss. *utilitatem*.

(1) Num. xxx, v. 4: *Mulier, si quid-*

ARTICULUS X.

Utrum juramentum impediatur per aliquam conditionem personæ, vel temporis (1).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod juramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis. Juramentum enim ad confirmationem inducitur, ut patet per Apostolum (Hebr. VI): sed cuilibet convenit confirmare dictum suum et quolibet tempore: ergo videtur quod juramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis.

2. Præterea, majus est jurare per Deum quam per Evangelia: unde Chrysostomus dicit (2): *Si aliqua causa fuerit, modicum 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 cujuslibet conditionis personæ, et quolibet tempore in communi locutione consueverunt jurare per Deum: ergo multo magis licitum est eis jurare per Evangelia.

3. Præterea, idem non causatur ex contrariis causis, quia contrariæ causæ sunt contrariorum: sed aliqui excluduntur a juramento propter defectum personæ, sicut pueri ante quatuordecim annos, et 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 vovens in hoc mundo est tantæ dignitatis, sicut angelus; dicitur enim Matth. XI, 2, quod *qui minor est in regno cœlorum, major est illo*, scilicet Joanne Baptista adhuc in mundo vivente: sed angelo convenit jurare; dicitur enim Apoc. X, 6, quod *Angelus juravit per viventem in sæcula sæculorum:* ergo nullus homo propter dignitatem debet excusari a juramento

Sed contra est, quod habetur c. 2, qu. V, cap. 4: *Presbyter vice juramenti per sanctam consecrationem interrogetur*; et 2-2, quæst. V, cap. 22, dicitur: *Nullus ex ecclesiastico ordine cuiquam laico quidquam super sancta Evangelia jurare præsumat* (1).

Respondeo dicendum, quod in juramento duo sunt consideranda: unum quidem ex parte Dei, cujus testimonium inducitur, et quantum ad hoc debetur juramento maxima reverentia. Et propter hoc a juramento excluduntur pueri ante annos pubertatis, qui non coguntur ad jurandum, quia nondum habent perfectum usum rationis, quo possint cum reverentia debita juramentum præstare; et iterum perjuri, qui ad juramentum non admittuntur, quia ex retroactis præsumitur quod debitam reverentiam juramento non exhibebunt. Et propter hoc etiam ut juramento debita reverentia exhibeatur, dicitur, c. 22, qu. V, cap. 16: *Honestum est ut qui in sanctis audet jurare, hoc jejunus faciat*

---

piam voverit et se constrinxerit juramento quæ est in domo patris sui et in ætate adhuc puellari, si cognoverit pater et tacuerit, quidquid pollicita est et juravit complebit: sin autem, statim contradixerit pater, et vota ejus et juramenta irrita erunt, etc.

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 39 in *Expos.* litt.

(2) Non Chrysostomus, sed auctor *Op. Imperf.*, hom. XLIV, a med.

(1) (Conclusio. *Cum juramentum in Dei reverentiam exhibeatur in eorum confirmationem, quæ ab hominibus dicuntur, convenienter pueri, ac perjuri, jurare prohibentur, ac personæ ecclesiasticæ: nisi in casu necessitatis vel magnæ utilitatis, et præcipue in spiritualium confirmationem.)*

Juramentum promissorium non obligat in sex casibus sequentibus: 1.° Cum est de re illicita, nemo enim potest obli-

cum omni honestate et timore Dei. — Aliud autem est considerandum ex parte hominis, cujus dictum juramenmento confirmatur. Non enim indiget dictum hominis confirmatione, nisi quia de eo dubitatur. Hoc autem derogat dignitati personæ ut dubitetur de veritate eorum quæ dicit; et ideo *personis magnæ dignitatis non convenit jurare.* Propter quod dicitur (2. quæst. 5, cap. *Si quis presbyter*), quod *sacerdotes ex levi causa jurare non debent;* tamen pro aliqua necessitate vel magna utilitate licitum est eis jurare, et præcipue pro spiritualibus negotiis, pro quibus etiam juramenta competit præstare in solemnibus diebus, quibus est spiritualibus rebus vacandum. Non autem tunc sunt juramenta præstanda pro rebus temporalibus, nisi forte ex magna necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam sunt qui dictum suum confirmare non possunt propter defectum eorum; et quidam sunt quorum dictum adeo debet esse certum, quod confirmatione non egeat.

Ad secundum dicendum, quod juramentum secundum se consideratum tanto fortius est et magis obligat, quanto majus est id per quod juratur, ut Augustinus dicit ad Publicolam (epist. 47, al. 154); et secundum hoc majus est jurare per Deum quam per Evangelia. Sed potest esse e converso propter modum jurandi, utpote si juramentum, quod fit per Evangelia, fiat cum quadam deliberatione et solemnitate; juramentum autem quod fit per Deum, fiat leviter et absque deliberatione.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid tolli ex contrariis causis per modum superabundantiæ et defectus; et hoc modo aliqui impediuntur a juramento, quia sunt majoris auctoritatis quam quod eos jurare deceat, aliqui vero, quia sunt minoris auctoritatis quam quod eorum juramento stetur.

Ad quartum dicendum, quod juramentum angeli inducitur non propter defectum ipsius, quasi non sit ejus simplici dicto credendum, sed ad ostendendum id quod dicitur ex infallibili Dei dispositione procedere; sicut etiam et Deus aliquando in Scripturis jurans inducitur ad ostendendum immobilitatem ejus quod dicitur, sicut Apostolus dicit ad Hebr. VI.

---

gari ad peccandum, et *juramentum non est vinculum iniquitatis.* Dixi *de re illicita*, quia juramentum, etiam illicite factum obligat, dum promissio sine peccato potest impleri. Hinc valet juramentum, licet promissio irrita sit a jure, modo non sit irrita quia esset contra bonum commune, sed contra bonum particulare, v. gr. in odium insigne creditoris, aut promissio vel solvendi usuras, etc., vel meretrici facta, si illa jam opus suum præstiterit.—2.° Cum est de re impossibili, quia est regula juris: *Impossibilium nulla est obligatio*, ut supra diximus de voto.—3.° Cum est de re indifferenti, id est, quæ neque ex se, neque ex fine aut circumstantiis ad Dei obsequium aut hominis utilitatem conducit.—4.° Cum est de re cujus oppositum est melius, non obligat, nisi forte sit factum in favorem alterius; quando juramentum non est in favorem alterius, solum potest obligare per modum voti, cum solum Deum respiciat; atqui votum de re cujus oppositum est melius, non obligat: ergo, etc. Dixi *nisi factum sit in favorem alterius*; quia in promissione facta homini spectatur quod gratius est homini, non quod in se est melius.—5.° Cum est factum per errorem et dolum circa rei promissæ substantiam, vel circa causam finalem, et motivam, quia deest verus consensus, et jurans censetur jurare sub conditione: *Si res ita est.*—6.° Cum materia jurata facta est illicita vel impossibilis, vel notabiliter mutata, ut qui juravit ducere puellam quæ postea fornicatur; item qui juravit punire filium, qui, corrigi paratus, veniam petit. (Albrand.)

QUÆSTIO XC.

DE ASSUMPTIONE DIVINI NOMINIS PER MODUM ADJURATIONIS.— (In tres articulos divisa).

Postea considerandum est de assumptione divini nominis per modum adjurationis.

Et circa hoc quæruntur tria: 1.° Utrum liceat adjurare homines.—2.° Utrum liceat adjurare dæmones.—3.° Utrum liceat adjurare irrationales creaturas.

ARTICULUS I.

Utrum liceat adjurare hominem (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat hominem adjurare. Dicit enim Origenes super Math. (tract. 55): *Æstimo quoniam non oportet ut vir qui vult secundum Evangelium vivere adjuret alterum. Si enim jurare non licet, quantum ad Evangelicum Christi mandatum, notum est quia nec adjurare alterum licet: et propterea manifestum est quod princeps sacerdotum Jesum illicite adjuravit per Deum vivum.*

2. Præterea, quicumque adjurat aliquem, quodammodo ipsum compellit: sed non licet alium invitum cogere: ergo videtur quod nec liceat aliquem adjurare.

3. 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, eum obtestantes; Apostolus etiam fideles obsecrat per misericordiam Dei, ut patet Rom. XII, quod videtur ad quamdam adjurationem pertinere: ergo licitum est alios adjurare (1).

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 et alios, superiores quidem deprecando, inferiores autem imperando, ut ex supra dictis patet (qu. LXXXIII, art. 1). Cum ergo utraque ordinatio per aliquod divinum confirmatur, est *adjuratio*. In hoc tamen differunt, quod

---

(1) De his etiam supra, qu. LXXXIII, art. 17 ad 1.

(1) (CONCLUSIO. *Sicut Deum, ita et homines adjurare licet, quanquam non secundum eamdem rationem.)*

Adjurare est *obstestatio et imprecatio alicujus per sacram invocationem:* vel alio modo, *est actus religionis quo quis alterum rogat vel ei præcipit per Deum, nempe per Dei reverentiam et timorem.* Alia est *solemnis* quæ fit ab Ecclesia modis constitutis, ut in exorcismis; alia *privata* quæ fit a quocumque sine solemnitate; alia *deprecativa*, si precibus; alia *imperativa*, si imperio fiat. Præter Deum adjurari possunt homines, sed tantum deprecando, ut cum subditus adjurat superiorem, vel pauper divitem ut per Deum aliquid faciat. Interdum vero adjuratio fit ad alios homines imperando, et vix non cogendo, quo in casu necesse est ut adjurans habeat potestatem super adjuratum. Adjuratio privata, si adsit causa, unicuique licita est. Solemnis vero tantummodo licet ministris ab Ecclesia deputatis.

homo est suorum actuum dominus, non autem est dominus eorum quæ sunt ab alio agenda; et ideo sibiipsi potest necessitatem imponere per divini nominis invocationem, non autem hanc necessitatem potest aliis imponere nisi subditis, quos potest ex debitopræstiti juramenti compellere. Si ergo aliquis per invocationem divini nominis vel cujuscumque rei sacræ, alicui non sibi subdito adjurando necessitatem agendi aliquid imponere intendat, sicut imponit sibi ipsi jurando, talis adjuratio illicita est, quia usurpat potestatem in alium, quam non habet; tamen propter aliquam necessitatem superiores inferiores suos tali genere adjurationis constringere possunt. Si vero intendit solummodo per reverentiam divini nominis vel alicujus rei sacræ, aliquid ab alio obtinere absque necessitatis impositione, talis adjuratio licita est respectu quorumlibet.

Ad primum ergo dicendum, quod Origenes loquitur de adjuratione qua aliquis alicui necessitatem imponere intendit, sicut imponit sibi ipsi jurando: sic enim princeps sacerdotum præsumpsit Dominum Jesum Christum adjurare.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de adjuratione quæ necessitatem imponit.

Ad tertium dicendum, quod adjurare non est aliquem ad jurandum inducere, sed per quamdam similitudinem juramenti a se inducti, alium ad aliquid agendum provocare: aliter tamen adjuratione utimur ad hominem, et aliter ad Deum, nam adjurando hominem, ejus voluntatem per reverentiam rei sacræ immutare intendimus, quod quidem non intendimus circa Deum, cujus voluntas est immutabilis. Sed quod a Deo per æternam ejus voluntatem aliquid obtineamus, non est ex meritis nostris, sed ex ejus bonitate.

ARTICULUS II.

Utrum liceat dæmones adjurare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat dæmones adjurare. Dicit enim Origenes super Math. (tract. 55): *Non est secundum potestatem datam a Salvatore adjurare dæmonia: Judaicum enim est hoc.* Non autem debemus Judæorum ritus imitari, sed potius uti potestate a Christo data: ergo non est licitum dæmones adjurare.

2. Præterea, multi necromanticis incantationibus dæmones invocant per aliquid divinum, quod est adjurare: si ergo licitum est dæmones adjurare, licitum est necromanticis incantationibus uti, quod patet esse falsum: ergo et primum.

3. Præterea, quicumque adjurat aliquem, ex hoc ipso aliquam societatem cum ipso facit: sed non licet cum dæmonibus societatem facere, secundum illud I. Cor. x, 20: *Nolo vos socios fieri dæmoniorum:* ergo non licet dæmones adjurare.

Sed contra est, quod dicitur Marc. ult. 17: *In nomine meo dæmonia ejïcient*: sed inducere alium ad aliquid agendum propter nomen divinum, hoc est adjurare: ergo licitum est dæmones adjurare (1).

---

(1) (Conclusio. *Licet dæmones adjurare non quidem eos depreeando, vel inducendo per sacra ut nobis obsequantur, sed ipsos repellendo per divini nominis virtutem, tanquam inimicos nostros, ne aliquo nobis noceant modo.)*

Nullum dubium est licere adjurare dæmones, siquidem Christus Ecclesiæ suæ hanc potestatem in dæmones nominatim tribuit. Marci enim xvi, 17, de fidelibus suis inquit: *In nomine meo dæmonia ejicient.* Ac revera quovis tempore in Ecclesia hic dæmones adjurandi usus obtinuit, cujus testes sunt antiquissimi patres. Tertullianus: *Dæmones*, scribit, *adjurare consuevimus ut illos de*

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 dæmones adjurare, quia ille modus adjurandi videtur ad quamdam benevolentiam vel amicitiam pertinere qua non licet ad dæmones uti. Secundo autem adjurationis modo, qui est per compulsionem, licet nobis ad aliquid uti, et ad aliquid non licet. Dæmones enim in cursu hujus vitæ nobis adversarii constituuntur: non autem eorum actus nostræ dispositioni subduntur, sed dispositioni divinæ et sanctorum angelorum: quia, ut Augustinus dicit in lib. De Trin. (III, cap. 4), *spiritus desertor regitur per spiritum justum.* Possumus ergo dæmones adjurando per virtutem divini nominis, tanquam inimicos repellere, ne nobis noceant spiritualiter vel corporaliter, secundum potestatem divinam datam a Christo, secundum illud Luc. x, 19: *Ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes, et scorpiones, et supra omnem virtutem inimici; et nihil vobis nocebit.* Non tamen licitum est eos adjurare ad aliquid ab eis addiscendum, vel etiam ad aliquid per eos obtinendum, quia hoc pertineret ad aliquam societatem cum ipsis habendam; nisi forte ex speciali instinctu vel revelatione divina, aliqui sancti ad aliquos effectus dæmonum operatione utantur; sicut legitur de beato Jacobo quod per dæmones fecit Hermogenem ad se adduci.

Ad primum ergo dicendum, quod Origenes loquitur de adjuratione quæ non fit potestative per modum compulsionis, sed magis per modum cujusdam benevolæ deprecationis.

Ad secundum dicendum, quod necromantici utuntur adjurationibus et invocationibus dæmonum ad aliquid ab eis addiscendum vel adipiscendum; et hoc est illicitum, ut dictum est (in corp.). Unde Chrysostomus dicit, exponens illud verbum Domini, quod spiritui immundo dixit: *Obmutesce, et exi ab homine*, Marc. I.: *Salutiferum hic nobis dogma datur, ne credamus dæmonibus quantumqumque denuntient veritatem.*

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de adjuratione qua imploratur auxilium dæmonum ad aliquid agendum vel cognoscendum; hoc enim videtur ad quamdam societatem pertinere: sed quod aliquis adjurando dæmones repellat, hoc est ab eorum societate recedere.

ARTICULUS III.

Utrum liceat irrationalem creaturam adjurare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat adjurare irrationalem creaturam. Adjuratio enim fit per locutionem: sed frustra sermo dirigitur ad eum qui non intelligit, qualis est irrationalis creatura: ergo vanum est et illicitum irrationalem creaturam adjurare.

2. Præterea, ad eum videtur competere adjuratio, ad quem pertinet juratio: sed juratio non pertinet ad creaturam irrationalem: ergo videtur quod ad eam non liceat adjuratione uti.

---

hominibus exigamus: S. Cyprianus quoque: *Si audire eos velles* (dæmones) *et videre*, inquit, *quando a nobis adjurantur et torquentur spiritualibus flagris*; ac demum, cæteris omissis, Lactantius agens de virtute crucis scribit: *Quanto terrori sit dæmonibus hoc signum, sciet, qui viderit, quatenus adjurati per Christum, de corporibus, quæ obsederint, fugiant.* Adjurandi autem sunt tamquam hostes increpando eos et compellendo, ne noceant sive spiritualiter, sive corporaliter. Ad hoc institutus est ecclesiasticus ordo *Exorcistatus*, et qui eo non est insinuitus non debet sibi usurpare potestatem exorciszandi oppressos a dæmone.

3. Præterea, duplex est adjurationis modus, ut ex supra dictis patet (art. 1 et 2). Unus quidem per modum *deprecationis*, quo non possumus uti ad irrationalem creaturam, quæ non est domina sui actus. Alia autem adjuratio 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. VIII, 27: *Quia venti et mare obediunt ei*: ergo nullo modo, ut videtur, licet uti adjuratione ad irrationales creaturas.

Sed contra est, quod Simon et Judas leguntur adjurasse dracones, et eis præcepisse ut in desertum locum discederent (1).

Respondeo dicendum, quod creaturæ irrationales ab alio aguntur ad proprias operationes. Eadem autem actio est ejus quod agitur et movetur, et ejus quod agit et movet; sicut motus sagittæ etiam est quædam operatio sagittantis. Et ideo operatio irrationalis creaturæ non solum ipsi attribuitur, sed principaliter Deo, cujus dispositione omnia moventur. Pertinet etiam ad diabolum, qui permissione divina utitur aliquibus 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, et sic vanum esset irrationalem creaturam adjurare; alio modo ut referatur ad eum, a quo irrationalis creatura agitur et movetur, et 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 nocumentum nostrum utitur irrationalibus creaturis. Et talis est modus adjurandi in Ecclesiæ exorcismis, per quos dæmonum potestas excluditur ab irrationalibus creaturis. Adjurare autem dæmones 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.)

Deinde considerandum est de assumptione divini nominis ad invocandum per orationem vel laudem.

Et de oratione quidem jam dictum est (quæst. LXXXIII). Unde nunc de laude restat dicendum.

Circa quam quæruntur duo: primo, utrum Deus sit ore laudamus; secundo, utrum in laudibus Dei sint cantus adhibendi.

ARTICULUS I.

Utrum Deus sit ore laudandus (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit ore laudan-

(1) (CONCLUSIO. *Quanquam vanum sit irrationales creaturas secundum se adjurare, attamen per modum deprecationis ad Deum directæ, eas adjurare licet.)*

Satis explicatur in littera. Ab antiquissimis temporibus Ecclesia consuevit exorciszare aquam, salem, domos, agros, locustas, grandines et tempestates, invocando scilicet divinam virtutem, quæ diaboli vim, in talibus nos lædere cupientis, coerceat, ipsique diabolo per eamdem virtutem jubendo, ut ab ejusmodi rebus abscedat, nec in iis vel per eas nobis noceat.

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 9, quæst. I, art. 3, quæst. III corp. et ad

dus. Dicit enim Philosophus in I Ethic. (cap. ult.): *Optimorum non est laus, sed majus aliquid et melius*: sed Deus est super omnia optima: ergo Deo non debetur laus, sed aliquid majus laude; unde Eccli. XLIII, 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 Isa. XXIX, 13: *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*: ergo laus Dei magis consistit in corde quam in ore.

3. Præterea, homines ad hoc ore laudantur, ut ad meliora provocentur, sicut enim mali ex suis laudibus superbiunt, ita boni ex suis laudibus ad meliora provocantur; unde dicitur Proverb. XXVII, 21: *Quomodo probatur in conflatorio argentum, sic probatur homo ore laudantium*: sed Deus per verba hominum non provocatur ad meliora, tum quia immutabilis est, tum quia summe bonus est, et non habet quo crescat: ergo Deus non est laudandus ore.

Sed contra est, quod Psal. LXII, 6, dicitur: *Labiis exultationis laudabit os meum* (1).

2, et IV, dist. 15, quæst. IV, art. 1 corp. et *Ps.* LII, col. 1 et 2, et *Eph.* V, lect. 7.

(1) [CONCLUSIO. *Summis Deus efferendus est laudibus, sed non ea prorsus ratione, qua homo hominis laudes prædicat.*)

Laus est *sermo dilucidans magnitudinem virtutis*. Laudare ergo aliquem est illum tamquam bonum et virtuosum prædicare et extollere. Cum autem Deus sit summe bonus, et ejus virtus maxima, dubium non est, quin sit prædicandus et extollendus, non solum corde sed etiam ore, ut dicitur in Psalm. XXXIII: *Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus ejus in ore meo*. Et Psalm. LXII: *Labia mea laudabunt Dominum*. Vide quæ supra notata sunt qu. LXXXIII, art. 12, et LXXXIV, art. 2.

Respondeo dicendum, quod verbis alia ratione utimur ad Deum, et alia ratione ad hominem. Ad hominem enim utimur verbis, ut conceptum nostri cordis quem non potest cognoscere nisi verbis nostris, ei exprimamus (1). Et ideo laude oris ad hominem utimur, ut vel ei vel aliis innotescat quod bonam opinionem de laudato habemus; ut per hoc et ipsum qui laudatur ad meliora provocemus, et alios apud quos laudatur, in bonam opinionem et reverentiam, et imitationem ipsius inducamus. Sed ad Deum verbis utimur, non quidem ut ei qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nos ipsos et alios audientes ad 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 Psal. XLIX, 23: *Sacrificium laudis honorificabit me, et illic iter, quo ostendam illi salutare Dei* Et inquantum homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum, intantum per hoc retrahitur ab his quæ sunt contra Deum, secundum illud Isa. XLVIII, 9; *Laude mea infrænabo te, ne intereas*. Prodest etiam laus oris ad hoc quod aliorum affectus provocetur in Deum; unde dicitur Psal. XXXIII, 1: *Semper laus ejus in ore meo*; et postea subditur: *Audiant mansueti et lætentur; magnificate Dominum mecum*.

Ad primum ergo dicendum, quod de Deo dupliciter possumus loqui: uno modo quantum ad ejus essentiam, et sic, cum sit incomprehensibilis et ineffabilis, major est omni laude. Debetur autem ei secundum hanc comparationem reverentia et latriæ honor, unde et in Psal. LXIV, secundum translationem Hieronymi, dicitur: *Tibi silet laus, Deus*, quantum ad primum; *et*

---

(1) Ita communiter. Codices Alcan. et Camer.: *Quem non potest cognoscere verbis nostris ei exprimamus.*

tibi reddetur votum, quantum ad secundum. Alio modo secundum effectus ipsius, qui in nostram utilitatem ordinantur: et secundum hoc debetur laus Deo, unde dicitur Isa. LXIII, 7: *Miserationum Domini recordabor; laudem Domini super omnibus quæ reddidit nobis Dominus*; et Dionysius dicit cap. 1, de Div. nomin.: *Omnem sanctum theologorum hymnum*, id est, divinam laudem, *invenies ad beatos thearchiæ*, id est, divinitatis, *processus manifestative et laudative Dei nominationes dividentem.*

Ad secundum dicendum, quod laus oris inutilis est laudanti, si sit sine laude cordis. Tunc enim loquitur Deo laudem, dum magnalia operum ejus recogitat cum affectu. Valet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis, et ad provocandum alios ad Dei laudem, sicut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod Deum non laudamus propter utilitatem suam, sed propter utilitatem nostram, ut dictum est (in corp.)

ARTICULUS II.

Utrum in divinis laudibus sint cantus assumendi (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod cantus non sint assumendi in laudem divinam. Dicit enim Apostolus ad Coloss. III, 16: *Docentes et commonentes vosmetipsos in psalmis, et hymnis, et 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 Ephes. V: *Cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino*, dicit: *Audiant hæc adolescentuli, audiant hi quibus in Ecclesia est psallendi officium: Deo non voce, sed corde cantandum; nec in tragœdorum modum guttur et fauces medicamine liniendæ sunt, ut in Ecclesia theatrales moduli audiantur et cantica*: non ergo in laudes Dei sunt cantus assumendi.

3. Præterea, laudare Deum convenit parvis et magnis, secundum illud Apoc. XIX, 5: *Laudem dicite Deo nostro, omnes sancti ejus; et qui timetis Deum, pusilli et magni*: sed majores, qui sunt in Ecclesia, non decet cantare; dicit enim Gregorius (1): *Præsenti decreto constituo, ut in sede hac sacri altaris ministri cantare non debeant*: ergo cantus non conveniunt divinis laudibus.

4. Præterea, in veteri lege laudabatur Deus in musicis instrumentis et humanis cantibus, secundum illud Psal. XXXIII, 2: *Confitemini Domino in cithara, in psalterio decem chordarum psallite illi; cantate ei canticum novum*: sed instrumenta musica, sicut citharas et psalteria, non assumit Ecclesia in divinas laudes, ne videatur judaizare: ergo pari ratione nec cantus in divinas laudes sunt assumendi.

5. Præterea, principalior est laus mentis quam laus oris: sed laus mentis impeditur per cantus, tum quia cantantium intentio abstrahitur a consideratione eorum quæ cantant, dum circa cantum student, tum etiam quia ea quæ cantantur minus ab aliis intelligi possunt quam si sine cantu proferrentur: ergo cantus non sunt in divinis laudibus assumendi.

Sed contra est, quod beatus Ambrosius in Ecclesia Mediolanensi cantus instituit, ut Augustinus refert in IX Confess. (cap. 7) (2).

---

(1) De his etiam locis art. 1 inductis.

(1) Regist. lib. IV, epist. 44, a princ. et habetur in Decretis, dist. 92, cap. *In sancta Romana Ecclesia*.

(2) (Conclusio. *Salubriter institutum fuisse credendum est, ut in divinis laudibus cantus assumerentur ad infirmo-*

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 utilia esse possunt, in divinas laudes congruenter assumuntur. Manifestum est autem, quod secundum diversas melodias sonorum, animi hominum diversimode disponuntur, ut patet per Philosophum in VIII Politic. (cap. 5, 6), et per Boetium in prologo Musicæ. Et ideo salubriter fuit institutum, ut in divinas laudes cantus assumerentur, ut animi infirmorum magis provocarentur ad devotionem. Unde Augustinus dicit in X Confess. (cap. 33): *Adducor cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat*, et de seipso dicit in IX Confess. (cap. 6): *Flevi in hymnis et canticis tuis, suavesonantis Ecclesiæ tuæ vocibus commotus acriter.*

Ad primum ergo dicendum, quod cantica spiritualia possunt dici non solum ea quæ interius canuntur in spiritu, sed etiam ea quæ exterius ore cantantur, inquantum per hujusmodi cantica spiritualis devotio provocatur.

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus non simpliciter vituperat cantum, sed reprehendit eos qui in Ecclesia cantant more theatrico, non propter devotionem excitandam, sed propter ostentationem vel delectationem provocandam. Unde Augustinus dicit in X Confess. (cap. 3): *Cum mihi accidit ut me amplius cantus quam res quæ canitur moveat, pœnaliter me peccare confiteor, et tunc mallem non audire cantantem.*

Ad tertium dicendum, quod nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam et prædicationem quam per cantum. Et ideo diaconi et prælati, quibus competit per prædicationem et doctrinam animos hominum provocare in Deum, non debent cantibus insistere, ne per hoc a majoribus retrahantur. Unde ibidem Gregorius dicit: *Consuetudo est valde reprehensibilis ut in diaconatus ordine constituti modulationi vocis inserviant, quos ad prædicationis officium et eleemosynarum studium vacare congruebat.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut

---

rum excitandum affectum atque devotionem.)

Licet usus sive cantus, sive organorum et aliorum instrumentorum musicorum in divinis Officiis sit secundum se laudabilis, potest tamen per accidens reddi illicitus, nimirum si prophana, vana aut turpia divinis Officiis promisceantur, eaque sive voce, sive organo cantentur; quod potest fieri multipliciter, 1. Dum quis ex intentione vana inserit ut partem divini Officii, puta loco antiphonæ, etc. et iste actus præter defformitatem, quam ex natura sua habere potest, quatenus est vanus et provocativus ad malum, est insuper ex præsenti capite peccatum mortale ex genere suo; tum quia repugnat fini cultus divini, tum quia sic agens est falsarius in divino cultu, inserens tamquam ejus partem nomine Ecclesiæ quod Ecclesia minime vult inseri. 2. Dum quis vult significare organis prophana, non inserendo ut partem Officii, sed tantum delectationis causa; et si ista prophana sint honesta, erit tantum peccatum veniale, quia videtur levis injuria facta cultui divino. Si inhonesta, erit peccatum mortale, tum ratione scandali et provocationis ad malum, tum contra Religionem propter gravem injuriam illatam cultui divino et loco sacro. 3. Dum quis præcise applicat consonantiam soni prophani ad verba sacra, et tunc non videtur per se peccatum: nam sonus sive vocis, sive organi ex sua natura est indifferens ad significanda sacra et prophana, et ideo ad utraque potest æque referri. Per accidens tamen contingit esse peccatum, si nempe iste sonus sit talis conditionis, ut judicetur provocativus ad malum; et erit mortale, vel veniale pro ratione mali, ad quod provocat, et scandali inde causati. Ita post Cajet. Sylvius et Valentia. (Billuart.)

Philosophus dicit in VIII Polit. (c. 6), *neque fistulas ad disciplinam est adducendum, neque aliquod aliud artificiale organum, puta citharam, et si quid tale alterum est; sed quæcumque faciunt auditores bonos.* Hujusmodi enim musica instrumenta magis animum movent ad delectationem, quam per ea formetur interius bona dispositio. In veteri autem Testamento usus erat talium instrumentorum, tum quia populus erat magis durus et carnalis, unde erat per hujusmodi instrumenta provocandus, sicut et per promissiones terrenas, tum etiam quia hujusmodi instrumenta corporalia aliquid figurabant.

Ad quintum dicendum, quod per cantum quo quis studiose ad delectandum utitur, abstrahitur animus a consideratione eorum quæ cantantur. Sed si aliquis cantet propter devotionem, attentius considerat quæ dicuntur, tum quia diutius moratur super eodem, tum quia, ut Augustinus dicit in X Conf. (cap. 33), *omnes affectus spiritus nostri pro suavi diversitate habent proprios modos in voce atque cantu, quorum occulta familiaritate excitantur.* Et eadem etiam est ratio de audientibus in quibus, etsi aliqui (1) non intelligant quæ cantantur, intelligunt tamen propter quid cantatur, scilicet ad laudem Dei, et hoc sufficit ad devotionem excitandam.

QUÆSTIO XCII.

DE VITIIS RELIGIONI OPPOSITIS, ET PRIMO DE SUPERSTITIONE.— (In duos articulos divisa.)

Postea considerandum est de vitiis religioni oppositis; et primo de illis quæ cum religione conveniunt in hoc quod exhibent cultum divinum; secundo de vitiis manifestam contrarietatem ad religionem habentibus, per contemptum eorum quæ pertinent ad divinum cultum Primum autem horum pertinet ad superstitionem, secundum ad irreligiositatem: unde primo considerandum est de ipsa superstitione et de partibus ejus, deinde de irreligiositate et partibus ejus.

Circa primum quæruntur duo: 1.° Utrum superstitio sit vitium religioni contrarium.—2.° Utrum habeat plures partes, seu species.

ARTICULUS I.

Utrum superstitio sit vitium religioni contrarium (2).

Ad primum sic proceditur. 1. 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 super illud ad Coloss. II: *Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione*: ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

2. Præterea, Isidorus dicit in X Etymolog. (ad litt. *S*): *Superstitiosos, ait Cicero appellatos, qui totos dies de-*

(1) Al., *aliquando*.

(2) De his etiam infra, quæst. XCIV, art. 1 corp. et quæst. XCV, art. 1 corp. et quæst. CXXII, art. 3 corp. et *Sent.* I, dist. 2, quæst. II, art. 1, quæst. II ad 2.

precabantur et immolabant, ut sui sibi liberi superstites fierent: sed hoc etiam potest fieri secundum veræ religionis cultum: ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

3. Præterea, superstitio quemdam excessum importare videtur: sed religio non potest habere excessum, quia, sicut supra dictum est (qu. LXXXI, art. 5), secundum eam non contingit æquale Deo reddere ejus quod debemus: ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. De Decem Chordis (cap. 9): *Tangis primam chordam, qua colitur unus Deus, et cecidit bestia superstitionis:* sed cultus unius Dei pertinet ad religionem: ergo superstitio religioni opponitur (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. LXXXI, art. 5), religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut supra habitum est (1-2, qu. LXIV, 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 quæ dicitur *quantum*, sed etiam secundum alias circumstantias: unde et in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate et magnificentia, vitium excedit virtutis medium, non quia ad majus aliquid tendat quam virtus, sed forte ad minus; transcendit tamen virtutis medium, inquantum facit aliquid cui non debet, vel quando non debet, et similiter secundum alia hujusmodi, ut patet per Philosophum in IV Ethic. (cap. 1 et 5). Sic ergo superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum quam vera religio, sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet (1).

Ad primum ergo dicendum, quod sicut bonum metaphorice dicitur in malis, prout dicimus bonum latronem, ita etiam nomina virtutum quandoque transumptive accipiuntur in malis; sicut prudentia quandoque ponitur pro astutia, secundum illud (Luc. XVI, 8): *Filii hujus sæculi prudentiores filiis lucis sunt;* et per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

Ad secundum dicendum, quod aliud est etymologia nominis, et aliud est significatio nominis. Etymologia enim attenditur secundum id a quo imponitur nomen ad significandum, nominis vero significatio attenditur secundum id ad quod significandum nomen imponitur. Quæ quandoque diversa sunt; nomen enim lapidis imponitur a læsione pedis, non tamen hoc significat, alioquin ferrum, cum pedem lædat, lapis esset. Similiter etiam nomen superstitionis non oportet quod significet illud a quo nomen est impositum.

Ad tertium dicendum, quod religio non potest habere excessum secundum quantitatem absolutam; potest tamen habere excessum secundum quantitatem proportionis, prout scilicet in cultu divino fit aliquid quod fieri non debet.

---

(1) (CONCLUSIO. *Superstitio vitium est religioni oppositum secundum excessum, quo quis divinum exhibet cultum, vel cui non debet, vel non eo modo quo debet.)*

Superstitio definitur: *Vitium quod exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.* Vel alio modo, *cultus vanus qui a veritate ac regula deficiat, sive ex parte objecti sive ex parte modi.* Ex parte quidem objecti cum cultus falso numini tribuitur: ex parte modi cum cultus, etsi vero Deo exhibeatur, est tamen Deo indignus.

(1) Ideo aliqui dicunt cum Glossa: *Superstitio est religio supra modum servata.* Excessus autem numquam cadit in verum Dei cultum, quia major est omni laude.

ARTICULUS II.

Utrum sint diversæ superstitionis species (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint diversæ superstitionis species. Quia, secundum Philosophum in I Topic. (cap. 13), *si unum oppositorum dicitur multipliciter, et 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 ordinamur in Deum, ut supra habitum est (qu. LXXXI, art. 1 et 5): non ergo species superstitionis, quæ opponitur religioni, possunt attendi secundum aliquas divinationes humanorum eventuum, vel secundum aliquas observationes humanorum actuum.

3. Præterea super illud: *Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione,* (ad Colos. II) dicit Glossa: id est, *in simulata religione*: ergo etiam simulatio debet poni species superstitionis.

Sed contra est, quod Augustinus in II De Doctr. Christ. (cap. 20, et seq.) diversas species superstitionis assignat (2).

Respondeo 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. et 1-2, qu. LXXII, art. 9). Non enim quælibet 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, qu. I, art. 3, et XVIII, art. 4, 6,) 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, et hæc est prima superstitionis species; vel cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturæ, et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur secundum diversos fines divini cultus. Ordinatur enim primo divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam; et secundum hoc prima species hujus generis est *idololatria*, quæ divinam reverentiam indebite exhibet creaturæ. Secundo ordinatur ad hoc quod homo instruatur a Deo, quem colit, et ad hoc pertinet superstitio *divinativa*, quæ dæmones consulit per aliqua pacta cum eis inita, vel tacita, vel expressa. Tertio ordinatur divinus cultus ad quamdam directionem humanorum actuum secundum instituta Dei, qui colitur; et ad hoc pertinet superstitio quarumdam *observationum*. Et hæc tria tangit Augustinus in II De Doct. Christ., (cap. 20), dicens, *superstitiosum esse quicquid institutum est ab hominibus ad facienda et colenda idola pertinens;* et hoc pertinet ad primum. Et postea subdit (ibid.): *Vel ad consultationes et pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata*; quod

---

(1) De his etiam infra, quæst. XCIV, art. 1.

(2) (CONCLUSIO. *Quatuor sunt superstitionis species, prima est indebitus veri Dei cultus, tres aliæ sunt idololatria, divinationes, ac varia observationum genera.*)

Quatuor recenset superstitionis species, nimirum cultum Dei indebitum, idololatriam, divinationem, et vanam observantiam. Ad hanc reduci potest *magia*, tamquam omnium observationum teterrima: vel ad idololatriam, si ei sit conjuncta: vel etiam ad divinationem, si notitiam occultorum quærat magus.

pertinet ad secundum. Et post pauca subdit: *Ad hoc genus pertinent omnes ligaturæ, et cætera hujusmodi;* quod pertinet ad tertium.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit cap. 4 De Div. Nomin: *Bonum contingit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus.* Et ideo uni virtuti plura vitia opponuntur, ut supra habitum est (art. præc. et qu. x, art. 5). Verbum autem Philosophi veritatem habet in oppositis in quibus est eadem ratio multiplicationis.

Ad secundum dicendum, quod divinationes et observationes aliquæ pertinent ad superstitionem, inquantum dependent ex aliquibus operationibus dæmonum, et sic pertinent ad quædam pacta cum eis inita.

Ad tertium dicendum, quod simulata religio ibi dicitur, quando traditioni humanæ nomen religionis applicatur, prout in Glossa sequitur. Unde ista simulata religio nihil est aliud quam cultus Deo vero exhibitus modo indebito, sicut si aliquis tempore gratiæ vellet colere Deum secundum veteris legis ritum; et de hac ad litteram loquitur Glossa.

QUÆSTIO XCIII.

DE SPECIEBUS SUPERSTITIONIS. – (In duos articulos divisa).

Deinde considerandum est de speciebus superstitionis, et primo de superstitione indebiti cultus veri Dei; secundo de superstitione idololatriæ; tertio de superstitione divinationum; quarto de superstitione observationum.

Circa primum quæruntur duo: 1.° Utrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum.—2.° Utrum possit ibi esse aliquid superfluum.

ARTICULUS I.

Utrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum.

Ad primum sic proceditur.—1. Videtur quod in cultu veri Dei non possit esse aliquid perniciosum. Dicitur enim Joel. II, 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 a justis quacumque mundi ætate: sed ante legem datam justi absque peccato mortali colebant Deum, qualitercumque eis placebat; unde et Jacob proprio voto se obligavit ad specialem cultum, ut habetur Genes. XXVIII: ergo etiam modo nullus Dei cultus est perniciosus.

3. Præterea, nihil perniciosum in Ecclesia sustinetur: sustinet autem Ecclesia diversos ritus colendi Deum; unde Gregorius scribit Augustino episcopo Anglorum (1), proponenti quod sunt diverse Ecclesiarum consuetudines in Missarum celebratione: *Mihi,* inquit, *placet, ut sive in Romanis* (2), *sive in Galliarum partibus, seu in qualibet Ecclesia aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas:* ergo nullus modus colendi Deum est perniciosus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in epist. ad Hieronymum (3),

(1) Lib. XII Regist., epist. 31, ad interrogat. 3.

(2) Vel sic: *sive in sancta Romana, sive in Galliarum, sive in qualibet Ecclesia* (lib. XII, epist. 31).

(3) 82, al. 10, ante med. et habetur in Glossa ad Galat. II, interl. et ord. sup. illud: *Ut nos in servitutem,* etc.

quod *legalia observata post veritatem Evangelii divulgatam sunt mortifera;* et tamen legalia ad cultum Dei pertinent: ergo in cultu Dei potest esse aliquid mortiferum (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. De mendacio, (cap. 14): *mendacium maxime perniciosum est quod fit in his quæ ad christianam religionem pertinent.* Est autem mendacium, cum aliquis exterius significat contrarium veritati. Sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam significatur aliquid facto; et in tali significatione facti consistit exterior religionis cultus, ut ex supra dictis patet (qu. LXXXI, art. 7): et ideo si per cultum exteriorem aliquid falsum significetur, erit cultus perniciosus. Hoc autem contingit dupliciter: uno quidem modo ex parte rei significatæ, a qua discordat significatio cultus; et hoc modo tempore Novæ legis, peractis jam Christi mysteriis, perniciosum est uti cœremoniis 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; et hoc præcipue in cultu communi, qui per ministros exhibetur in persona totius Ecclesiæ. Sicut enim falsarius esset qui aliqua proponeret ex parte alicujus quæ non essent ei commissa, ita vitium falsitatis incurrit qui ex parte Ecclesiæ cultum exhibet Deo contra modum divina auctoritate ab Ecclesia constitutum, et in Ecclesia consuetum. Unde Ambrosius dicit, super illud *Quicumque edit panem*, I. Corinth. XI: *Indignus est qui aliter celebrat mysterium quam Christus tradidit.* Et propter hoc etiam Glossa (1), dicit (ad Colos II), quod *superstitio est quando traditioni humanæ religionis nomen applicatur.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum Deus sit veritas, illi invocant Deum qui in spiritu et veritate eum colunt, ut dicitur Joan. IV. Et ideo cultus continens falsitatem non pertinet proprie ad Dei invocationem, quæ salvat.

Ad secundum dicendum, quod ante tempus Legis, justi per interiorem instinctum instruebantur de modo colendi Deum, quos alii sequebantur; postmodum vero exterioribus præceptis circa hoc homines sunt instructi, quæ præterire pestiferum est (2).

Ad tertium dicendum, quod diversæ consuetudines Ecclesiæ in cultu divino, in nullo veritate repugnant; et ideo sunt servandæ, et eas præterire illicitum est.

ARTICULUS II.

Utrum in cultu Dei possit esse aliquid superfluum (3).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in cultu Dei non possit esse aliquid superfluum. Dicitur enim

---

(1) (CONCLUSIO. *Potest non modo ex parte rei significatæ, sed etiam ex parte colentis, perniciosus aliquis cultus Deo exhiberi.)*

Cultus perniciosus dicitur si aliquid falsi vel turpis contineat. Hoc evenire potest vel ex parte rei significatæ, ut si quis nunc coleret Deum cæremoniis judaicis, vel ex parte cultoris ut si quis falsis miraculis vel reliquiis vel testimoniis Deum colere velit, si mutet materiam aut formam sacramentorum, vel nolit adhibere cæremonias in Ecclesia usitatas. Omnia hæc cultum veri Dei aliqua falsitate commaculant, et sunt ex genere suo peccata mortalia; fieri tamen potest aliquando quod solum sint venialia, sive ex imperfectione actus, sive ex ignorantia invincibili, sive ex alia circumstantia.

(1) Ord. Ambros. super illud: *Quæ sunt rationem habentia.*

(2) De hac responsione conferantur quæ habet auctor 1-2, quæst. CIII, art. 2.

(3) De his etiam supra, qu. LXXXI,

Eccli. XLIII, 32: *Glorificantes Deum quantumcumque poteritis, supervalebit adhuc:* sed cultus divinus ordinatur ad Deum glorificandum: ergo nihil superfluum in eo potest esse.

2. Præterea, exterior cultus est professio quædam cultus interioris *quo Deus colitur fide, spe et charitate*, ut Augustinus dicit in Enchirid. (cap. 3); sed in fide, spe et charitate non potest esse aliquid superfluum: ergo neque in divino cultu.

3. Præterea, ad divinum cultum pertinet ut ea Deo exhibeamus quæ a Deo accepimus: sed omnia bona nostra a Deo accepimus: ergo si totum quicquid possumus, facimus ad Dei reverentiam, nihil superfluum erit in divino cultu.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in II De Doct. Christ. (cap. 18), quod *bonus verusque christianus etiam in litteris sacris superstitiosa figmenta repudiat.* Sed per sacras litteras Deus colendus ostenditur: ergo etiam in cultu divino potest esse superstitio ex aliqua superfluitate (1).

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur superfluum dupliciter: uno modo secundum absolutam quantitatem, et 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 ut homo Deo det gloriam, et ei se subjiciat mente et corpore: et ideo quicquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, et ad hoc quod mens hominis Deo subjiciatur, et etiam corpus per moderatam refrenationem concupiscentiarum, secundum Dei et Ecclesiæ ordinationem, et consuetudinem eorum quibus homo convivit, non est superfluum in divino cultu. Si autem aliquid sit quod, quantum est de se, non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quod mens hominis feratur in Deum, aut quod carnis concupiscentiæ inordinatæ refrenentur, aut etiam si sit præter Dei et Ecclesiæ institutionem, vel contra consuetudinem communem, quæ secundum Augustinum (ep. 86) pro lege habenda est, totum hoc reputandum est superfluum et superstitiosum, quia in exterioribus solum consistens ad interiorem Dei cultum non pertinet. Unde Augustinus in lib. de Vera religione (cap. 3), inducit quod dicitur Luc. XVII, 21: *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 pertineat ad Dei gloriam, per quod excluditur superstitionis superfluitas.

Ad secundum dicendum, quod per fidem, spem et charitatem anima subjicitur 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.

---

art. 5 ad 1, et quæst. XCII, art. 1 corp. et ad 3, et infra, quæst. CIV, art. 2 ad 2.

(1) (CONCLUSIO. *Quanquam non possit secundum absolutam quantitatem exhiberi quidpiam Deo in cultu divino superfluum, potest tamen secundum aliquam proportionem superflui aliquid adhiberi non ordinatum ad debitum illius finem.*) Cultus superfluus dicitur qui nihil confert ad verum Dei cultum, vel præstatur contra divinam institutionem vel Ecclesiæ consuetudinem. Talis est qui rebus vanis et scrupulosis utitur, ut si quis non velit missam audire vel communionem suscipere nisi a tali sacerdote, si anxie observet certum numerum candelarum vel orationum, certum situm etc., aut si relictis Ecclesiæ rubricis alias cæremonias adhibeat; vel si aliqua mulier non velit lavare die sabbati in honorem B. M. V., et interim

QUÆSTIO XCIV.

DE IDOLOLATRIA.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de idololatria.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum idololatria sit species superstitionis.—2.° Utrum sit peccatum.—3.° Utrum sit gravissimum peccatorum.—4.° De causa hujus peccati.—Utrum autem cum idololatris sit communicandum, dictum est supra, cum de infidelitate ageretur (quæst. x art. 7 et 10).

ARTICULUS I.

Utrum idololatria recte ponatur species superstitionis (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod idololatria non ponatur recte species superstitionis. Sicut enim hæretici sunt infideles, ita et idololatræ: sed hæresis est species infidelitatis, ut supra habitum est (qu. XI, art. 1): ergo et idololatria, non autem superstitionis.

2. Præterea, latria pertinet ad virtutem religionis, cui opponitur superstitio: sed idololatria videtur *univoce* dici latria cum ea quæ ad veram religionem pertinet; sicut enim appetitus falsæ beatitudinis cum appetitu veræ beatitudinis univoce dicitur, ita cultus falsorum deorum, qui dicitur *idololatria*, univoce videtur dici cum cultu veri Dei, qui est *latria* veræ religionis: ergo idololatria non est species superstitionis.

3. Præterea, illud quod nihil est, non potest esse alicujus generis species: sed idololatria nihil esse videtur; dicit enim Apostolus in I. ad Corinth. VIII, 4: *Scimus quia nihil est idolum in mundo;* et infra cap. X, 19: *Quid ergo? Dico quod idolis immolatum sit aliquid, aut quod idolum sit aliquid?* quasi dicat: *Non.* Immolare autem idolis proprie ad idololatriam pertinet: ergo idololatria, quasi nihil existens, non potest esse superstitionis species.

4. Præterea, ad superstitionem pertinet exhibere cultum divinum, cui non debetur: sed cultus divinus, sicut non debetur idolis, ita nec aliis creaturis: unde ad Rom. I, 25 quidam vituperantur de hoc quod *coluerunt et servierunt potius creaturæ quam Creatori:* ergo inconvenienter hujusmodi superstitionis species *idololatria* nominatur, sed deberet potius nominari *latria creaturæ.*

Sed contra est, quod Act. XVII, 16, dicitur quod cum Paulus Silam et Timotheum Athenis expectaret, *incitabatur spiritus ejus in ipso, videns idololatriæ deditam civitatem;* et postea c. 22, dixit: *Viri Athenienses, per omnia quasi superstitiosos vos video:* ergo idololatria ad superstitionem pertinet (1).

---

aliis operibus servilibus insistat, et alia hujusmodi; nisi excuset simplicitas vel ignorantia. Si vero non sit contemptus et scandalum, regulariter tales superfluitates solum sunt veniale peccatum, quia non committitur notabilis irreverentia.

(1) De his etiam infra, *Sent.* III, dist. 9, quæst. I, art. 1, quæst. III ad 3, et *Con. Gent.* lib. III, cap. 120.

(1) (CONCLUSIO. *Universæ idololatriæ varietates, superstitioni, ut species suo generi, subjiciuntur.*)

Idololatria, si vocis etymon spectes, est cultus idoli seu simulacri. Idolum autem in ampla significatione est omne simulacrum alicujus rei figurativum, sed in significatione propria Scripturæ

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XCII, 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 (qu. LXXXI, art. 1), cum de religione ageretur: et ideo cuicumque creaturæ divinus cultus exhibeatur, superstitiosum est. Sicut autem per aliqua sensibilia signa sensibilibus creaturis exhibebatur cultus divinus (1), puta per sacrificia, ludos (2) et alia hujusmodi, ita etiam exhibebatur creaturæ repræsentatæ per aliquam formam sensibilem vel figuram, quæ *idolum* nuncupatur. Diversimode tamen cultus divinus idolis exhibebatur. Quidam enim per quamdam nefariam artem imagines quasdam construebant, quæ virtute dæmomum aliquos certos effectus habebant; unde putabant in ipsis imaginibus esse aliquid divinitatis, et per consequens quod divinus cultus eis deberetur. Et hæc fuit opinio Hermetis Trismegisti, ut Augustinus dicit in VIII De Civ. Dei, (c. 23). Alii vero non exhibebant cultum divinitatis ipsis imaginibus, sed creaturis, quarum erant imagines. Et utrumque horum tangit Apostolus ad Rom. I, 23; nam quantum ad primum, dicit: *Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium*; quantum autem ad secundum subdit; *Coluerunt et servierunt potius creaturæ quam Creatori.*

---

et Theologiæ est figura rei, quæ non est, ut Jovis, Mercurii, Solis, Lunæ, etc.: licet enim Sol et Luna existant a parte rei, non sunt tamen id quod creditur, id est, non sunt Deus. Idololatria definitur: *Cultus divinus exhibitus creaturæ cuicumque aut imaginariæ divinitati, vel ejus imagini seu idolo.* Idololatria *interna*, seu *formalis*, est ea qua quis divinum cultum creaturæ defert, ex eo quod putet eam esse Deum. Idololatria *externa* seu *materialis*, est ea qua quis sine existimatione divinitatis, et interiori submissione, creaturæ divinum cultum defert: talem cultum exhibet qui simulate, ex gravi metu, idolum exterius colit.—Ex parte *objecti* multiplex distinguitur idololatria; ac 1. *sabeismus*, seu *astrolatria*, seu cultus astrorum, ut sunt sol, luna, stellæ eorumque imagines. 2. *Zoolatria*, seu *cultus animalium*, ut sunt quadrupedes, aves, insecta, pisces, serpentes, etc. 3. *Antropolatria*, seu cultus hominum, eorumque simulacrorum, qui robore, potentia aut prudentia pollentes, in alios vel benefici vel malefici, demum defuncti divis accensebantur. Recentiori ævo, florente licet philosophiæ studio, scelestissimi quique reges et imperatores adhuc viventes templa obtinebant, in quibus a sacerdotibus sacrificiis colebantur. 4. *Cultus rerum sensu carentium*, ut sunt terra, mare, venti, fluvii, ignis, lapides, plantæ, etc. ad quam idololatriæ speciem reducitur *feticismus*, seu cultus illorum idolorum, quæ ex lapide, ligno, etc. quisque sibi ut deos efformat. 5. *Dæmonolatria*, seu cultus dæmonum: pleræque enim gentes malignos spiritus deos credebant, eorumque imagines venerabantur, ut Ægiptii Tiphonem, et Mehestani Abhimanium, et innumerabiles ejus dæmones. 6. His addendus est *cultus imaginum rerum abstractarum*, famæ, concordiæ, pietatis, fidei, fortunæ, nec non malorum, sive physicorum, ut febris, orbonæ, infortunii, etc. sive moralium, ut contumeliæ, imprudentiæ. His omnibus velut diis altaria erigebantur et templa.—Vide quæ dicta sunt de polytheismo, in primo tomo hujus operis, app. II, pag. 91.

(1) Sequimur lectionem Nicolai.—Edit. Lugdun. anni 1677: *Sicut autem per aliqua sensibilia signa cultus exhibetur Deo, puta per sacrificia*, et Edit. Pat. anni 1712: *Sicut autem per aliqua sensibilia signa cultus exhibetur Deo, puta per sacrificia, oblationes et alia hujusmodi, ita etiam exhibebatur creaturæ repræsentatæ*, etc.—Cod. Alcan. *Hujusmodi autem divinus cultus sicut creaturæ a sensibilibus exhibebatur per aliqua sensibilia signa*, etc.

(2) Scilicet ludos Apollinis, vel Martis, vel Herculis, vel Olympii Jovis.

Horum tamen fuit triplex opinio: quidam enim æstimabant quosdam homines deos fuisse, quos per eorum imagines colebant, sicut Jovem, Mercurium, et alios hujusmodi. Quidam vero æstimabant totum mundum esse unum Deum, non propter corporalem substantiam, sed propter animam, quam Deum esse credebant, dicentes Deum nihil aliud esse quam animam motu et ratione mundum gubernantem: sicut et homo dicitur sapiens propter animam, non propter corpus. Unde putabant toti mundo et omnibus partibus ejus esse cultum Divinitatis exhibendum, cœlo, aeri, aquæ et omnibus hujusmodi partibus, et ad hæc referebant nomina et imagines suorum deorum, sicut Varro dicebat, et narrat Augustinus in VII De Civ. Dei, (cap. 21 et 22). Alii vero, scilicet Platonici, posuerunt unum esse summum Deum causam omnium; post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales a summo Deo creatas, quas *deos* nominabant, participatione scilicet Divinitatis, nos autem eos *angelos* dicimus; post quos ponebant animas cœlestium corporum, et sub his dæmones, quos dicebant esse aerea quædam animalia; et sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad deorum vel dæmonum societatem assumi credebant: et his omnibus cultum divinitatis exhibebant, ut Augustinus narrat in VIII De Civitate Dei, (cap. 14).

Has autem duas ultimas opiniones dicebant pertinere ad *physicam* theologiam, quam philosophi considerabant in mundo, et docebant in scholis; aliam vero de cultu hominum dicebant pertinere ad theologiam *fabularem* quæ secundum figmenta poetarum repræsentabatur in theatris; aliam vero opinionem de imaginibus dicebant pertinere ad *civilem* theologiam, quæ per Pontifices celebrabatur in templis. Omnia autem hæc ad superstitionem idololatriæ pertinebant. Unde Augustinus dicit in II de Doct. Christ. (cap. 20): *Superstitiosum est quicquid institutum ab hominibus est ad facienda et colenda idola pertinens, vel ad colendam sicut Deum creaturam, partemve ullam creaturæ*, etc.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa, ita superstitio est quædam infidelitatis protestatio per exteriorem 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.

Ad secundum dicendum, quod nomen *latriæ* dupliciter potest accipi: uno enim modo potest significare humanum actum ad cultum Dei pertinentem; et secundum hoc non variatur significatio hujus nominis *latria*, cuicumque exhibeatur, quia illud cui exhibetur, non cadit secundum hoc in ejus definitionem; et secundum hoc latria univoce dicitur secundum quod pertinet ad veram religionem, et secundum quod pertinet ad idololatriam: sicut solutio tributi univoce dicitur, sive exhibeatur vero regi, sive falso. Alio modo accipitur *latria* prout est idem religioni: et sic, cum sit virtus, de ratione ejus est quod cultus divinus exhibeatur ei cui debet exhiberi; et secundum hoc latria æquivoce dicitur de latria veræ religionis et de idololatria; sicut prudentia æquivoce dicitur de prudentia quæ est virtus, et de prudentia quæ est carnis.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus intelligit *idolum nihil esse in mundo*, quia imagines illæ quæ idola dicebantur, non erant animatæ, aut aliquam virtutem divinitatis habentes, sicut Hermes ponebat, quasi esset aliquid compositum ex spiritu et corpore. Et similiter intelligendum est, quod *idolis immolatum non est aliquid*, quia per hujusmodi immolationem carnes immolatitiæ neque aliquam sanctificationem consequebantur, ut Gentiles

putabant, neque aliquam immunditiam, ut putabant Judæi.

Ad quartum dicendum, quod ex communi consuetudine, qua creaturas quascumque colebant Gentiles sub quibusdam imaginibus, impositum est hoc nomen *idololatria* ad significandum quemcumque cultum creaturæ, etiamsi sine imaginibus fieret.

ARTICULUS II.

Utrum idololatria sit peccatum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. 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 et in tabernaculo erant imagines Cherubim, ut legitur Exod. xxv, et in Ecclesia quædam imagines ponuntur, quas fideles adorant: ergo idololatria, secundum quam idola adorantur, non est peccatum.

2. Præterea, cuilibet superiori est reverentia exhibenda: sed angeli et animæ sanctorum sunt nobis superiores: ergo si eis exhibeatur reverentia per aliquem cultum vel sacrificiorum, vel aliquorum hujusmodi, non erit peccatum.

3. Præterea, summus Deus interiori cultu mentis est colendus, secundum illud Joan. iv, 24: *Deum oportet adorare in spiritu et veritate*; et Augustinus dicit in Ench. (cap. 3), quod *Deus colitur fide, spe et charitate*. Potest autem contingere quod aliquis exterius idola colat, interius tamen a 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 adorabis ea* (scilicet exterius) *neque coles* (scilicet interius), ut Glossa (ordin.) exponit: et loquitur de sculptilibus et imaginibus: ergo peccatum est idolis exteriorem vel interiorem cultum exhibere (1).

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui dupliciter erraverunt. Quidam enim putaverunt quod offerre sacrificium et alia ad latriam pertinentia, non solum summo Deo, sed etiam aliis supra dictis, esset debitum et per se bonum, eo quod cuilibet superiori naturæ 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; et hoc est *latriæ* cultus. — Nec potest dici, sicut quidam putaverunt, hæc visibilia sacrificia diis aliis congruere, illi vero summo Deo, tanquam meliori, meliora, scilicet puræ mentis officia; quia, ut Augustinus dicit in x De Civ. Dei, (cap. 19), *exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus offerimus, ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus, quam ei cujus in cordibus nostris invisibile sacrificium esse nosipsi debemus.* Alii vero æstimaverunt latriæ cultum exteriorem non esse idolis exhibendum tanquam per se bonum aut optimum, sed tanquam vulgari consuetudini consonum, ut Augusti-

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. III, cap. 120.

(1) (Conclusio. *Idololatria est ex natura sua peccatum, ac mortale peccatum, tam interiori, quam exteriori opere.)*

Clara est et commentario non indiget. Cum enim Deus sit unus ac supremus omnium rerum dominus, ipsi soli debetur latriæ cultus. Est igitur gravissimum peccatum læsæ majestatis divinæ defferre creaturæ honorem sive internum sive externum soli Deo debitum: hoc enim continet gravem injuriam in Deum.

nus lib. VI De civ. Dei, (cap. 10) introducit Senecam dicentem: *Sic*, inquit, *adorabimus, ut meminerimus hujusmodi cultum magis ad morem quam ad rem pertinere.* Et in lib. De Vera Religione, (cap. 5). Augustinus dicit *non esse religionem a philosophis quærendam, qui eadem sacra recipiebant cum populis; et de suorum deorum natura ac summo bono diversas contrariasque sententias in scholis personabant.* Et hunc etiam errorem secuti sunt quidam hæretici, asserentes non esse periculosum, si quis persecutionis tempore deprehensus, exterius idola colat, dum tamen fidem in mente servet. Sed hoc apparet manifeste falsum: nam cum exterior cultus sit signum interioris cultus, sicut est perniciosum mendacium, si quis verbis asserat contrarium ejus quod per veram fidem tenet in corde; ita etiam est perniciosa falsitas, si quis exteriorem cultum exhibeat alicui contra id quod sentit in mente. Unde Augustinus dicit contra Senecam in VI De Civit. Dei, (cap. 10), quod *eo damnabilius colebat idola, quo illa quæ mendaciter agebat, sic ageret, ut eum populus veraciter agere existimaret.*

Ad primum ergo dicendum, quod neque in veteris legis tabernaculo seu templo, neque etiam nunc in Ecclesia imagines instituuntur, ut eis cultus latriæ exhibeatur, sed ad quamdam significationem; ut per hujusmodi imagines mentibus hominum imprimatur et confirmetur fides de excellentia angelorum et sanctorum (1). Secus autem est de imagine Christi, cui ratione divinitatis latria debetur, ut dicetur part. III, qu. XXV, art. 3.

Ad secundum et tertium patet responsio per ea quæ dicta sunt (in corp.) (1).

ARTICULUS III.

Utrum idololatria sit gravissimum peccatorum (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod idololatria non sit gravissimum peccatorum. Pessimum enim opponitur optimo, ut dicitur in VIII

---

(1) Nicolai hæc addit cruculis clausa: "Quamvis hoc ipso quod sanctorum excellentiam significant, inferiori quadam adoratione, seu dulia, sicut ipsimet sancti, quos repræsentant, non absoluta quidem, quæ prototypis ipsis exhibetur, sed respectiva tantum possunt et debent adorari. Sed adorari non dicuntur proprie, nec sic dici consueverunt antiquo usu, quia latria, quæ proprie ac simpliciter adoratio dicitur, illis exhiberi non potest, ut in generali synodo, act. 2 et deinceps, ac potissimum act. 7, patet; ubi honorariam tantum adorationem imaginibus exhiberi debere decernitur. Secus est, etc.„

(1) Nicolai addit: "Ad argumentum in oppositum dicendum quod in loco Exodi supra dicto 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 græce idolum) *neque omnem similitudinem*, etc. Differentia enim inter idolum, simulacrum et imaginem proprie dictam hæc est, quod nullam rem repræsentat *idolum*, sed figmentum duntaxat; *simulacrum* est quidem alicujus rei physicam entitatem habentis effigies, vel repræsentatio, sed non moralem dignitatem habentis, quæ sit adorationis fundamentum, ut simulacrum solis, etc.;„ *imago* autem proprie dicta non entitatem tantum, seu physicam realitatem, sed moralem etiam dignitatem ad adorandum repræsentat, puta imago Christi vel sanctorum. Vel dicendum, quod non quælibet similitudo, loco prædicto prohibetur, sed similitudo eorum tantum quæ in cœlo, in terra et 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.„

(2) De his etiam 1-2, quæst. CII, art.

Ethic. (cap. 10): sed cultus interior, qui consistit in fide, spe et charitate, est melior quam cultus exterior: ergo infidelitas, desperatio et odium Dei, quæ opponuntur cultui inferiori, 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 punitum est peccato contra naturam, ut dicitur ad Rom. I: ergo peccatum contra naturam est gravius peccato idololatriæ.

4. Præterea, Augustinus dicit lib. XX contra Faust. (cap. 9): *Neque vos*, scilicet Manichæos, *dicimus paganos, aut schisma paganorum, sed cum eis habere quamdam similitudinem eo quod multos colatis deos: verum vos in hoc esse eis longe deteriores quod illi ea colunt quæ sunt, sed pro diis colenda non sunt; vos autem ea colitis quæ omnino non sunt:* ergo vitium hæreticæ pravitatis est gravius quam idololatria.

5. Præterea, super illud ad Galat. IV: *Quomodo convertimini iterum ad infirma et egena elementa?* dicit Glossa Hieronymi: *Legis observantia, cui dediti tunc erant, erat peccatum pæne par servituti idolorum, cui ante conversionem vacaverant:* non ergo peccatum idololatriæ est gravissimum.

Sed contra est, quod Levit. XV, super illud quod dicitur de immunditia mulieris patientis fluxum sanguinis, dicit Glossa (ord. Hesich.): *Omne peccatum est immunditia animæ, sed idololatria maxime* (1).

Respondeo dicendum, quod gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsius peccati, et 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;* et secundum hoc nihil prohibet gravius peccare hæreticos qui scienter corrumpunt fidem quam acceperunt, quam idololatras ignoranter peccantes; et similiter etiam aliqua alia peccata possunt esse majora propter majorem contemptum peccantis.

Ad primum ergo dicendum, quod idololatria præsupponit interiorem infidelitatem, et adjicit exterius indebitum cultum. Si vero sit exterior tantum idololatria absque interiori infidelitate, additur culpa falsitatis, ut prius dictum est (art. præc.).

Ad secundum dicendum, quod idololatria includit magnam blasphe-

---

3 ad 2, et *De Malo*, qu. II, art. 10 corp. et I. *Cor.* XII, lect. 1, col. 2.

(1) (Conclusio. *Quanquam idololatria, secundum se gravissimum peccatum sit, potest tamen ex mala peccantis dispositione, aliud peccatum, idololatria gravius esse.)*

Distinguit S. Doctor inter peccatum idolatriæ in se, et peccantem: Idololatriam, (perfectam scilicet) vocat peccatorum gravissimum: quoad peccantem vero admittit gravius peccare qui ex malitia et contemptu Deum offendit, quam qui ex ignorantia peccat.

miam, inquantum Deo subtrahitur dominii singularitas, et fidem opere impugnat idololatria.

Ad tertium dicendum, quod quia de ratione pœnæ est quod sit contra voluntatem, peccatum per quod aliud punitur oportet esse magis manifestum, ut ex hoc homo sibi ipsi et aliis detestabilis reddatur, non autem oportet quod sit gravius; et secundum hoc peccatum quod est contra naturam minus est quam peccatum idololatriæ. Sed quia est manifestius, ponitur quasi conveniens pœna peccati idololatriæ, ut scilicet sicut homo per idololatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriæ naturæ confusibilem (1) perversitatem patiatur.

Ad quartum dicendum, quod hæresis Manichæorum etiam quantum ad genus peccati gravior est quam peccatum aliorum idololatrarum, quia magis derogant divino honori, ponentes duos deos contrarios, et multa vana, et fabulosa de Deo fingentes. Secus autem est de aliis hæreticis qui unum Deum confitentur, et 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 pestiferæ superstitionis.

ARTICULUS IV.

Utrum causa idololatriæ fuerit ex parte hominis (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. 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; quia potius naturalis ratio hominis dictat quod sit unus Deus, quod non sit mortuis cultus divinus exhibendus, neque rebus inanimatis; similiter etiam nec idololatria habet causam in homine ex parte virtutis, quia *non potest arbor bona malos fructus facere*, ut dicitur Matth. VII, 18; neque etiam ex parte culpæ, quia, ut dicitur Sap. XIV, 27, *infandorum idolorum cultura omnis mali causa est, et initium, et finis*: ergo idololatria non habet causam ex parte hominis.

2. Præterea, ea quæ ex parte hominis causantur, omni tempore in hominibus inveniuntur. Non autem semper fuit idololatria, sed in *secunda* ætate (1) legitur esse adinventa vel a Nembroth (2), qui, ut dicitur, cogebat homines ignem adorare; vel a Nino, qui imaginem patris sui Beli adorari fecit; apud Græcos autem, ut Isidorus refert (Etym. VIII, cap. 11), Prometheus primus simulacra hominum de luto finxit; Judæi vero dicunt quod Ismael primus simulacrum de luto fecit; cessavit etiam in *sexta* ætate (3) idololatria ex magna parte: ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

3. Præterea, Augustinus dicit XXI De Civit. Dei (cap. 6): *Neque potuit primum nisi illis* (scilicet dæmonibus) *docentibus, disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine vel cogatur; unde magicæ ar-*

---

(1) Id est, erubescendam vel pudendam qua coram hominibus nimirum confundantur: hinc *passiones ignominiæ* Apostolus appellat ibi (Rom. I, vers. 26, etc.).

(2) De his etiam *Sent.* II, dist. 15, quæst. I, art. 2, corp et *Con. Gent.* lib. III, cap. 120, et *De Pot.* quæst. III, art. 4 corp.

(1) Scilicet *post diluvium*. Irenæus, Tertullianus, Cyrillus Alexandrinus, sentiunt idololatriam ante diluvium non extitisse.

(2) Nembroth seu Nemrod qui circa annum mundi 1800 florebat.

(3) Sexta ætas comprehendit omne tempus a nativitate Jesu Christi usque ad finem mundi.

tes earumque artifices exstiterunt. 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), *adinvenit in orbe terrarum* (1).

Respondeo dicendum, quod idololatriæ est duplex causa: una quidem dispositiva, et hæc fuit ex parte hominum, et hoc tripliciter: primo quidem ex inordinatione affectus, prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes, vel nimis venerantes, honorem divinum ei impenderunt. Et hæc causa assignatur Sap. XIV, 15: *Acerbo luctu dolens pater cito sibi raptifilii fecit imaginem, et illum qui tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tanquam deum colere cœpit:* et ibidem etiam subditur quod homines, *aut affectui, aut regibus deservientes, incommutabile nomen*, scilicet Divinitatis, *lignis et lapidibus imposuerunt.* Secundo, propter hoc quod homo naturaliter de repræsentatione delectatur, ut Philosophus dicit in Poetica sua (cap. 2), et ideo homines rudes a principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressive factas, Divinitatis cultum eis impenderunt: unde dicitur Sap. XIII, 2: *Si quis artifex faber de silva lignum rectum secuerit, et per scientiam suæ artis figuret illud, et assimilet imagini hominis, de substantia sua, et filiis, et nuptiis votum faciens inquirit.* Tertio, propter ignorantiam veri Dei, cujus excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem, seu virtutem, Divinitatis cultum exhibuerunt; unde dicitur Sap. XIII, 1: *Neque operibus attendentes, agnoverunt quis artifex esset, sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam 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, et aliqua quæ videbantur hominibus mirabilia faciendo; unde et in Psal. XCV, 5, dicitur: *Omnes dii gentium dæmonia.*

Ad primum ergo dicendum, quod causa dispositiva idololatriæ fuit ex parte hominis, naturæ defectus, vel per ignorantiam intellectus, vel per inordinationem affectus, ut dictum est (in corp.) et hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium et finis omnis peccati, quia non est aliquod genus peccati quod interdum idololatria non producat, vel expresse inducendo per modum causæ, vel occasionem præbendo per modum initii, vel per modum finis, inquantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum; sicut occisiones hominum, et mutilationes membrorum, et alia hujusmodi; et tamen aliqua peccata possunt idololatriam præcedere, quæ ad ipsam hominem disponunt.

Ad secundum dicendum, quod in

---

(1) (Conclusio. *Potuit aliqua ex parte hominum causa idololatriæ esse, vel inordinatus affectus, vel repræsentationis delectatio, vel ignorantia: consummativa autem ejus causa fuerunt, dæmones, qui se hominibus colendos in idolorum imaginibus exhibuerunt, aliqua in illis mirabilia faciendo.*)

De origine idololatriæ valde inter eruditos disputatur. Videtur quod prima idololatriæ species fuerit Sabeismus seu cultus astrorum; deinde vero virorum qui de humano genere meriti sunt, sive artium inventionibus, sive rebus bene gestis, sive alio titulo; postea reges in Deorum numerum translati fuere, ipsisque erecta templa, et ita porro donec animalia, et olera hortorum adorata fuerunt, de quo Juvenal irridebat Ægiptios dicens: *O sanctas gentes quibus dii nascuntur in hortis.* Probabilior autem opinio tenet idololatriam non incepisse ante diluvium. Vide Bergier. Dictionarium Theologicum, art. *Idolatria.*

prima ætate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigebat cognitio unius Dei in mente hominum; in *sexta* autem ætate idololatria est exclusa per virtutem et doctrinam Christi, qui de diabolo triumphavit.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de causa consummativa idololatriæ.

QUÆSTIO XCV.

DE SUPERSTITIONE DIVINATIVA.—(In octo articulos divisa.)

Postea considerandum est de superstitione divinativa.

Et circa hoc quæruntur octo: 1.° Utrum divinatio sit peccatum.—2.° Utrum sit species superstitionis.—3.° De speciebus divinationis.—4.° De divinatione quæ fit per dæmones.—5.° De divinatione quæ fit per astra.—6.° De divinatione quæ fit per somnia.—7.° De divinatione quæ fit per auguria et alias hujusmodi observationes.—8.° De divinatione quæ fit per sortes.

ARTICULUS I.

Utrum divinatio sit peccatum (1).

Ad primum sic proceditur. 1. 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. I De Lib. Arbit. (c. 1): *Quis audeat dicere disciplinam esse malum?* et iterum: *Nullo modo dixerim aliquam intelligentiam malam esse posse*: sed aliquæ artes sunt divinativæ, ut patet per Philosophum in lib. De memoria, (cap. 1); 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 inclinat nisi ad simile sibi: sed ex naturali inclinatione homines sollicitantur prænoscere futuros eventus, quod pertinet ad divinationem: ergo divinatio non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur Deut. XVIII, 2; *Non sit qui pytones consulat, neque divinos*: et in Decretis, cau. 26, qu. v. cap. 2 dicitur: *Qui divinationes expetunt, sub regula quinquennii jaceant, secundum gradus pœnitentiæ definitos* (1).

Respondeo dicendum, quod nomine divinationis intelligitur quædam *prænuntiatio futurorum*. Futura autem dupliciter prænosci possunt: uno quidem modo in suis causis, alio modo in seipsis. Causæ autem futurorum tripliciter se habent: quædam enim producunt ex necessitate et semper suos

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 15, quæst. I, art. 3 ad 4, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 154, et *Isa.* III, lect. 4, princ.

(1) (CONCLUSIO. *Divinatio, peccatum est, quo quis sibi usurpat futurorum, ut futura sunt, notitiam, et prædictionem, ad Deum proprie pertinentem.)*

Divinatio est *peccatum quo artes vanæ ac illicitæ adhibentur ad occulta et futura detegenda.* Est quidem peccatum quia tentat futura detegere modo indebito, per media a Deo non instituta: et hoc plerumque fit auxilio dæmonum tacite vel expresse invocato. Ideo omnis divinationis species graviter a Rom. Pontificibus damnatæ sunt; nominatim vero a Sixto V, in celebri constitutione "*Cœli et Terræ Creator*„ data 1585.

effectus; et hujusmodi effectus futuri per certitudinem prænosci et prænuntiari possunt ex consideratione suarum causarum, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras. Quædam vero causæ producunt suos effectus, non ex necessitate et semper, sed ut in pluribus, raro tamen deficiunt; et per hujusmodi causas possunt prænosci effectus futuri, non quidem per certitudinem, sed per quamdam conjecturam; sicut astrologi per considerationem stellarum quædam prænoscere et prænuntiare possunt de pluviis et siccitatibus, et medici de sanitate vel morte. Quædam vero causæ sunt quæ si secundum se considerentur, se habent ad utrumlibet; quod præcipue videtur de potentiis rationalibus, quæ se habent ad opposita, secundum Philosophum (Metaph. lib. IX, text. 3); et tales effectus, vel etiam si qui effectus ut in paucioribus casu accidunt ex naturalibus causis, per considerationem causarum prænosci non possunt, quia eorum causæ non habent inclinationem determinatam ad hujusmodi effectus. Et ideo effectus hujusmodi prænosci non possunt, nisi in seipsis considerentur. Homines autem in seipsis hujusmodi effectus considerare possunt, solum dum sunt præsentes, sicut cum homo videt Socratem currere vel ambulare; sed considerare hujusmodi in seipsis, antequam fiant, est Dei proprium, qui solus in sua æternitate videt ea quæ futura sunt, quasi præsentia, ut in I habitum est (p. I, qu. XIV, art. 13, et LVII, art. 3, et LXXXVI, art. 4). Unde dicitur Isa. XLI, 23: *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos.* Si quis ergo hujusmodi futura prænuntiare aut prænoscere quocumque modo præsumpserit, nisi Deo revelante, manifeste usurpat sibi quod Dei est; et ex hoc aliqui *divini* dicuntur. Unde dicit Isidorus in VIII Etymolog. (c. 9), et in Decretis cap. *Igitur*, c. 26, qu. 4: *Divini dicti, quasi Deo pleni: Divinitate enim se plenos simulant, et astutia quadam fraudulentiæ, hominibus futura conjectant.* Divinatio ergo non dicitur si quis prænuntiet ea quæ ex necessitate eveniunt, vel ut in pluribus, quæ humana ratione prænosci possunt; neque etiam si quis futura alia contingentia, Deo revelante, cognoscat: tunc enim non ipse divinat, id est, quod divinum est, facit, sed magis quod divinum est suscipit. Tunc autem solum dicitur divinare, quando sibi indebito modo usurpat prænuntiationem futurorum eventuum. Hoc autem constat esse peccatum. Unde divinatio semper est peccatum. Et propter hoc Hieronymus dicit super Michæam (cap. 3), quod *divinatio semper in malam partem accipitur.*

Ad primum ergo dicendum, quod divinatio non dicitur ab ordinata participatione alicujus divini, sed ab indebita usurpatione, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod artes quædam sunt ad prænoscendum futuros eventus qui ex necessitate vel frequenter proveniunt, quæ ad divinationem non pertinent. Sed ad alios futuros eventus cognoscendos non sunt aliquæ veræ artes seu disciplinæ sed fallaces et vanæ (1) ex deceptione dæmonum introductæ, ut dicit Augustinus in XXI De Civ. Dei, (cap. 6 et 7).

Ad tertium dicendum, quod homo habet naturalem inclinationem ad cognoscendum futura secundum modum humanum, non autem secundum divinationis modum.

ARTICULUS II.

Utrum divinatio sit species superstitionis (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio non sit species

(1) Artes illæ vulgo dicuntur *scientiæ occultæ.*

(2) De his etiam infra, art. 3, corp.

superstitionis. Idem enim non potest esse species diversorum generum: sed divinatio videtur esse species curiositatis, ut Augustinus dicit in lib. De Vera religione, (cap. 38): ergo videtur quod non sit species superstitionis.

2. Præterea, sicut religio est cultus debitus, ita superstitio est cultus 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 divinationi per contrarium respondens: ergo divinatio non est species superstitionis.

Sed contra est, quod Origenes dicit in Periarchon (1): *Est quædam operatio dæmonum in ministerio præscientiæ, quæ artibus quibusdam ab his qui se dæmonibus mancipaverunt, nunc per sortes, nunc per auguria, nunc ex eontemplatione umbrarum comprehendi videtur. Hæc autem omnia operatione dæmonum fieri non dubito.* Sed ut Augustinus dicit in II De Doct. Christ. (cap. 23): *quicquid procedit ex societate dæmonum et hominum, superstitiosum est*: ergo divinatio est species superstitionis (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XCII, et XCIV, art. 1), superstitio importat indebitum cultum Divinitatis. Ad cultum autem Dei pertinet aliquid dupliciter: uno modo, cum aliquid Deo offertur, vel sacrificium, vel oblatio, vel aliquid hujusmodi: alio modo, cum aliquid divinum assumitur, sicut supra dictum est de Juramento (qu. LXXXIX, art. 5). Et ideo ad superstitionem pertinet, non solum cum sacrificium dæmonibus offertur per idololatriam, sed etiam cum aliquis assumit auxilium dæmonum ad aliquid faciendum vel cognoscendum. Omnis autem divinatio ex operatione dæmonum provenit, vel quia expresse dæmones invocantur ad futura manifestanda, vel quia dæmones ingerunt se vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate: de qua vanitate dicitur in Psal. XXXIX, 5: *Non respexit in vanitates et insanias falsas.* Vana autem inquisitio futurorum est, quando aliquis futurum prænoscere tentat, unde prænosci non potest. Manifestum est ergo, quod divinatio species est superstitionis.

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 hujusmodi divinatio pertinet ad cultum dæmonum, inquantum aliquis utitur quodam pacto tacito vel expresse cum dæmonibus.

Ad tertium dicendum, quod in nova lege mens hominis arcetur a temporalium sollicitudine. Et ideo non est in nova lege aliquid institutum ad præcognitionem futurorum eventuum de temporalibus rebus. In veteri autem lege, quæ promittebat terrena, erant consultationes de futuris ad religionem pertinentibus. Unde dicitur Isa. VIII, 19: *Et cum dixerint ad vos: Quærite a pythonibus et a divinis, qui stridٍent in incantationibus suis*, subdit quasi responsionem: *Numquid non populus a Deo suo requiret visionem pro vivis et mortuis?* Fuerunt tamen in novo Testamento etiam aliqui prophetiæ spiritum habentes, qui multa de futuris eventibus prædixerunt.

---

princ. et *Sent.* II, dist. 15, quæst. I, art. 3 ad 4, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 154.

(1) Ubi non occurrit; sed habetur expresse hom. XVI in Num. a med.

(2) (CONCLUSIO. *Divinatio, quantum quidem attinet ad operationis modum, ad superstitionem; quantum vero attinet ad finem quem divinator intendit, ad curiositatem, ut ad suum genus, refertur.)*

ARTICULUS III.

Utrum sit determinare plures divinationis species (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit determinare plures divinationis species. Ubi enim est una ratio peccandi, non videntur plures esse peccati species: sed in omni divinatione est una ratio peccandi, quia scilicet utitur aliquis pacto dæmonum ad cognoscendum futura: ergo divinationis non sunt plures species.

2. Præterea, actus humanus speciem sortitur ex fine, ut supra habitum est (1-2, qu. II, art. 3, et XVIII, art. 6): sed omnis divinatio ordinatur ad unum finem, scilicet ad prænuntiationem futurorum: ergo omnis divinatio est unius speciei.

3. Præterea, signa non diversificant speciem peccati; sive enim aliquis detrahat verbis, vel scripto, vel nutu, est eadem species peccati: sed divinationes non videntur differre nisi secundum diversa signa (2), ex quibus accipitur præcognitio futurorum: ergo non sunt diversæ divinationis species.

Sed contra est, quod Isidorus in lib. Etymol. (VIII, cap. 9) enumerat diversas species divinationis (3).

---

(1) De his etiam *Opusc.* XXV, cap. 4.

(2) Nicolai, *genera*.

(3) (CONCLUSIO. *Tria genera divinationis esse certum est, sub quibus variæ extant divinationis species: quorum unum est per manifestam dæmonum invocationem, quod attinet ad necromanticos: secundum vero sumptum penes dispositionem et motum alterius rei, quod spectat ad augures: tertium vero ad sortes spectat.*)

Præcipuæ divinationis species sunt tres, scilicet: *Necromantia, astrologia judiciaria, et sortilegium.*—Necromantia est divinatio per invocationem mortuorum, ad quam etiam reducuntur superstitiosæ consultationes hodierni *spiritismi* per evocationem animarum. Sub hoc genere divinationis continentur *oraculum* quod fiebat per idoli responsum; *vaticinium*, si fiebat per vates; *auspicium* quod obtinebatur per volatum et garritum avium; *haruspicium* si per signa apparentia in visceribus animalium idolis immolatorum; *Pythonismus*, per voces ex umbilico aut ventre vatum emissas; *Chiromantia*, quæ fiebat per inspectionem lineamentorum manus, sicut hodie faciunt quædam mulierculæ, (vulgo *gitanas*); deinde *Geomantia* per quædam signa scripta in terra: *onyromantia*, vel *somnium* quæ fiebat per interpretationem somniorum; *Hydromantia*, ex aqua, *pyromantia*, ex igne, *acromantia*, ex aere vel nubibus, et denique *omen* per aliquem casum, vel verba fortuito audita, vel actionem, vel lapidis offensionem, salis ejectionem, etc. Secundum hujus superstitionis genus est astrologia judiciaria quæ fit per contemplationem et positiones siderum, inde deducendo aliquam rem futuram. Ad hanc reducitur illa species quæ ab antiquis dicebatur *horoscopum*. Hæc autem astrologia judiciaria confundenda non est cum astrologia naturali, qua ex astrorum concursu prædicuntur eclipses, pluviæ aut ventus, quæ cum illis naturalem habent connexionem: hæc enim licita est. Aliud superstitionis genus est *sortilegium* quando tentatur scire aliquid ocultum per sortes, et qui eo utuntur vocantur sortiarii. Sortes sunt triplicis generis, nempe *divisoria* quæ est actio eo fine facta, ut illius eventu spectato innotescat quid alicui competere debeat. Hæc licita est, si ea utatur ad componendas lites, utraque parte consentiente, cum sit quædam species contractus ad faciendam aliquam distributionem. Sors *consultoria* qua inquiritur quid in hoc vel illo negotio sit agendum. Sors *divinatoria* est quando ex jactu chartarum vel toxilorum quæritur cognitio rei occultæ vel futuræ. Hæ duo postremæ prorsus illicitæ sunt, quia nullam habent proportionem cum effectu intentato.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), omnis divinatio utitur ad præcognitionem futuri eventus aliquo dæmonum consilio vel auxilio; quod quidem vel expresse imploratur, vel præter intentionem hominis se occulte dæmon ingerit ad

prænuntiandum futura quædam quæ hominibus sunt ignota, ei autem cognita per modos de quibus in I dictum est (qu. LVII, art. 3). Dæmones autem expresse invocati solent futura prænuntiare multipliciter. Quandoque quidem præstigiosis quibusdam apparitionibus se aspectui et auditui hominum ingerentes ad prænuntiandum futura; et hæc species vocatur *præstigium* ex eo quod oculi hominum perstringuntur. Quandoque autem per somnia; et hæc vocatur *divinatio somniorum*. Quandoque vero per mortuorum aliquorum apparitionem vel locutionem, et hæc species vocatur *necromantia*, quia, ut dicit Isidorus, (loc. cit.) νεκρὸν græce *mortuum*, μαντία vero *divinatio* nuncupatur, quia *quibusdam præcantationibus, adhibito sanguine, videntur resuscitati mortui divinare, et ad interrogata respondere*. Quandoque vero futura prænuntiat per homines vivos, sicut in arreptitiis patet; et hæc est *divinatio per pythones;* et, ut Isidorus dicit (loc. cit.), *pythones a Pythio Apolline sunt dicti, qui dicebatur esse auctor divinandi*. Quandoque vero futura prænuntiat per aliquas figuras vel signa, quæ in rebus inanimatis apparent; quæ quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, puta in ligno, vel ferro, vel lapide polito, vocatur *geomantia*; si autem in aqua, *hydromantia*; si autem in aere, *aeromantia*; si autem in igne, *pyromantia*; si autem in visceribus animalium immolatorum in aris dæmonum, vocatur *aruspicium* (1).—Divinatio autem quæ fit absque expressa dæmonum invocatione, in duo genera dividitur. Quorum primum est, quando ad prænoscendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum. Et si quidem aliquis conetur futura prænoscere ex consideratione situs et motus siderum, hoc pertineret ad astrologos, qui et *genethliaci* dicuntur, propter natalium considerationes dierum. Si vero per motus vel voces avium, seu quorumcumque animalium, sive per sternutationes hominum vel membrorum saltus, hoc pertinet generaliter ad *augurium;* quod dicitur a garritu avium, sicut *auspicium* ab inspectione avium; quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos; in avibus enim hujusmodi præcipue considerari solent. Si vero hujusmodi consideratio fiat circa verba hominum absque intentione dicta, quæ quis retorquet ad futurum, quod vult prænoscere, hoc vocatur *omen;* et sicut Valerius Maximus dicit (lib I, cap. 5), *ominum observatio aliquo contactu religionis* (1) *innexa est, quoniam non fortuito motu, sed divina providentia constare creditur; quæ fecit ut Romanis deliberantibus utrum ad alium locum migrarent, forte eo tempore centurio quidam exclamaret: Signifer, statue signum, hic optime manebimus; quam vocem auditam pro omine acceperunt, transeundi consilium omittentes*. Si autem considerentur aliquæ dispositiones figurarum in aliquibus corporibus visui occurrentes, erit alia divinationis species: nam ex lineamentis manus consideratis divinatio sumpta, *chiromantia* vocatur, quasi divinatio manus (χεὶρ enim græce dicitur *manus*): divinatio vero ex quibusdam signis in spatula alicujus animalis apparentibus *spatulamantia* vocatur.

Ad secundum autem divinationis genus, quod est sine expressa dæmonum invocatione, pertinet divinatio quæ fit ex consideratione eorum quæ veniunt ex quibusdam quæ ab hominibus serio fiunt ad aliquid occultum inquirendum; sive per protractionem

(1) His addi potest ea species quæ *mesmerismi* nomem obtinuit, posteaque *magnetismi animalis*, ac *sonambulismi*, de qua vide app. XIX, in II volumine hujus op. pag. 522.

(1) Itam cum Nicolaï edit. recentiores.—Antiqui cum Cod. Alcan. aliisque, *contractu religionis*.

punctorum, quod pertinet ad artem *geomantiæ*; sive per considerationem figurarum, quæ proveniunt ex plumbo liquefacto in aqua projecto; sive ex quibusdam schedulis, scriptis vel non scriptis, in occulto repositis, dum consideratur quam quis accipiat; vel etiam ex festucis inæqualibus propositis, quis majorem vel minorem accipiat; vel taxillorum projectione, quis plura puncta projiciat; vel etiam cum consideratur quid aperienti librum occurrat; quæ omnia *sortium* nomen habent. Sic ergo patet triplex esse divinationis genus: quorum primum est per manifestam dæmonum invocationem, quod pertinet ad *necromanticos*; 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 prædictis est eadem generalis ratio peccandi, sed non eadem specialis; multo enim gravius est dæmones invocare quam aliqua facere quibus dignum sit ut se dæmones ingerant.

Ad secundum dicendum, quod cognitio futurorum vel occultorum est ultimus finis ex quo sumitur generalis ratio divinationis. Distinguuntur autem diversæ species secundum propria objecta sive materias, prout scilicet in diversis rebus occultorum cognitio consideratur.

Ad tertium dicendum, quod res quas divinantes attendunt, considerantur ab eis non sicut signa quibus exprimant quod jam sciunt, sicut accidit in demostratione (1); sed sicut principia cognoscendi. Manifestum est autem, quod diversitas principiorum diversificat speciem, etiam in scientiis demonstrativis.

(1) Ita Nicolai.—Aliæ: *detractione.*

ARTICULUS IV.

Utrum divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, sit licita (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, non sit illicita. Christus enim nihil illicitum commisit, secundum illud I. Petri II, 22: *Qui peccatum non fecit.* Sed Dominus a dæmone interrogavit: *Quod tibi nomen est?* qui respodit: *Legio, multi enim sumus,* ut habetur Marc. V, 9: ergo videtur quod liceat a dæmonibus aliquid occultum interrogare.

2. Præterea, sanctorum animæ non favent illicite interrogantibus: sed Sauli interroganti de eventu futuri belli a muliere habente spiritum pythonis apparuit Samuel, et ei futurum eventum prædixit, ut legitur I. Reg. XXVIII: ergo divinatio quæ fit per interrogationem a dæmonibus, non est illicita.

3. Præterea, licitum esse videtur veritatem ab aliquo sciente inquirere, quam utile est scire: sed quandoque utile est scire aliqua occulta, quæ per dæmones sciri possunt, sicut apparet in inventione furtorum: ergo divinatio quæ fit per invocationem dæmonum non est illicita.

Sed contra est, quod dicitur Deut. XVIII, 10: *Non inveniatur in te qui ariolos sciscitetur, nec qui pythones consulat* (2).

Respondeo dicendum, quod omnis divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, est illicita, duplici ratione. Quarum prima sumitur ex parte principii divinationis, quod scilicet est pactum expresse cum dæmone initum

(1) De his etiam infra, quæst. XCVI, art. 1 corp. et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 154.

(2) (CONCLUSIO. *Divinatio, quæ fit per dæmonum expressam invocationem, omnino illicita est.)*

Si fiat divinatio per expressam dæmonis invocationem nemo dubitat grave peccatum esse, cum includat manifes-

per ipsam dæmonis invocationem, et hoc est omnino illicitum: unde contra quosdam dicitur Isai. XXVIII, 15: *Dixistis: Percussimus fœdus cum morte, et cum inferno fecimus pactum;* et 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 hujusmodi suis responsis etiamsi aliquando vera dicat, intendit homines assuefacere ad hoc quod ei credatur; et sic intendit perducere in aliquid quod sit saluti humanæ nocivum. Unde Athanasius exponens illud quod habetur Lucæ IV: *Increpavit illum, dicens: Obmutesce*, dicit: (1) *Quamvis vera fateretur dæmon, compescebat tamen Christus ejus sermonem, ne simul cum veritate etiam suam iniquitatem promulget: ut nos etiam assuefaciat, ne curemus de talibus, etsi vera loqui videatur. Nefas enim est, ut cum adsit nobis Scriptura divina, a diabolo instruamur* (2).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Beda dicit Lucæ VIII (1), *non velut inscius Dominus inquirit; sed ut confessa peste, quam tolerabat, virtus curantis gratior emicaret.* Aliud autem est inquirere aliquid a dæmone sponte occurrente; quod quandoque licet propter utilitatem aliorum, maxime quando divina virtute potest compelli ad vera dicenda: et aliud est dæmonem invocare ad cognitionem occultorum acquirendam ab ipso.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ad Simplicianum (lib. II, qu. 3), *non est absurdum credere aliqua dispensatione permissum fuisse, ut non dominante arte magica vel potentia, sed dispensatione occulta, quæ pythonissam et Saulem latebat, se ostenderet spiritus justi aspectibus regis, divina eum sententia percussurus.* —Vel non vere spiritus Samuelis a requie sua excitatus est, sed aliquod phantasma, vel illusio imaginaria diaboli machinationibus facta, quam Scriptura Samuelem appellat, sicut solent imagines rerum suarum nominibus appellari.

Ad tertium dicendum, quod nulla utilitas temporalis potest comparari detrimento spiritualis salutis, quod imminet ex inquisitione occultorum per dæmonum invocationem.

ARTICULUS V.

Utrum divinatio quæ fit per astra, sit illicita (2).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio quæ fit per astra,

---

tam societatem cum infensissimo Dei hoste, quæ in magnum Dei contemptum redundat. Quod si fiat per solam invocationem tacitam, licet sit ex genere suo mortale peccatum, tamen excusari quandoque a gravi culpa potest, sive ob simplicitatem sive ob ignorantiam vel levitatem eorum qui iis dant operam.

(1) Habetur implic. orat. 1 cont. Arian., aliquant. a princ., et in Cat. aur. D. Thomæ.

(2) Nicolai addit in textu: "Et Chrysostomus, hom. II de Lazaro; *Dæmones* (inquit.) *sibi dicentes; Novimus te qui sis, multa cum acrimonia increpavit, nobis præscribens legem ne dæmoni fidamus ullo modo, etiamsi aliquid veri nobis dixerit, imo fugiamus eum et aversemur: salutifera enim dogmata ex divina Scriptura, non ex dæmonum suggestione disci debent.* Et super illud Marci I; *Obmutesce*, etc: *Non volebat veritas*, (inquit.) *testimonia spirituum immundorum; unde dogma salutiferum nobis datur, ne credamus dæmonibus quantumcumque denuntieni veritatem.* Et similiter Victor Antiochenus ibi (tom. I Biblioth. Patrum): *Increpavit illum Jesus, quia veritati opus non erat, ut per dæmonum testimonia statueretur, quin salutare quoque documentum per hoc nobis tradidit ne ullam unquam dæmonibus fidem habeamus, etiamsi vera se dicturos profiterentur.*„

(1) Sup. illud: *Quod tibi nomen est?* lib. III Coment., cap. 8.

(2) De his etiam *Sent.* I, dist. 15, quæst. I, art. 3 ad 4, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 154, et *Gal.* IV, lect. 4.

non sit illicita. Licitum est enim ex consideratione causarum prænuntiare effectus, sicut medici ex dispositione ægritudinis prænuntiant mortem: sed corpora cœlestia sunt causa eorum quæ fiunt in hoc mundo, ut etiam Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nomin.: ergo divinatio quæfit per astra, non est illicita.

2. Præterea, scientia humana ex experimentis originem sumit, ut patet per Philosophum in I Metaph. (cap. 1): sed per multa experimenta aliqui compererunt ex consideratione siderum aliqua futura posse prænosci: ergo non videtur esse illicitum tali divinatione uti.

3. Præterea, divinatio dicitur esse illicita, inquantum innititur pacto cum dæmonibus inito: sed hoc non fit in divinatione quæ fit per astra, sed solum consideratur dispositio creaturarum Dei: ergo videtur quod hujusmodi divinatio non sit illicita.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in IV Confess. (cap. 3): *Illos planetarios, quos mathematicos vocant, consulere non desistebam, quod quasi nullum eis esset sacrificium et nullæ preces ad aliquem spiritum, ob divinationem dirigerentur: quod tamen christiana et vera pietas repellit et damnat* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1 et 2), divinationi, quæ ex opinione falsa vel vana procedit, ingerit se operatio dæmonis, ut hominum animos implicet vanitati aut falsitati. Vana autem aut falsa opinione utitur, si quis ex consideratione siderum futura velit præcognoscere, quæ per ea præcognosci non possunt. Est ergo considerandum, quid per cœlestium corporum inspectionem de futuris possit præcognosci.

Et de his quædam quæ ex necessitate eveniunt, manifestum est quod per considerationem stellarum possunt præcognosci, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras. Circa præcognitionem vero futurorum eventuum ex consideratione stellarum, diversi diversa dixerunt: fuerunt enim qui dicerent quod stellæ potius significant quam faciant ea quæ ex earum consideratione prænuntiantur. Sed hoc irrationabiliter dicitur; omne enim corporale signum vel est effectus ejus, cujus est signum (sicut fumus significat ignem, a quo causatur), vel est ejus causa, vel procedit ab eadem causa; et 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 cœlestium corporum et motus sint effectus futurorum eventuum: nec iterum possunt reduci in aliquam superiorem causam communem, quæ sit corporalis; possunt autem reduci in unam causam communem, quæ est providentia divina. Sed alia ratione disponun-

---

(1) (Conclusio. *Contingentium et casualium per certitudinem divinatio, superstitiosa et illicita est; divinatio vero naturalium futurorum, quæ ex cœlestium dispositione necessario eveniunt, non illicita, sed honesta est.*)

Divinatio per astra per quam prædicuntur futura contingentia, fortuiti casus, aut actiones ab humana voluntate pendentes, est superstitiosa, illicita et damnata. Et quidem Jerem. II, legitur: *Juxta vias gentium nolite discere, et a signis cœli nolite timere, quæ timent gentes, quia leges populorum vanæ sunt.* Patres quoque gravissime invehuntur in hujusmodi astrologiæ cultores et observatores, ut Basilius, Ambrosius, Augustinus, Leo M. aliique. Ideo in indice librorum prohibitorum confecto ex præscripto Concilii Tridentini præcipitur regula nona: *Episcopi diligenter provideant ne astrologiæ judiciariæ libri, tractatus, indices, legantur vel habeantur, qui de futuris contingentibus, successibus, fortuitisve casibus, aut iis actionibus quæ ab humana voluntate pendent, certo aliquid affirmare audent.* Deinde astrologiam damnarunt Sixtus V et Urbanus VIII.

tur a divina providentia motus et situs cœlestium corporum, et alia ratione eventus contingentium futurorum; quia illa disponuntur secundum rationem necessitatis, ut semper et eodem modo proveniant; hæc autem secundum rationem contingentiæ, 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 cœlestium corporum: primo quidem omnes effectus per accidens contingentes sive in rebus humanis, sive in rebus naturalibus: quia, ut probatur in VI Metaph. (text. 4), *ens per accidens non habet causam*, (et præcipue naturalem, cujusmodi est virtus cœlestium corporum); quia quod per accidens fit, neque est ens proprie, neque unum: sicut quod lapide cadente fiat terræ motus, vel quod homine fodiente sepulcrum, inveniatur thesaurus; hæc enim et hujusmodi non sunt simpliciter unum, sed simpliciter multa. Operatio autem naturæ semper terminatur ad aliquid unum, sicut et procedit ab uno principio, quod est forma rei naturalis. Secundo autem subtrahuntur causalitati cœlestium corporum actus liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Intellectus enim sive ratio non est corpus, nec actus organi corporei, et per consequens nec voluntas, quæ est in ratione, ut patet per Philosophum in III De Anima, (text. 42). Nullum autem corpus potest imprimere in rem incorpoream. Unde impossibile est, quod corpora cœlestia directe imprimant in intellectum et voluntatem: hoc enim esset ponere intellectum non differre a sensu, quod Aristoteles in II de Anima, (text. 150) imponit his qui dicebant quod *talis voluntas est in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque*, (scilicet sol vel cœlum).

Unde corpora cœlestia non possunt esse per se causa operationum liberi arbitrii; possunt tamen ad hoc dispositive inclinare, inquantum imprimunt in corpus humanum, et per consequens in vires sensitivas, quæ sunt actus corporalium organorum, quæ inclinant ad humanos actus. Quia tamen vires sensitivæ obediunt rationi, ut patet per Philosophum in III De Anima, (text. 42), et in I Ethic. (c. ult.), nulla necessitas ex hoc libero arbitrio imponitur; sed contra inclinationem cœlestium 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 et vana opinione; et sic operatio dæmonis se immiscet, unde erit divinatio superstitiosa et illicita. Si vero aliquis utatur consideratione astrorum ad præcognoscendum futura quæ ex cœlestibus causantur corporibus, puta siccitates et pluvias, et alia hujusmodi, 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 prænuntiant, contingit dupliciter: uno quidem modo, quia plures hominum passiones corporales sequuntur; et ideo actus eorum disponuntur, ut in pluribus, secundum inclinationem cœlestium corporum: pauci autem sunt, id est, soli sapientes, qui ratione hujusmodi inclinationes moderentur; et ideo astrologi in multis vera prænuntiant, et præcipue in communibus eventibus, qui dependent ex multitudine. Alio modo propter dæmones se immiscentes. Unde Augustinus in II Super Gen. ad litt. (cap. 17) dicit: *Fatendum est, quando a mathematicis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur; quod tamen ad decipiendos homines fit spirituum immundorum et*

seductorum operatione, qui quædam vera de temporalibus rebus nosse permittuntur. Unde concludit: *Quapropter bono christiano, sive mathematici, sive quilibet impie divinantium, et maxime dicentes vera, cavendi sunt; ne consortio dæmoniorum animam deceptam pacto quodam societatis irretiant.*

Et per hoc patet responsio ad tertium.

ARTICULUS VI.

Utrum divinatio quæ fit per somnia, sit illicita (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio quæ fit per somnia, non sit illicita. Uti enim instructione divina non est illicitum: sed in somniis homines instruuntur a Deo; dicitur enim Job XXXIII, 15: *Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, et dormiunt in lectulo, tunc aperit*, scilicet Deus, *aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina*: ergo uti divinatione quæ est per somnia, non est illicitum.

2. Præterea, illi qui interpretantur somnia, proprie utuntur divinatione somniorum: sed sancti viri leguntur somnia interpretari, sicut Joseph est interpretatus somnia pincernæ Pharaonis et magistri pistorum, ut legitur Gen. XL, et Daniel interpretatus est somnium regis Babylonis, ut habetur Dan. II et IV: ergo divinatio somniorum non est illicita.

3. Præterea, illud quod communiter homines experiuntur, irrationabile est negare: sed omnes experiuntur somnia habere aliquam significationem futurorum: ergo vanum est negare somnia habere vim divinationis: ergo licitum est eis intendere.

Sed contra est, quod dicitur Deut. XVIII, 10: *Non inveniatur in te qui observet somnia* (2).

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. 2 et 6), divinatio quæ innititur falsæ opinioni, est superstitiosa et illicita. Ideo considerare oportet quid sit verum circa præcognitionem futurorum de somniis. Sunt autem somnia futurorum eventuum quandoque quidem causa, puta cum mens alicujus sollicita ex his quæ videt in somniis, inducitur ad aliquid faciendum vel vitandum: quandoque vero somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, inquantum reducuntur ad aliquam causam communem somniis et futuris eventibus; et secundum hoc plurimæ præcognitiones futurorum in somniis fiunt. Est ergo considerandum, quæ sit causa somniorum, et an possit esse causa futurorum eventuum, vel ea possit cognoscere. Sciendum est ergo, quod somniorum causa quandoque quidem est interius, quandoque autem exterius. Interior autem somniorum causa est duplex: una quidem animalis, inquantum scilicet ea occurrunt hominis phantasiæ in dormiendo, circa quæ ejus cogitatio et affectatio fuit immorata in vigilando; et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum: unde hujusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus, et si quandoque simul concurrant, erit casuale. Quandoque vero causa intrinseca somniorum est corporalis; nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia conveniens tali dispositioni; sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrunt in somnia quod sit in aqua vel nive; et propter hoc medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones. Causa autem somniorum exterior similiter est duplex, scilicet corporalis et spiritualis. Corporalis quidem inquantum imaginatio dormientis immutatur vel ab aere continenti, vel ex impressione cœlestis

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. III, cap. 154, et *Opusc.* XXV, cap. 4.

(2) (CONCLUSIO. *Divinatio ex somniis, quæ ex divina sunt revelatione, aut quavis naturali causa, interna vel externa, illicita non est: at ea, quæ ex dæmonum revelatione procedit, superstitiosa et omnino illicita est.)*

corporis; ut sic dormienti aliquæ phantasiæ appareant conformes cœlestium dispositioni. Spiritualis autem causa est quandoque quidem a Deo, qui ministerio angelorum aliqua hominibus revelat in somniis, secundum illud Num. XII, 6: *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* Quandoque vero operatione dæmonum aliquæ phantasiæ dormientibus apparent, ex quibus quandoque aliqua futura revelant his qui cum eis habent pacta illicita. Sic ergo dicendum, quod si quis utatur somniis ad præcognoscendum futura, secundum quod somnia procedunt ex revelatione divina, vel ex causa naturali (intrinseca sive extrinseca), quantum potest se virtus talis causæ extendere, non erit illicita divinatio. Si autem hujusmodi divinatio causetur ex revelatione dæmonum, cum quibus pacta habentur expressa, quia ad hoc invocantur, vel tacita, quia hujusmodi divinatio extenditur ad quod se non potest extendere, erit divinatio illicita et superstitiosa.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VII.

Utrum divinatio quæ fit per auguria, et omina et alias hujusmodi observationes exteriorum rerum, sit illicita (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio quæ fit per auguria et omina et alias hujusmodi observationes exteriorum rerum, non sit illicita; si enim esset illicita, sancti viri ea non uterentur. Sed de Joseph legitur quod auguriis intendebat; legitur enim Gen. XLIV, quod dispensator Joseph dixit: *Scyphus quem furati estis, ipse est in quo bibit dominus meus, et in quo augurari solet*; et ipse postea dixit fratribus suis: *An ignoratis quod non sit similis mei in augurandi scientia?*: ergo uti tali divinatione non est illicitum.

2. Præterea, aves aliqua circa futuros eventus temporum naturaliter cognoscunt, secundum illud Jerem. VIII, 7: *Milvus in cœlo cognovit tempus suum; turtur, et hirundo, et ciconia custodierunt tempus adventus sui:* sed naturalis cognitio est infallibilis et a Deo: ergo uti cognitione avium ad præcognoscendum futura, quod est augurari, non videtur esse illicitum.

3. Præterea, Gedeon in numero sanctorum ponitur, ut patet Hebr. XI: sed Gedeon usus fuit omine, ex hoc quod audivit recitationem et interpretationem cujusdam somnii, ut Judic. VII dicitur; similiter Eliezer servus Abrahæ, ut legitur Gen. XXIV: ergo videtur quod talis divinatio non sit illicita.

Sed contra est, quod dicitur Deuteron. XVIII, 10: *Non inveniatur in te qui observet auguria* (1).

Respondeo dicendum, quod motus vel garritus avium, vel quæcumque dispositiones in hujusmodi rebus consideratæ, manifestum est quod non sunt causa futurorum eventuum: unde ex eis futura cognosci non possunt sicut ex causis. Relinquitur ergo quod si ex eis aliqua futura cognoscantur, hoc erit, inquantum sunt effectus aliquarum causarum, quæ etiam sunt causantes vel præcognoscentes futuros eventus. Causa autem operationum brutorum animalium est instinctus quidam quo moventur motu naturali (2); 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 potentiæ sunt actus corporalium organorum,

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. III, cap. 154, et *Opusc.* XXV, cap. 3 et 5, et *Isa.* II, lect. 2 princ.

(1) (Conclusio. *Divinare per auguria, vel omina, præter naturæ, aut providentiæ divinæ ordinem, superstitiosum et illicitum est.)*

(2) Nicolai: *in modum naturæ.*

subjacet eorum anima dispositioni continentium corporum, et primordialiter cœlestium. Et ideo nihil prohibet aliquas eorum operationes esse futurorum signa, inquantum conformantur dispositionibus corporum cœlestium et aeris continentis, ex quibus proveniunt aliqui futuri eventus. In hoc tamen duo considerari oportet: primum quidem ut operationes hujusmodi non extendantur nisi ad præcognoscenda futura quæ causantur per motus cœlestium corporum, ut supra dictum est. Secundo, ut non extendantur nisi ad ea quæ aliqualiter possunt ad hujusmodi animalia pertinere; consequuntur enim per cœlestia corpora cognitionem quamdam naturalem et instinctum ad ea quæ eorum vitæ sunt necessaria; sicut sunt immutationes quæ fiunt per pluvias et ventos, et alia hujusmodi. Alio modo instinctus hujusmodi causantur ex causa spirituali; scilicet vel ex Deo, ut patet in columba super Christum descendente, et in corvo qui pavit Eliam, et in cete qui absorbuit et ejecit Jonam; vel etiam ex dæmonibus, qui utuntur hujusmodi operationibus brutorum animalium ad implicandos animos hominum vanis opinionibus. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis hujusmodi, præterquam de *ominibus*, quia verba humana, quæ accipiuntur pro omine, non subduntur dispositioni stellarum; disponuntur tamen secundum divinam providentiam, et quandoque secundum dæmonum operationem. Sic ergo dicendum, quod omnis hujusmodi divinatio, si extendatur ultra illud ad quod potest pertingere secundum ordinem naturæ vel divinæ providentiæ, est superstitiosa et illicita.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Joseph dixit non esse aliquem sibi similem in scientia augurandi, secundum Augustinum, joco dixit, non serio, referens forte hoc ad illud quod vulgus de eo opinabatur; et sic etiam dispensator ejus locutus est.

Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas loquitur de cognitione avium respectu eorum quæ ad eas pertinent, et ad hæc præcognoscenda, considerare earum voces et motus non est illicitum; puta, si quis ex hoc quod cornicula frequenter crocitat, prædicat pluviam cito esse futuram.

Ad tertium dicendum, quod Gedeon observavit recitationem et expositionem somnii, accipiens ea pro omine, quasi ordinata ad sui instructionem a divina providentia; et similiter Eliezer attendit verba puellæ, oratione præmissa ad Deum.

ARTICULUS VIII.

Utrum divinatio sortium sit illicita (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio sortium non sit illicita; quia super illud Psal. XXX: *In manibus tuis sortes meæ*, dicit Glossa Augustini: *Sors non est aliquid mali, sed res in humana dubitatione divinam indicans voluntatem.*

2. Præterea, ea quæ sanctis in Scripturis observata leguntur, non videntur esse illicita: sed sancti viri tam in veteri quam in novo Testamento inveniuntur sortibus usi esse; legitur enim Josue VII, quod Josue ex præcepto Domini, judicio sortium punivit Acham qui de anathemate surripuerat: Saul etiam sorte deprehendit filium suum Jonatham mel comedisse, ut habetur I. Reg. XIV; Jonas etiam a facie Domini fugiens, sorte deprehensus est, et in mare dejectus, ut legitur Jonæ I: Zacharias etiam sorte exiit ut incensum poneret, ut legitur Lucæ I; Matthias etiam est sorte ab apostolis ad apostolatum electus, ut legitur Act. I: ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

3. Præterea, pugna pugilum, quæ *monomachia dicitur* (id est, singularis concertatio) et judicia *ignis et aquæ*

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. III, cap. 154, et *Opusc.* XXV. cap. 4 et 5, et *Eph.* I, lect. 4 fin.

quæ dicuntur vulgaria, videntur ad sortes pertinere, quia per hujusmodi aliqua exquiruntur occulta. Sed hujusmodi non videntur esse illicita, quia et David cum Philisthæo singulare iniisse certamen legitur, ut habetur I. Reg. XVII: ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

Sed contra est, quod, in Decr. c. 26, qu. V, cap. 7 dicitur: *Sortes, quibus cuncta vos in vestris discriminatis provinciis* (1) *quas Patres damnaverunt, nihil aliud quam divinationes et maleficia esse decernimus. Quamobrem volumus illas omnino damnari; et ultra inter christianos nolumus nominari, et ne exerceantur, sub anathematis interdicto prohibemus* (2).

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 3) *sortes* proprie dicuntur, cum aliquid fit, ut ejus eventu considerato aliquid occultum innotescat. Et quidem si quæratur judicio sortium quid cui sit exhibendum, sive illud sit res possessa, sive sit honor, sive dignitas, seu pœna, aut actio aliqua, vocatur *sors divisoria*; si autem inquiratur quid agere oporteat, vocatur *sors consultoria*; si vero quæratur quit sit futurum, vocatur *sors divinatoria*. Actus autem hominum, qui requiruntur ad sortes, non subduntur dispositioni stellarum, nec etiam eventus ipsorum. Unde si quis ea intentione sortibus utatur, quasi hujusmodi actus humani qui requiruntur ad sortes, secundum dispositionem stellarum sortiantur effectum, vana et falsa est opinio, per consequens non carens dæmonum ingestione: ex quo talis divinatio erit superstitiosa et illicita. Hac autem causa remota, necesse est quod sortialium actuum expectetur eventus vel ex fortuna, vel ex aliqua spirituali causa dirigente. Et si quidem fortuna, quod locum habere potest solum in divisoria 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 spirituali causa expectetur sortium judicium, quandoque quidem expectatur ex dæmonibus; sicut legitur Ezech. XXI, 21, quod *rex Babylonis stetit in bivio, in capite duarum viarum, divinationem quærens, commiscens sagittas, interrogavit idola, et exta consuluit*; et tales sortes sunt illicitæ, et secundum canones prohibentur. Quandoque vero expectatur a Deo, secundum illud Proverb. XVI, 33: *Sortes mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur*; et talis sors secundum se non est malum, ut Augustinus dicit (loc. cit.) Potest tamen in hoc cuadrupliciter 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:) *Qui sorte eligitur, humano judicio non comprehenditur*. Secundo, si quis etiam in necessitate absque reverentia Dei sortibus utatur. Unde super Actus Apost. dicit Beda (cap. 1): *Sed si qui necessitate aliqua compulsi, Deum putant sortibus, exemplo apostolorum, esse consulendum, videant hoc ipsos apostolos nonnisi collecto fratrum cœtu, et precibus ad Deum fusis, egisse*. Tertio, si divina oracula ad terrena negotia convertantur. Unde Augustinus dicit ad inquisitiones Januarii (epist. 119, cap. 20): *Qui de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum sit ut id potius faciant quam ad dæmonia consulenda concurrant: tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia sæcularia, et ad vitæ hujus vanitatem divina oracula velle convertere*. Quarto, si in electionibus ecclesiasticis, quæ ex Spiritus Sancti inspiratione fieri debent, aliqui

(1) Ita cum codd. Alcan., et Rom. veteres edit. et Nicolai. Al., *induciis*.

(2) (CONCLUSIO. *Divinatio per sortes cœlestium dispositioni, seu dæmonum imperio commissas, illicita est: ut vero in Deum sortes referuntur, recte fieri potest ea quæ per sortes est divinatio).*

sortibus utantur. Unde, sicut Beda dicit (loc. cit.): *Mathias ante Pentecostem ordinatus sorte quæritur, quia scilicet nondum erat plenitudo Spiritus Sancti in Ecclesia effusa, septem autem diaconi postea non sorte, sed electione discipulorum sunt ordinati.* Secus autem est in temporalibus dignitatibus quæ ad terrena disponenda ordinantur, in quarum electione plerumque homines sortibus utuntur, sicut et in temporalium rerum divisione. Si vero necessitas immineat, licitum est cum debita reverentia sortibus divinum judicium implorare. Unde Augustinus dicit in epist. ad Honoratum (c. 180): *Si inter Dei ministros sit disceptatio, qui eorum persecutionis tempore maneant, ne fuga fiat omnium, et qui eorum fugiant, ne morte omnium deseratur Ecclesia; si hæc disceptatio aliter non potuerit terminari, quantum mihi videtur, qui maneant, et qui fugiant, sorte legendi sunt.* Et in I De Doct. Christ. (cap. 28) dicit: *Si tibi abundaret aliquid quod oporteret dari ei qui non haberet, nec duobus dari posset; si tibi occurrerent duo, quorum neuter alium vel indigentia, vel erga te aliqua necessitudine superaret, nihil justius faceres quam ut sorte eligeres, cui dandum esset quod dari utrique non posset.*

Et per hoc patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quod judicium ferri candentis vel aquæ ferventis ordinatur quidem ad alicujus peccati occulti inquisitionem per aliquid quod ab homine fit, et in hoc convenit cum sortibus: inquantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus a Deo, excedit communem sortium rationem. Unde hujusmodi judicium illicitum redditur, tum quia ordinatur ad judicanda occulta, quæ divino judicio reservantur; tum etiam quia hujusmodi judicium non est auctoritate divina sancitum. Unde II, quæst. 4, in Decreto Stephani Papæ (cap. *Consuluisti*) dicitur: *Ferri candentis vel aquæ ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet, sacri non censent canones: et quod sanctorum Patrum documento sancitum non est, superstitiosa adinventione non est præsumendum. Spontanea enim confessione vel testium approbatione publicata delicta, habito præ oculis Dei timore, concessa sunt nostro regimini judicare; occulta vero et incognita illi sunt relinquenda qui solus novit corda filiorum hominum.* Et eadem ratio videtur esse de lege duellorum; nisi quod plus accedit ad communem rationem sortium, inquantum non expectatur ibi miraculosus effectus, nisi forte quando pugiles sunt valde impares virtute vel arte.

QUÆSTIO XCVI.

DE SUPERSTITIONIBUS OBSERVANTIARUM.—(In quatuor articulos divisa.)

Postea considerandum est de superstitionibus observantiarum.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° De observantiis ad scientiam acquirendam, quæ traduntur in arte notoria.—2.° De observantiis quæ ordinantur ad aliqua corpora immutanda.—3.° De observantiis quæ ordinantur ad conjecturas sumendas fortuniorum vel infortuniorum.—4.° De suspensionibus sacrorum verborum ad collum.

ARTICULUS I.

Utrum uti observantiis artis notoriæ sit illicitum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod uti observantiis artis notoriæ non sit illicitum. Dupliciter enim aliquid dicitur illicitum: uno modo secundum genum operis, sicut homicidium vel furtum; alio modo ex eo quod ordinatur ad malum finem, si-

cut aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam: sed ea quæ observantur in arte notoria, secundum genus operis non sunt illicita, sunt enim quædam jejunia et orationes ad Deum: ordinantur etiam ad bonum finem, scilicet ad scientiam acquirendam: ergo uti hujusmodi observationibus non est illicitum.

2. Præterea, Dan. I, 17, legitur quod *pueris* abstinentibus *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia:* sed observantiæ artis notoriæ sunt secundum aliqua jejunia et abstinentias quasdam: ergo videtur quod divinitus sortiatur ars illa effectum: non ergo illicitum est ea uti.

3. Præterea, ideo videtur esse inordinatum a dæmonibus inquirere de futuris, quia ea non cognoscunt; sed hoc est proprium Dei, ut dictum est (qu. præc. art. 1): sed veritates scientiarum dæmones sciunt, quia scientiæ sunt de his quæ sunt ex necessitate, et semper quæ subjacent humanæ cognitioni, et multo magis dæmonum, qui sunt perspicaciores, ut Augustinus dicit in lib. De divinat. dæm. (cap. 3 et 4), ut et II Sup. Gen. ad litt. (cap. 17): ergo non videtur esse peccatum uti arte notoria, etiamsi per dæmones sortiatur effectum.

Sed contra est, quod dicitur Deut. XVIII, 10: *Non inveniatur in te qui quærat a mortuis veritatem;* quæ quidem inquisitio innititur auxilio dæmonum: sed per observantias artis notoriæ inquiritur cognitio veritatis per quædam pacta significationum cum dæmonibus inita: ergo uti arte notoria non est illicitum (1).

Respondeo dicendum, quod ars notoria est et illicita et inefficax. Illicita quidem est, quia utitur quibusdam ad scientiam acquirendam quæ non habent secundum se virtutem causandi scientiam, sicut inspectione quarumdam figurarum, et prolatione quorumdam ignotorum verborum, et 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 relinquitur quod sint supervacua signa, et per consequens pertinentia *ad pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata*: et ideo ars notoria *penitus est repudianda et fugienda a christiano*, sicut et aliæ *artes nugatoriæ, vel noxiæ superstitionis,* ut Augustinus dicit in II De Doct. Christ. (cap. 23).—Est etiam hujusmodi ars inefficax ad scientiam acquirendam. Cum enim per hujusmodi artem non intendatur acquisitio scientiæ per modum homini connaturalem, scilicet adinveniendo vel addiscendo, consequens est quod iste effectus vel expectetur a Deo, vel a dæmonibus. Certum est autem aliquos a Deo sapientiam et scientiam per infusionem habuisse, sicut de Salomone legitur (III. Reg. III, et II. Paral. I). Domi-

---

(1) (Conclusio. *Arte notoria uti nullo modo licet, cum falsa et superstitiosa sit.*)

Vana observantia est *superstitio qua aliquis effectum quemdam sibi certo pollicetur per media inepta et inutilia*, v. gr. per quædam verba vel nomina vel signa ignota. Tres sunt præcipuæ species vanæ observantiæ. *Ars notoria* est quædam ratio adipiscendi scientiam sine labore, per inspectionem quarundam figurarum, aut prolationem quorundam verborum, adhibitis interdum jejuniis et orationibus. *Observantia sanitatum* est, quando adhibentur quædam verba, vel alia signa, vel cæremoniæ inanes ad morbos curandos, ad reddendum immunem contra ictus, et similes effectus. *Observantia eventuum est*, quando ex eo quod fortuito accidit homini, aliquis sibi vel alteri conjectat aliquid adversi, vel prosperi, et inde suas actiones moderatur, ut si quis mane egrediens offendat pedem, ideo domum revertatur metuens inde iter infaustum. Licet autem iste modus superstitionis sit valde affinis cum divinatione, differt tamen in eo, quod in divinatione principaliter quæratur futurorum notitia, hic vero directio operationum.

nus etiam, discipulis suis dixit (Luc. XXI, 15: *Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri.* Sed hoc donum non datur quibuscumque, aut cum certa observatione, sed secundum arbitrium Spiritus Sancti, secundum illud I. ad Corinth. XII, 8: *Alii quidem datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundum eumdem Spiritum;* et postea subditur: *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.* Ad dæmones autem non pertinet illuminare intellectum, ut habitum est in prima hujus operis parte (qu. CIX, art. 3). Acquisitio autem scientiæ et sapientiæ fit per illuminationem intellectus; et ideo nullus unquam per dæmones scientiam acquisivit. Unde Augustinus dicit in X De Civ. Dei, (cap. 9): *Porphyrium fateri theurgicis theletis*, id est, operationibus dæmonum, *animæ intellectuali nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum, et perspicienda ea quæ vera sunt*, qualia sunt omnia scientiarum theoremata. Possent tamen dæmones hominibus colloquentes verbis exprimere aliqua scientiarum documenta; sed hoc non quæritur per artem notoriam.

Ad primum ergo dicendum, quod acquirere scientiam bonum est, sed acquirere eam modo indebito non est bonum: et ad hunc finem intendit ars notoria.

Ad secundum dicendum, quod pueri illi non abstinebant secundum vanam observantiam artis notoriæ, sed secundum auctoritatem legis divinæ, nolentes inquinari cibis gentilium: et ideo merito obedientiæ consecuti sunt a Deo scientiam, secundum illud Psal. CXVIII, 100: *Super senes intellexi, quia mandata tua quæsivi.*

Ad tertium dicendum, quod exquirere cognitionem futurorum a dæmonibus, non solum est peccatum propter hoc quod ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis initam, quæ etiam in proposito habet locum.

ARTICULUS II.

Utrum observationes ad corporum immutationem ordinatæ, puta ad sanitatem vel ad aliquid hujusmodi, sint illicitæ (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod observationes ordinatæ ad corporum immutationem, puta ad sanitatem vel ad aliquid hujusmodi, non sint illicitæ. Licitum enim est uti naturalibus virtutibus corporum ad proprios effectus inducendos: res autem naturales habent quasdam virtutes occultas, quarum ratio ab homine assignari non potest; sicut quod adamas trahit ferrum, et multa alia, quæ Augustinus enumerat XXI De Civ. Dei (cap. 5 et 7): ergo videtur quod uti hujusmodi rebus ad corpora immutanda non sit illicitum.

2. Præterea, sicut corpora naturalia subduntur corporibus cœlestibus, ita etiam corpora artificialia: sed corpora naturalia sortiuntur quasdam virtutes occultas speciem consequentes ex impressione cœlestium corporum, ergo et corpora artificialia, puta imagines, sortiuntur aliquam virtutem occultam a corporibus cœlestibus ad aliquos effectus causandos: ergo uti eis et aliis hujusmodi non est illicitum.

3. Præterea, dæmones etiam possunt multipliciter corpora transmutare, ut dicit Augustinus in III De Trin. (cap. 8 et 9): sed eorum virtus a Deo est: ergo licet uti eorum virtute ad aliquas hujusmodi immutationes faciendas.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in II De Doct. Christ. (cap. 20), quod *ad superstitionem pertinent moli-*

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. III, cap. 5, et *Opusc.* XXVI, et *Gal.* IV, lect. 4.

mina magicarum artium, et ligaturæ, et remedia, quæ medicorum quoque disciplina condemnat, sive in præcantationibus, sive in quibusdam notis, quas characteres vocant, sive in quibuscumque rebus suspendendis atque illigandis (1).

Respondeo dicendum, quod in his quæ fiunt 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 tanquam causæ, sed solum quasi signa: et sic pertinent ad pacta significationum cum dæmonibus inita. Unde Augustinus dicit XXI De Civ. Dei (cap. 6): *Illiciuntur dæmones per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit; delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis quæ cujusque delectationi congruunt, 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 aliæ quæcumque vanæ observationes, quæ manifestum est naturaliter efficaciam non habere, erit superstitiosum et illicitum.

Ad secundum dicendum, quod virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione cœlestium corporum; et ideo ex eorumdem impressione sortiuntur quasdam virtutes activas. Sed corporum artificialium formæ procedunt ex conceptione artificis; et cum nihil aliud sint quam compositio, ordo et figura, ut dicitur in II Physic. (text. 46), non posssunt habere naturalem virtutem ad agendum; et inde est quod ex impressione cœlestium corporum nullam virtutem sortiuntur, inquantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem. Falsum est ergo quod Porphyrio videbatur, ut Augustinus dicit in X De Civ. Dei (cap. 11), *herbis et lapidibus, et animantibus, et sonis certis quibusdam, ac vocibus, et figurationibus, atque figmentis, quibusdam etiam observatis in cœli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas variis siderum effectibus exequendis*, quasi effectus magicarum artium ex virtute cœlestium corporum provenirent. Sed, sicut Augustinus ibidem subdit, *totum hoc ad dæmones pertinet, ludificatores animarum sibi subditarum.* Unde etiam imagines quas astronomicas vocant, ex operatione dæmonum 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 a necromanticis, quod in necromanticis fiunt expresse invocationes et præstigia quædam, unde pertinent ad expressa pacta cum dæmonibus inita; sed in aliis imaginibus sunt quædam tacita pacta per quædam figurarum, seu characterum signa.

Ad tertium dicendum, quod ad dominium divinæ majestatis, cui dæmones subsunt, pertinet ut eis utatur Deus ad quodcumque voluerit. Sed homini non est potestas super dæmones commissa, ut eis licite possit uti ad quodcumque voluerit, sed est ei contra dæmones bellum indictum. Unde nullo modo licet homini dæmo-

---

(1) (CONCLUSIO. *Observationes causarum ad suos effectus adhibitarum non sunt illicitæ, quanquam vanæ, si causæ eos ad quos referuntur effectus producendi vim non habeant.*)

num auxilio uti per pacta tacita vel expressa.

ARTICULUS III.

Utrum observationes quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortunia vel infortunia, sint illicitæ (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod observationes quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortunia vel infortunia, non sint illicitæ. Inter alia enim infortunia hominum sunt etiam infirmitates: sed infirmitates in hominibus quædam signa præcedunt, quæ etiam a medicis observantur: ergo observare hujusmodi significationes non videtur esse illicitum.

2. Præterea, irrationabile est negare illud quod quasi communiter omnes experiuntur: sed quasi omnes experiuntur quod aliqua tempora, vel loca, vel verba audita, vel occursus hominum sive animalium, sive distorti aut inordinati actus, aliquod præsagium habent boni vel mali futuri: ergo observare ista non videtur esse illicitum.

3. Præterea, actus hominum et eventus ex divina providentia disponuntur secundum ordinem quemdam, ad quem pertinere videtur quod præcedentia sint subsequentium signa; unde ea quæ antiquis patribus contigerunt, signa sunt eorum quæ in nobis complentur, ut patet per Apostolum I. ad Corinth. x: observare autem ordinem ex divina providentia procedentem, non est illicitum: ergo observare hujusmodi præsagia non videtur esse illicitum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in II de Doctr. Christ. (cap. 20), quod *ad pacta cum dæmonibus inita pertinent millia inanium observationum: puta si membrum aliquod salierit; si junctim ambulantibus amicis, lapis, aut canis, aut puer medius intervenerit: limen calcare, cum ante domum suam aliquis transit; redire ad lectum, si quis cum se calceat, sternutaverit; redire domum, si procedens offenderit; cum vestis a soricibus roditur, plus timere suspicionem mali futuri quam præsens damnum dolere* (1).

Respondeo dicendum, quod homines hujusmodi observationes attendunt, non ut quasdam causas, sed ut signa quædam futurorum eventuum bonorum, vel malorum. Non observantur autem sicut signa a Deo tradita, cum non sint introducta ex auctoritate divina, sed magis ex vanitate humana, cooperante dæmonum malitia, qui nituntur animos hominum hujusmodi vanitatibus implicare. Et ideo manifestum est, omnes hujusmodi observationes esse superstitiosas et illicitas; et videntur esse quædam reliquiæ idololatriæ, secundum quam observabantur auguria, et quidem dies fausti vel infausti; quod quodammodo pertinet ad divinationem quæ fit per astra, secundum quæ diversificantur dies: nisi quod hujusmodi observationes sint sine ratione et arte; unde sunt magis vanæ et superstitiosæ.

Ad primum ergo dicendum, quod infirmitatum causæ præcedunt in nobis: ex quibus aliqua signa procedunt futurorum morborum quæ licite a medicis observantur. Unde et si quis præsagium futurorum eventuum consideret ex sua causa, non erit illicitum; ut si servus timeat flagella videns iram domini sui: et simile etiam esse posset, si quis timeret nocumentum alicui puero ex oculo fascinante, de quo dictum est in I (p. I, qu. CXVII, art. 3). Sic autem non est in hujusmodi observationibus.

(1) De his etiam *Opus.* XXVI, et *Gal.* IV, lect. 4.

(1) (CONCLUSIO. *Observationes, quibus quidam homines utuntur ad futurorum eventuum, sive bonorum sive malorum, notitiam, superstitiosæ et illicitæ sunt, cum iis observationibus, non ut causis sed ut signis, nulla auctoritate divina introductis, homines utantur.*)

Ad secundum dicendum, quod hoc quod a principio in istis observationibus aliquid veri homines experti sunt, accidit casu; sed postmodum cum homines incipiunt suum animum hujusmodi observantiis implicare, multa secundum hujusmodi observationes eveniunt per deceptionem dæmonum, *ut in his observationibus homines implicati curiosiores fiant, et se magis inserant multiplicibus laqueis perniciosi erroris*, ut Augustinus dicit in II De Doct. Christ. (cap. 23).

Ad tertium dicendum, quod in populo Judæorum, ex quo Christus erat nasciturus, non solum dicta, sed etiam facta fuerunt prophetica, ut Augustinus dicit Cont. Faust. (lib. XXII, cap. 24). Et ideo licitum est illa facta assumere ad nostram instructionem, sicut signa divinitus data. Non autem omnia quæ aguntur per divinam providentiam, sic ordinantur, ut sint futurorum signa: unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IV.

Utrum suspendere divina verba ad collum sit illicitum (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod suspendere divina verba ad collum non sit illicitum. Non enim divina verba minoris sunt efficaciæ, cum scribuntur, quam cum proferuntur: sed licet aliqua sacra 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 ejicient dæmonia, linguis loquentur novis, serpentes tollent*: ergo videtur quod licitum sit aliqua sacra scripta collo suspendere in remedium infirmitatis, vel cujuscumque nocumenti.

2. Præterea, verba sacra non minus operantur in corporibus hominum quam in corporibus serpentum et aliorum animalium: sed incantationes quamdam efficaciam habent ad reprimendum serpentes, vel ad sanandum quædam alia animalia; unde dicitur in Psal. LVII, 5: *Sicut aspidis surdæ et obturantis aures suas, quæ non exaudiet vocem incantantium, et beneficiincantantis sapienter*: ergo licet suspendere sacra verba ad remedium hominum.

3. Præterea, verbum Dei non est minoris sanctitatis quam reliquiæ sanctorum: unde Augustinus dicit (hom. 26), 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 Sacræ Scripturæ ad suam tutelam assumere.

Sed contra est, quod Chrysostomus dicit super Matth. (1): *Quidam aliquam partem Evangelii scriptam circa collum portant. Sed nonne quotidie Evangelium in Ecclesia legitur et auditur ab omnibus? Cui ergo in auribus posita Evangelia nihil prosunt, quomodo possunt eum circa collum suspensa salvare? Deinde ubi est virtus Evangelii? In figuris litterarum, an in intellectu sensuum? Si in figuris, bene circa collum suspendis; si in intellectu, ergo melius in corde posita prosunt quam circa collum suspensa* (2).

Respondeo dicendum, quod in omnibus incantationibus vel scripturis suspensis duo cavenda videntur: primo quidem quid sit quod profertur vel scribitur: quia si est aliquid ad invocationes dæmonum pertinens, manifeste est superstitiosum et illicitum.

---

(1) De his etiam *Quodl.* XII, cap. 14.

(1) Auctor *Oper. Imperf.* hom. XLIII, a medio.

(2) (CONCLUSIO. *Verba divina ad collum suspendere, nisi aliquid falsitatis vel dubii contineant, non illicitum omnino est, quanquam laudabilius esset ab his abstinere.)*

Similiter etiam videtur esse cavendum, si contineat ignota nomina (1), ne sub illis aliquid illicitum lateat. Unde Chrysostomus dicit super Matth., loc. cit.), quod *Pharisæorum magnificantium fimbrias suas exemplo, nunc multi aliqua nomina Hebraica angelorum confingunt, et scribunt, et alligant; quæ non intelligentibus metuenda videntur.* Et etiam cavendum ne aliquid falsitatis contineat, quia sic etiam effectus non posset expectari a Deo, qui non est testis falsitatis. Deinde cavendum est secundo, ne cum verbis sacris contineantur aliqua vana, puta aliqui characteres inscripti, præter signum crucis; aut si spes habeatur in modo scribendi aut ligandi, aut in quacumque hujusmodi vanitate, quæ ad divinam reverentiam non pertineat; quia hoc judicaretur superstitiosum, alias autem est licitum. Unde in Decretis dicitur cau. 26, qu. v, cap. *Non liceat Christianis*, etc.: *Nec in collectionibus herbarum, quæ medicinales sunt, aliquas observationes, aut incantationes licet attendere, nisi tantum cum symbolo divino, aut Dominica oratione, ut tantum creator et Deus omnium honoretur.*

Ad primum ergo dicendum, quod etiam proferre divina verba, aut invocare divinum nomen, si respectus habeatur solum ad reverentiam Dei, a 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 quorumcumque animalium, si respectus habeatur solum ad verba sacra et ad virtutem divinam, non erit illicitum. Sed plerumque tales incantationes habent illicitas observantias, et per dæmones sortiuntur effectum; et præcipue in serpentibus, quia serpens fuit primum dæmonis instrumentum ad hominem decipiendum. Unde dicit Glossa (ord. Aug.) ibidem: *Notandum quia non laudatur res a Scriptura, undecumque datur in Scriptura similitudo; ut patet de iniquo judice, qui rogantem viduam vix audivit.*

Ad tertium dicendum, quod eadem etiam ratio est de portatione reliquiarum: quia si portentur ex fiducia Dei et sanctorum, quorum sunt reliquiæ, non erit illicitum; si autem circa hoc attenderetur aliquid aliud vanum, puta quod vas esset triangulare, aut aliquid aliud hujusmodi, quod non pertineret ad reverentiam Dei et sanctorum, esset superstitiosum et illicitum.

Ad quartum dicendum, quod Chrysostomus loquitur quando respectus habetur magis ad figuras scriptas quam ad verborum intellectum.

QUÆSTIO XCVII.

DE TENTATIONE DEI (2).—(In quatuor articulos divisa).

Deinde considerandum est de vitiis religioni 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 et rerum sacrarum.

(1) Qualia sunt illa: *Authos, Anostro, Noxio, Bay, Gloy, Apen.*

(2) Hactenus egit B. Tho. de vitiis religioni oppositis per excessum: deinceps de illis agit, quæ ipsi opponuntur per defectum, et generali nomine irreligiositatis comprehenduntur, consistuntque in hoc quod materiam religioni subjectam vel contemnant vel parvipendant, vel irreverenter tractent. Unde omnia manifestam habent cum religione repugnantiam; cum hoc tamen discrimine, quod quædam proxime ac directe ad ipsius Dei contemptum ac irreve-

Primo ergo considerandum est de vitiis quæ pertinent directe ad irreverentiam Dei; secundo de his quæ pertinent ad irreverentiam sacrarum rerum.

Circa primum considerandum occurrit de tentatione qua Deus tentatur, et de perjurio, in quo nomen Dei irreverenter assumitur.

Circa primum quæruntur quatuor: 1.° In quo consistat Dei tentatio.—2.° Utrum sit peccatum.—3.° Cui virtuti opponatur.—4.° De comparatione ejus ad alia vitia.

ARTICULUS I.

Utrum Dei tentatio consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod tentatio Dei non consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus. Sicut enim Deus tentatur ab homine, ita etiam homo tentatur et a Deo, et ab homine, et a dæmone: sed non quandocumque 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 divinæ potestatis: si ergo in factis hujusmodi consisteret divina tentatio, quicumque miracula facerent, Deum tentarent.

3. Præterea, ad perfectionem hominis pertinere videtur ut, prætermissis humanis auxiliis, in solo Deo spem ponat. Unde Ambrosius super illud (Luc. IX): *Nihil tuleritis in via*, etc. dicit: *Qualis debeat esse qui evangelizat regnum Dei, præceptis evangelicis designatur; hoc est, ut subsidii sæcularis adminicula non requirat, fideque tutus putet sibi, quo minus ista requirat, magis posse suppetere;* et B. Agatha dixit: *Medicinam corporalem corpori meo nunquam 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 contra Faustum, (lib. XXII, cap. 36), quod *Christus, qui palam docendo, et arguendo, et tamen inimicorum rabiem valere in se aliquid non sinendo, Dei demonstrabat potestatem, idem tamen fugiendo et latendo hominis instruebat infirmitatem, ne Deum tentare audeat, quando habet quod faciat, ut quod cavere oportet, evadat.* Ex quo videtur in hoc Dei tentationem consistere, quando prætermittit homo facere quod potest ad pericula evadenda, respiciens solum ad auxilium divinum (1).

---

rentiam pertinent, ut tentatio Dei, et perjurium, quædam vero directe ac proxime inferunt irreverentiam rebus sacris, ad Dei cultum ordinatis, scilicet sacrilegium et simonia. (Sylvius).

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 41, art. 4 ad 2, et II. *Cor.* X, fin.

(1) (CONCLUSIO. *Tentare Deum, est explorare an Deus sciat, velit aut possit id quod ei proponitur: is quoque interpretative Deum tentare dicitur, qui absque necessitate periculo se exponit, cupiens experiri an Deus sit eum liberaturus.*)

Tentare interdum perinde valet ac probare, experimentum capere, etc., interdum vero significat inducere aut seducere: atque in utroque sensu vox illa in Scripturis usurpatur. In sensu probationis, Deuter. XIII, 3: *Tentat vos Deus vester, ut palam fiat utrum diligatis eum,* et alibi passim, ut cum dicitur Deum tentasse Abraham, Tobiam, Job, populum suum, etc. In sensu autem inductionis aut seductionis, Jacob, I, 13, legitur: *Deus intentator malorum est: ipse autem neminem tentat.*—In priori significatione hic tentatio accipitur, et quidem ex parte hominis, ac definiri solet:

Respondeo dicendum, quod tentare est proprie experimentum sumere de eo qui tentatur. Sumimus autem experimentum de aliquo et verbis et factis; verbis quidem, ut experiamur an sciat quod quærimus, vel an possit aut velit illud implere; factis autem, cum per ea quæ facimus, exploramus alterius prudentiam, vel voluntatem, vel potestatem. Utrumque autem horum contingit dupliciter: uno quidem modo aperte, sicut cum quis tentatorem se profitetur, sicut Samson (Jud. XIV) proposuit Philistæis problema ad eos tentandum. Alio vero modo insidiose et occulte, sicut Pharisæi tentaverunt Christum, ut legitur Matth. XXII. Rursus quandoque quidem *expresse*, puta cum quis dicto vel facto intendit experimentum sumere de aliquo; quandoque vero *interpretative*, quando scilicet etsi hoc non intendat ut experimentum sumat, id tamen agit, vel dicit, quod ad nihil aliud videtur ordinabile, nisi ad experimentum sumendum. Sic ergo homo tentat Deum quandoque verbis, quandoque factis.—Verbis quidem Deo colloquimur orando. Unde in sua petitione expresse aliquis Deum tentat, quando per ea intentione aliquid a Deo postulat, ut exploret Dei scientiam, potestatem, vel voluntatem (1). Factis autem expresse aliquis Deum tentat, quando per ea quæ facit, intendit experimentum sumere divinæ potestatis, sive pietatis aut scientiæ. Sed quasi interpretative Deum tentat qui, etsi non intendit experimentum de Deo sumere, aliquid tamen petit vel facit, quod ad nihil aliud est utile, nisi ad probandam Dei potestatem, vel bonitatem, vel cognitionem: sicut cum quis equum currere facit, ut evadat hostes, hoc non est experimentum de equo sumere; sed si equum currere faciat absque aliqua utilitate, hoc nihil aliud esse videtur quam experimentum sumere de equi velocitate. Et idem est in omnibus aliis rebus. Quando ergo propter aliquam necessitatem seu utilitatem committit se aliquis divino auxilio in suis petitionibus vel factis, hoc non est Deum tentare: dicitur enim in II. Paralip. XX, 12: *Cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad te.* Quando vero hoc agitur absque utilitate et necessitate, hoc est interpretative, tentare Deum. Unde super illud (Deut. VI): *Non tentabis Dominum Deum tuum*, dicit Glossa (ordin.): *Deum tentat qui habens quod faciat, sine ratione committit se periculo, experiens utrum possit liberari a Deo.*

Ad primum ergo dicendum, quod homo etiam quandoque factis tenta-

---

Peccatum quo quis conatur capere experimentum alicujus perfectionis divinæ per extraordinarium effectum præter consuetas naturæ et providentiæ leges: ut si quis petat insolitum aliquid, quod sine miraculo esse, aut nullo modo aut vix potest, ad comprobandam Dei providentiam, vel ad experiendum an aliquid sit e Dei voluntate. Talis fuit tentatio illius monachi Heronis, qui referente Cassiano, se in puteum dejecit, ratus sibi adfuturos angelos, qui eum in manibus tollerent: et etiam illæ quæ Media Ætate passim receptæ erant probationes ignis, ferri candentis, ferventis aquæ, judicii Dei, per duellum, aliorumque similium, quæ damnantur in jure canonico. Tentatio Dei potest esse aut *directa* sive expressa et formalis, aut *indirecta*, sive implicita ac interpretativa. Prima oritur ex infidelitate, ut si quis expresse dubitans de aliqua Dei perfectione, quidpiam faciat cum animo eam explorandi. Secunda oritur ex præsumptione, cum aliquis prætermissis ordinariis providentiæ mediis, velit, ex. gr. in Quadragesima abstinere ab omni cibo, expectans a Deo extraordinariam vitæ suæ conservationem. De qua dicitur Math. IV, 18: *Non tentabis Dominum Deum tuum.*

(1) Sic Deum tentat qui, Deo promittente quippiam, exigunt signum quo ea promissio confirmetur, ut Zacharias (Luc. I).

tur utrum possit, vel sciat, vel velit hujusmodi factis auxilium vel impedimentum præstare.

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 et utilitate subsidia temporalia prætermittunt, ut verbo Dei expeditius vacent: et ideo si soli Deo innitantur, non ex hoc tentant Deum; sed si absque utilitate, vel necessitate, humana subsidia desererent, tentarent Deum. Unde et Augustinus dicit, XXII contra Faustum, (cap. 36), quod *Paulus non fugit quasi non credendo in Deum, sed ne Deum tentaret, si fugere noluisset, cum sic fugere potuisset.* Beata vero Agatha experta erat erga se divinam benevolentiam ut vel infirmitates non pateretur, pro quibus corporali medicina indigeret, vel statim sentiret divinæ sanationis effectum.

ARTICULUS II.

Utrum tentare Deum sit peccatum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. 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 Malach. III, 10: *Inferte omnem decimam in horreum meum, ut sit cibus in domo mea; et probate me super hoc, dicit Dominus, si non aperuero vobis cataractas cœli*: 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 et de bonitate vel voluntate ipsius: sed licitum est quod aliquis experimentum sumat divinæ bonitatis, sive etiam voluntatis; dicitur enim in Psalm. XXXIII, 9: *Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus:* et ad Rom. XII, 2: *Ut probetis quæ sit voluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta*: ergo tentare Deum non est peccatum.

3. Præterea, nullus vituperatur in Scriptura ex eo quod a peccato cessat, sed magis, si peccatum committat. Vituperatur autem Achaz, qui Domino dicenti: *Pete tibi signum a Domino Deo tuo*, respondit: *Non petam, et non tentabo Dominum;* et dictum est ei: *Numquid parum est vobis molestos esse hominibus, quia molesti estis et Deo meo?* ut dicitur Isa. VII, 2: de Abraham autem legitur Genes. XV, 8, quod dixit ad Dominum; *Unde scire possum quod possessurus sim eam?* scilicet terram repromissam a Deo: similiter etiam Gedeon signum a Deo petiit de victoria repromissa, 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* (1).

---

(1) De his etiam part. I, qu. CXII, art. 2 corp.

(1) (Conclusio. *Tentare Deum ut quis divinam cognoscat virtutem, peccatum est, cum ex ignorantia Dei procedat: non autem si quis experimentum sumat eorum quæ ad divinam perfectionem pertinent, ut ea aliis manifesta reddantur.)*

Tentatio Dei est peccatum mortale ex genere suo, quia gravem audaciam ac irreverentiam erga Deum importat. Quod probabilius valet, sive tentatio explicita sit, sive implicita; verum quia implicita non includit dubitationem de divinis perfectionibus, non est tam injuriosa uti explicita. Interdum potest esse solum veniale, in eo qui non advertit actionem suam pertinere ad tentationem Dei.—Utrum vero sit veniale, quia res non est valde extraordinaria vel quia periculum est parvum, v. gr. ex sola curiositate expectare aliquod opus supernaturale, quidam affirmant cum

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.), tentare est experimentum sumere. Nullus autem experimentum sumit de eo de quo est certus. Et ideo omnis tentatio ex aliqua ignorantia vel dubitatione procedit: vel 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 eorum quæ ad divinam perfectionem pertinent, non ut ipse cognoscat, sed ut aliis demonstret, hoc non est tentare Deum, cum subsit justa necessitas, seu pia utilitas, et alia quæ ad hoc concurrere debent. Sic enim apostoli petiverunt a Domino, ut in nomine Jesu Christi fierent signa, ut dicitur Actor. IV, ad hoc scilicet quod virtus Christi infidelibus manifestaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod solutio decimarum erat in lege præcepta, ut supra habitum est (q. LXXXVII art. 1), unde habebat necessitatem ex obligatione præcepti, et utilitatem quæ ibi dicitur, *ut sit cibus in domo mea:* unde solvendo decimas non tentabant Deum. Quod autem ibidem subditur: *et probate me,* non est intelligendum causaliter, quasi ad hoc solvere deberent decimas, ut probarent si Deus aperiret eis cataractas cœli; sed consecutive, quia scilicet si decimas solverent, experimento probaturi erant beneficia quæ eis Deus conferret.

Ad secundum dicendum, quod duplex est cognitio divinæ bonitatis vel voluntatis: una quidem speculativa, et quantum ad hanc non licet dubitare nec probare, utrum Dei voluntas sit bona, vel utrum Deus sit suavis; alia autem est cognitio divinæ voluntatis, sive bonitatis, effectiva, sive experimentalis; dum quis experitur in seipso gustum divinæ dulcedinis, et complacentiam divinæ voluntatis, sicut de Hierotheo dicit Dionysius II, cap. de Div. Nom., quod *didicit divina ex compassione ad ipsa.* Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem, et gustemus ejus suavitatem.

Ad tertium dicendum, quod Deus volebat signum dare regi Achaz, non pro ipso solum, sed pro totius populi instructione: et ideo reprehenditur quasi impeditor communis boni et salutis, quod signum petere nolebat. Nec petendo tentasset Deum, tum quia ex mandato Dei petiiset, tum quia hoc pertinebat ad utilitatem communem. Abraham autem signum petiit ex instinctu divino, et ideo non peccavit. Gedeon vero ex debilitate fidei signum petiisse videtur; et ideo a peccato non excusatur, sicut ibidem Glossa (1) dicit: sicut et Zacharias peccavit, dicens ad angelum Luc. I, 18: *Unde hoc sciam?* unde et propter hanc incredulitatem punitus fuit. Sciendum tamen quod dupliciter aliquis signum petit a Deo: uno modo ad explorandam divinam potestatem aut veritatem dicti ejus, et hoc de se pertinet ad Dei tentationem; alio modo ad hoc quod instruatur, quid circa aliquod factum sit placitum Deo: et hoc nullo modo pertinet ad Dei tentationem.

Cajetano, sed probabilius hoc damnant de mortali Sanchez, Suarez, Salmanticenses et alii cum Sto. Ligorio; nisi excuset ignorantia aut inadvertentia. Et aliquando potest excusari a culpa ille qui speret sine remediis naturaliter, Deo adjuvante, ab aliquo levi morbo liberari.

(1) S. Augustini, lib. *Quæst. super Judic.* qu. 49, ante medium.

ARTICULUS III.

Utrum tentatio Dei opponatur virtuti religionis.

Ad tertium sic proceditur. 1. 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, Eccli. XVIII, 23, dicitur: *Ante orationem præpara animam tuam, et noli 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 præsumptionem, quæ opponitur spei: ergo videtur quod tentatio Dei sit peccatum oppositum spei.

3. Præterea, super illud Psalmi LXXVII: *Et tentaverunt Deum in cordibus suis*, dicit Glossa, quod *tentare Deum est dolose postulare ut in verbis sit simplicitas, cum sit in corde malitia*: sed dolus opponitur virtuti veritatis: ergo tentatio Dei non opponitur religioni, sed veritati.

Sed contra est, quod, sicut ex prædicta Glossa habetur, *tentare Deum est inordinate postulare:* sed debito modo postulare est actus religionis, ut supra habitum est (qu. LXXXIII, art. 3): ergo tentare Deum est peccatum religioni oppositum (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (qu. LXXXI), 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 præsumit 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 (qu. LXXXI, 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, cujusmodi est tentare Deum; et ideo est irreligiositatis species.

Ad secundum dicendum, quod ille qui ante orationem animam suam non præparat, dimittendo si quid adversum aliquem habet, vel alias ad devotionem se non disponendo, non facit quod in se est, ut exaudiatur a Deo; et ideo quasi interpretative tentat Deum. Et quamvis hujusmodi interpretativa tentatio videatur ex præsumptione seu indiscretione provenire, tamen hoc ipsum ad irreverentiam Dei pertinet quod homo præsumptuose et sine debita diligentia se habeat in his quæ ad Deum pertinent. Dicitur enim I Pet. v, 6: *Humiliamini sub potenti manu Dei*; et II. ad Timoth. II, 15: *Sollicite cura teipsum probabilem 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, et propter hoc non oportet quod tentatio Dei directe opponatur veritati.

---

(1) (CONCLUSIO. *Tentare Deum virtuti religionis adversatur, cum ad Dei irreverentiam spectet.)*

ARTICULUS IV.

Utrum tentatio Dei sit gravius peccatum quam superstitio.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tentatio Dei sit gravius peccatum quam superstitio. Major enim pœna pro majori peccato infertur: sed gravius est punitum in Judæis peccatum tentationis Dei, quam peccatum idololatriæ, quod tamen est præcipuum inter superstitiones; quia pro peccato idololatriæ interfecti sunt ex eis viginti tria millia hominum, ut legitur Exod. XXXII; pro peccato autem tentationis omnes universaliter in deserto perierunt, terram promissionis non intrantes, secundum illud Psal. XCIV, 9: *Tentaverunt me patres vestri*; et 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, majus peccatum videtur esse irreverenter se habere ad parentes, quam reverentiam parentibus debitam aliis exhibere: sed Deus est honorandus a nobis sicut omnium pater, ut dicitur Malach. I: ergo majus peccatum esse videtur tentatio Dei, per quam irreverenter nos habemus ad Deum, quam idololatria, per quam reverentia Deo debita exhibetur creaturæ.

Sed contra est, quod super illud Deuteron. XVII: *Cum reperti fuerint apud te*, etc., dicit Glosa ordin.: *Lex errorem et idololatriam maxime detestatur; maximum enim est scelus, honorem Creatoris impendere creaturæ* (1).

Respondeo dicendum, quod in peccatis quæ religioni adversantur, tanto aliquid gravius est, quanto magis divinæ reverentiæ adversatur. Cui quidem minus adversatur quod aliquis de divina excellentia dubitet, quam quod contrarium per certitudinem sentiat. Sicut enim magis est infidelis qui in errore confirmatus est, quam qui de veritate fidei dubitat, ita etiam magis contra Dei reverentiam agit qui suo facto protestatur dubitationem. Superstitiosus autem protestatur errorem, ut ex dictis patet (qu. XCII); ille autem qui tentat Deum verbis vel factis, protestatur dubitationem de divina excellentia, ut dictum est (art. 1 et 2): et ideo gravius est peccatum superstitionis quam peccatum tentationis Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum idololatriæ non fuit punitum illa pœna quasi sufficienti, sed in posterum pro illo peccato gravior pœna reservabatur; dicitur enim Exod. XXXII, 34: *Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum.*

Ad secundum dicendum, quod superstitio habet similitudinem cum religione, quantum ad materialem 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.).

Ad tertium dicendum, quod ratione divinæ excellentiæ est quod sit singularis et incommunicabilis. Et ideo idem est (1) contra divinam reverentiam agere aliquid, et divinam reverentiam alteri communicare. Non est autem similis ratio de honore parentum, qui potest sine culpa aliis communicari.

---

(1) (Conclusio. *Gravius peccatum est superstitionis vitium, quam Dei tentatio.)*

(1) Idem est, in eo sensu quod quicumque divinam reverentiam alteri communicat, agit contra eam; sed non vice versa.

QUÆSTIO XCVIII.

DE PERJURIO.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de perjurio; et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum falsitas requiratur ad perjurium. —2.° Utrum perjurium sit semper peccatum.—3.° Utrum semper sit peccatum mortale.—4.° Utrum peccet ille qui injungit juramentum perjurio.

ARTICULUS I.

Utrum falsitas ejus quod in juramento confirmatur, requiratur ad perjurium (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod falsitas ejus quod in juramento confirmatur, non requiratur ad perjurium. Ut enim supra dictum est, (qu. LXXXIX, art. 3), sicut veritas debet concomitari juramentum, ita etiam judicium et justitia: sicut ergo incurritur perjurium per defectum veritatis, ita etiam per defectum judicii, puta cum aliquis indiscrete jurat, et per defectum justitiæ, 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 juramento confirmatur dictum hominis per assumptionem divini nominis: ergo magis videtur esse perjurium, cum aliquis jurat per falsos deos, quam si veritas desit dicto hominis quod juramento confirmatur.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. De verbis Apostoli Jacobi, (serm. 28, cap. 2): *Homines falsum jurant, vel cum fallunt, vel cum falluntur;* et ponit tria exempla: quorum primum est: *Fac illum jurare qui verum putat esse pro quo jurat, et tamen falsum est*, secundum est: *Da alium, qui scit falsum esse, et jurat tanquam verum sit*; tertium est: *Da alium qui putat esse falsum, et 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 *mendacium juramento firmatum* (1).

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (qu. XCII, art. 2), morales actus ex fine speciem sortiuntur. Finis autem juramenti est confirmatio dicti humani, cui quidem confirmationi falsitas opponitur: per hoc enim confirmatur aliquod dictum quod ostenditur firmiter esse verum; quod

(1) De his etiam infra, qu. CXXIII, art. 3 ad 3, et *Sent.* III, dist. 39, art. 4.

(1) (CONCLUSIO. *Falsitas juramenti perjurio essentialis est.*)

Perjurium definitur: *Juramentum falsum*, seu *Mendacium juramento firmatum*. Plena et perfecta ratio perjurii consistit in eo quod aliquis juret id quod novit vel putat esse falsum. Nec refert quod fortasse sit verum; ex quo enim illud apprehendit, ut falsum, præter ejus intentionem est quod sit verum. Aliqua sed imperfecta ratio perjurii est, quando juratur aliquid illicitum, quia sic jurans, seipsum quodammodo redigit in falsitatem; obligatur enim non præstare quod juravit. Quando autem nihil deest juramento nisi *judicium*, etiam est aliqua ratio perjurii, sed imperfectior: indiscrete siquidem jurans committit se periculo incurrendi falsitatem; non ex hoc tamen jurat falsum, neque aliquid illicitum.

quidem non potest contingere de eo quod falsum est. Unde falsitas directe evacuat finem juramenti, et propter hoc a falsitate præcipue specificatur perversitas juramenti, quæ perjurium dicitur: et ideo falsitas est de ratione perjurii.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Hieronymus dicit (Jer. IV), quodcumque illorum trium defuerit, perjurium est, non tamen eodem ordine. Sed primo quidem et principaliter perjurium est, quando deest veritas, ratione jam dicta (in corp.). Secundario autem, quando deest justitia; quocumque enim modo quis jurat illicitum, ex hoc ipso falsitatem incurrit, quia obligatus est ad hoc quod contrarium faciat. Tertio vero, quando deest judicium; quia cum indiscrete jurat, ex hoc ipso periculo se committit falsitatem incurrendi.

Ad secundum dicendum, quod principia in syllogismis sunt potiora, tanquam habentia rationem activi principii, ut dicitur in II Physic. (text. 89). Sed in moralibus actibus principalior est finis quam principium activum. Et ideo licet sit perversum juramentum, quando aliquis verum jurat per falsos deos; tamen ab illa perversitate juramenti *perjurium* non nominatur, quod tollit juramenti finem, falso jurando.

Ad tertium dicendum, quod actus morales procedunt a voluntate (1). cujus objectum 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 et materialiter et formaliter. Si autem id quod est verum apprehendatur ut falsum, erit verum materialiter et 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 verum, sicut ille qui verum jurat quod putat esse falsum: dicit enim Augustinus: *Interest quemadmodum verbum procedat ex animo, quia ream linguam non facit nisi rea mens.*

(1) Vide 1-2, quæst. I, art. 1, et qu. XX, art. 2.

ARTICULUS II.

Utrum omne perjurium sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omne perjurium sit peccatum. Quicumque enim non implet quod juramento confirmavit, perjurus esse videtur: sed quandoque aliquis jurat se facturum aliquid illicitum (puta adulterium, vel homicidium), quod si faciat, peccat: si ergo etiam non faciendo peccaret peccato perjurii, sequeretur quod esset perplexus.

2. Præterea, nullus peccat faciendo quod melius est: sed quandoque aliquis perjurando facit quod melius est; sicut cum quis juravit se non intraturum religionem, vel quæcumque opera virtuosa non facturum: ergo non omne perjurium est peccatum.

3. Præterea, ille qui jurat facere alterius voluntatem, nisi eam faciat, videtur incurrere perjurium: sed quandoque potest contingere quod non peccet, si ejus non impleat voluntatem, puta cum præcipit ei aliquid nimis durum et importabile: ergo videtur quod non omne perjurium sit peccatum.

4. Præterea, juramentum promissorium se extendit ad futura, sicut assertorium ad præterita et præsentia; sed potest contingere quod tollatur obligatio juramenti per aliquid quod in futurum emergat; sicut cum aliqua civitas jurat se aliquid servaturam, et postea superveniunt novi cives, qui illud non juraverunt; vel

cum canonicus aliquis jurat statuta Ecclesiæ alicujus se servaturum, et postmodum aliqua fiunt de novo: ergo videtur quod iste qui transgreditur juramentum, non peccet.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro de verbis Apostoli Jacobi, (serm. 28, cap. 2) de perjurio loquens: *Videtis quam ista detestanda sit bellua, et de rebus humanis exterminanda* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. 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, cujus est Deo reverentiam exhibere.

Ad primum ergo dicendum, quod ille ille qui jurat se facturum aliquid illicitum, jurando incurrit perjurium propter defectum justitiæ, sed si non impleat quod juravit, in hoc perjurium non incurrit; quia hoc non erat tale quid quod sub juramento cadere posset.

Ad secundum dicendum, quod ille qui jurat se non intraturum religionem, vel non daturum eleemosynam, vel aliquid hujusmodi, jurando perjurium incurrit propter defectum judicii; et ideo quando facit id quod melius est, non est perjurium, sed perjurio contrarium; contrarium enim ejus quod facit, sub juramento 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, et honestum, et portabile sive moderatum.

Ad quartum dicendum, quod quia juramentum est actio personalis, ille qui de novo fit civis alicujus civitatis, non obligatur quasi juramento ad servanda illa quæ civitas se servaturam juravit; tamen tenetur ex quadam fidelitate, ex qua obligatur ut sicut fit socius bonorum civitatis, ita etiam fiat particeps onerum. Canonicus vero qui jurat se servaturum statuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex juramento ad servandum futura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta · præterita et futura; tenetur tamen ea servare ex ipsa vi statutorum, quæ habent coactivam virtutem, ut ex supra dictis patet (1-2, qu. XCVI, art. 4.)

(1) (CONCLUSIO. *Omne perjurium peccatum est, quippe quod religioni adversatur.)*

ARTICULUS III.

Utrum omne perjurium sit peccatum mortale (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omne perjurium sit peccatum mortale. Dicitur enim Extra De jurejur, (cap *Verum*): *In ea quæstione quæ ponitur, an a sacramenti vinculo absolvantur qui illud inviti pro vita et rebus servandis fecerunt, nihil aliud arbitramur quam quod antecessores nostri Romani Pontifices arbitrati fuisse noscuntur; qui tales a juramenti nexibus absolverunt. Cæterum, ut agatur consultius, et auferatur materia pejerandi, non eis ita expresse dicatur, ut juramenta non servent sed si ea non attenderint, non ob hoc sunt tanquam pro mortali crimine puniendi.* Non ergo omne perjurium est peccatum mortale.

2. Præterea, sicut Chrysostomus dicit (2) *majus est jurare per Deum quam per Evangelium.* Sed non sem-

(1) De his etiam supra, quæst. LXXX, art. 5 corp. et *Sent.* III, dist. 39, art. 5, quæst. I.

(2) Non Chrysostomus, sed auctor *Oper. Imperf.* hom. XLIV, et habetur cap. *si aliqua*, can. 22, qu. I.

per peccat mortaliter qui per Deum jurat aliquod falsum, puta si ex joco vel lapsu linguæ aliquis tali juramento in communi sermone utatur: ergo nec etiam si aliquis frangat juramentum, quod solemniter per Evangelium jurat, semper erit peccatum mortale.

3. Præterea, secundum jura propter perjurium aliquis incurrit infamiam, ut habetur c. VI, qu. I, 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 divino; dicitur enim Levit. XIX, 12: *Non perjurabis in nomine meo*: ergo est peccatum mortale (1).

Respondeo dicendum, quod secundum doctrinam Philosophi (Poster. lib. I, text. 5), *propter quod unumquodque tale, illud magis*. Videmus autem quod ea quæ ex se sunt peccata venialia, vel etiam bona ex genere, si in contemptum Dei fiant, sunt peccata mortalia. Unde multo magis quidquid est quod de sui ratione pertinet ad contemptum Dei, est peccatum mortale. 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 (qu. LXXXIX, art. 7), coactio non aufert juramento promissorio vim obligandi, respectu ejus quod licite fieri potest. Et ideo si aliquis non impleat quod coactus juravit, nihilominus perjurium incurrit et mortaliter peccat. Potest tamen per auctoritatem Summi Pontificis ab obligatione etiam juramenti absolvi,

---

(1) (CONCLUSIO. *Perjurium, cum secundum suam rationem contemptum Dei importet, manifeste mortale est peccatum).* Omne perjurium assertorium proprie dictum, si sit perfecte deliberatum, est peccatum mortale, nec admittit levitatem materiæ, quia ponit Deum in testem falsitatis. Hinc merito ab Innocentio XI, damnata est hæc propositio: *Vocare Deum in testem mendacii levis non est tanta irreverentia*, propter quam *velit aut possit damnare hominem*.—Perjurium promissorium, cui deest veritas præsens, scilicet, animus adimplendi quod juratur, est semper mortale, quia ex hac parte est assertorium. Si autem deest tantum veritas de futuro, quatenus non impletur quod est juratum, est quidem mortale ex genere suo; admittit tamen levitatem materiæ, ita ut in re levi sit tantum veniale. Alii vero dicunt cum Cajetano semper esse peccatum mortale.—Utrum autem juramentum cum restrictione mentali sit stricte et simpliciter perjurium, controvertitur inter theologos.

Innocentius XI has etiam propositiones damnavit: 25.—Cum causa licitum est jurare sine animo jurandi, sive res sit levis, sive gravis.—26. Si quis vel solus vel coram aliis, sive interrogatus sive propria sponte, sive recreationis causa sive quocumque alio fine, juret se non fecisse aliquid quod vere fecit, intelligendo intra se aliquid aliud quod non fecit, vel aliam viam ab ea in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, revera non mentitur nec est perjurus. —27. Causa justa utendi his amphibologiis est quoties id necessarium aut utile est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas, vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens et studiosa.—28. Qui mediante commendatione vel munere ad magistratum vel officium publicum promotus est, poterit cum restrictione mentali præstare juramentum quod de mandato regis a similibus solet exigi, non habito respectu ad intentionem exigentis; quia non tenetur fateri crimen occultum.

præsertim si coactus fuerit tali metu qui cadere posset in constantem virum. Quod autem dicitur, quod tales non sunt puniendi tanquam pro mortali crimine, non hoc ideo dicitur, quia non peccent mortaliter, sed quia pœna eis minor infligitur.

Ad secundum dicendum, quod ille qui jocose perjurat, non evitat divinam irreverentiam, sed quantum ad aliquid magis auget, et ideo non excusatur a peccato mortali. Ille autem qui ex lapsu linguæ falsum jurat, siquidem advertat se jurare, et falsum esse quod jurat, non excusatur a peccato mortali, sicut nec a Dei contemptu; si autem hoc non advertat, non videtur habere intentionem jurandi, et ideo a 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 infamis 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, quod propter hoc non peccet mortaliter. Ideo autem magis reputatur infamis ipso jure (1) qui frangit juramentum promissorium solemniter factum, quia in ejus potestate remanet, postquam juravit, ut det suo juramento veritatem; quod non contingit in juramento assertorio.

(1) Nec tamen eo loco quem argumentum insinuat, significatur qualenam perjurium infames reddat, sed simpliciter inter illos quos infames dicendos notat Stephanus Papa exprimuntur *perjuri*.

ARTICULUS IV.

Utrum peccet ille qui injungit juramentum ei qui perjurat (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. 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 ei 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 esse licitum, et 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. v, 1: *Si peccaverit anima, et audierit vocem jurantis falsum, testisque 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 (epist. 154): ergo licet juramentum exigere ab eo qui falsum jurat (2).

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 39, art. 5, quæst. II.

(2) (Conclusio. *Si quis ut privatus exigat juramentum ab aliquo quem nesciat juraturum falsum, non peccat; secus autem si sciret; persona vero publica exigens juramentum secundum ordinem juris, ad alterius videlicet petitionem, quomodocumque sciat jurantis dispositionem, culpa vacat.*)

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 perjuriis: *Si enim nescit eum juraturum falsum, et ideo dicit: Jura mihi, ut fides ei fiat non est peccatum; tamen est humana tentatio*, quia scilicet procedit ex quadam infirmitate, qua homo dubitat alium esse verum dicturum. Et hoc est illud juramentum de quo Dominus dicit Matt. v, 37: *Quod amplius est, a malo est.* Si autem *scit eum fecisse, scilicet contrarium ejus quod jurat, et cogit eum jurare, homicida est; ille enim de suo perjurio se interimit; sed iste manum interficientis impressit.* Si autem aliquis exigat juramentum tanquam persona publica, secundum quod exigit ordo juris, ad petitionem alterius, non videtur esse in culpa, si ipse juramentum exigat, sive sciat eum falsum jurare, sive verum; quia non videtur ille exigere, sed ille ad cujus (1) instantiam exigit.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit: quando pro se aliquis exigit juramentum: et tamen non semper scit eum jurare verum, vel falsum; sed quandoque dubitat de facto, et credit eum verum juraturum; et tunc ad majorem certitudinem exigit juramentum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ad Public. (loc. cit.) *quamvis dictum sit, ne juremus, nunquam tamen me in Scripturis Sanctis legisse memini, ne ab aliquo jurationem accipiamus.* Unde ille qui jurationem recipit, non peccat, nisi forte quando propria sponte ad jurandum cogit eum quem scit falsum juraturum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (1), Moyses non expressit in prædicta auctoritate cui sit indicandum perjurium alterius; et ideo intelligitur quod debeat indicari talibus qui magis possunt prodesse quam obesse perjuro. Similiter etiam non expressit quo ordine debeat manifestari: et ideo videtur servandus ordo evangelicus, si sit peccatum perjurii occultum; et præcipue quando non vergit in detrimentum alterius, quia in tali casu non haberet locum ordo evangelicus, ut supra dictum est (qu. XXXIII, art. 8, et LXVIII, art. 1).

Ad quartum dicendum, quod licet malo uti propter bonum, sicut et Deus utitur, non tamen licet aliquem 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 cit.). Unde in juramento ejus qui falsum per verum Deum jurat, non videtur esse aliquod bonum, quo uti liceat.

(1) Ita Mss. et editi omnes.—Theologi, *justitiam.*

(1) In libro *Quæst. super Levit.* qu. I.

QUÆSTIO XCIX.

DE SACRILEGIO. –(In quatuor articulos divisa).

Deinde considerandum est de vitiis ad irreligiositatem pertinentibus, per quæ rebus sacris irreverentia exhibetur: et primo, de sacrilegio; secundo, de simonia.

Circa primum quæruntur quatuor: 1.° Quid sit sacrilegium.—2.° Utrum sit speciale peccatum.—3.° De speciebus sacrilegii.—4.° De pœna sacrilegii.

ARTICULUS I.

Utrum sacrilegium sit sacræ rei violatio (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sacrilegium non sit sacræ rei violatio. Dicitur enim c. 17, qu. IV, *Committunt sacrilegium qui de principis judicio disputant, dubitantes an is dignus sit honore quem princeps elegerit*: sed hoc ad nullam rem sacram pertinere videtur: ergo sacrilegium non importat sacræ rei violationem.

2. Præterea ibidem, (cap. *Constituit*), subditur, quod *si quis permiserit judæos officia publica exercere, velut in sacrilegum excommunicatio proferatur*: sed officia publica non videntur ad aliquod sacrum pertinere: ergo videtur quod sacrilegium non importet violationem alicujus sacri.

3. Præterea, major est virtus Dei quam virtus hominis: sed res sacræ a Deo sanctitatem obtinent: ergo non possunt per homines violari; et ita sacrilegium non videtur esse sacræ rei violatio.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in lib. Etym. (ad litt. *S*) quod *sacrilegus dicitur, ab eo quod sacra legit*, id est, furatur (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (qu. LXXXI, art. 5, et 1-2, qu. CI, art. 4), *sacrum* dicitur aliquid ex eo quod ad divinum cultum ordinatur. Sicut autem ex eo quod aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni, ita etiam ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum; et sic ei quædam reverentia debetur, quæ refertur in Deum. Et ideo omne illud quod ad irreverentiam rerum sacrarum pertinet, ad injuriam Dei pertinet, et habet sacrilegii rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Philosophum in I Ethic.

(1) De his etiam infra, art. 2 ad 3, et quæst. CLIV, art. 10 ad 3.

(1) (CONCLUSIO. *Sacrilegium est sacræ rei violatio.*)

Sacrilegium, spectata etymologia, idem valet ac *sacrum furtum*, et communiter definitur: *Violatio rei sacræ, ut sacra est, et Deo dicata.* Tres sunt sacrilegii species. Aliud est *personale*, qua persona sacra violenter aut indigne tractatur, ut si occidatur, vulneretur, percutiatur: per quæ peccata si contra clericum aut religiosum virum patrentur, ipso facto incurritur excommunicatio major Romano Pontifici reservata, nisi vel justa causa, aut materiæ levitas excuset. In hoc quoque sacrilegii genere recensetur quodcumque peccatum contra castitatem, quod vel persona sacra vel laica cum persona sacra committat. Persona autem Deo sacratur per sacram Ordinationem, vel per statum religiosum, et probabilius per simplex votum castitatis.—Sacrilegium *locale* est violatio loci sacri, id est, templi, sacelli, cœmeterii per actionem qualemcumque quæ ejusdem sanctitati repugnet. Sacra vero loca violantur potissimum; —1.° per actiones

(cap. 2), bonum commune gentis est quoddam divinum: et ideo antiquitus rectores reipublicæ divini vocabantur, quasi divinæ providentiæ ministri, secundum illud Sap. VI, 5: *Cum essetis ministri regni illius, non recte judicastis.* Et sic per quamdam nominis extensionem illud quod pertinet ad irreverentiam principis, scilicet disputare de ejus judicio, an oporteat ipsum (1) sequi, secundum quamdam similitudinem sacrilegium dicitur.

Ad secundum dicendum, quod po-

---

impias, quibus templa et altaria everruntur, diripiuntur, vastanturque;—2.° per actiones violentas, quibus homicidia in iisdem committuntur, vel etiam sine homicidio humanus sanguis effunditur;—3.° per rerum sacrarum furtum, aut etiam, ut plerisque placet, cum res non sacræ in loco sacro surripiuntur, juxta Joannis VIII declarationem qua dicitur: *Sacrilegium committitur auferendo sacrum de sacro, vel non sacrum de sacro,* licet nonnulli refragentur eo quod non sint ejusmodi objecta Ecclesiæ vel templi tutelæ commissa:—4.° per externa incontinentiæ peccata, eaque maxime, quæ ad voluntariam seminis effusionem progrediuntur;—5.° demum per seditiones, conclamationes, eosque omnes actus quibus externus cultus ac divinæ majestatis præsentia inhonoratur (ut sunt mercatus, publica convivia, choreæ, ludi histrionum); licet non omnes ejusmodi actus ad grave peccatum pertingant.—Sacrilegium *reale* est, quo res sacræ contemnuntur aut indigne tractantur. Hoc sacrilegium tot modis committi potest, quot sunt rerum sacrarum genera. (Perrone).

Res autem dicitur sacra, vel quæ sanctitatem producit, ut Sacramentum: vel quæ sacrum significat, uti verba Scripturæ: vel quæ sacra repræsentat, ut imagines sanctorum, et cœremoniæ sacræ: vel quæ est sanctorum particula, ut reliquiæ; vel quæ ad cultum et Ecclesiæ ornamentum pertinet, uti sunt bona ab Ecclesia jam possessa: vel quæ ad ministrorum sustentationem deputata sunt natura sua, ut ecclesiasticum beneficium.

(1) Ita ex cod. Camer. theologi, Nipulus christianus per fidem et sacramenta Christi sanctificatus est, secundum illud I. Cor. VI, 11: *Sed abluti estis, sed sanctificati estis.* Et ideo I. Petri, II, 9 dicitur *Vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis.* Et ideo id quod fit in injuriam populi christiani, scilicet quod infideles ei præficiantur, pertinet ad irreverentiam sacræ rei: unde rationabiliter *sacrilegium* dicitur.

Ad tertium dicendum, quod violatio hic large dicitur quæcumque irreverentia vel exhonoratio. Sicut autem honor est in honorante, non autem in eo qui honoratur, ut dicitur in I Ethic. (cap. 5), ita etiam irreverentia est in eo qui irreverenter se habet; quamvis etiam nihil noceat ei cui irreverentiam exhibet. Quantum ergo est in ipso, rem sacram violat, licet illa in se non violetur.

ARTICULUS II.

Utrum sacrilegium sit peccatum speciale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacrilegium non sit peccatum speciale. Dicitur enim c. 17, qu, 4, ad cap. *Si quis suadente: Committunt sacrilegium qui in divinæ legis sanctitatem aut nesciendo committunt, aut negligendo violant et offendunt:* sed hoc fit per omne peccatum, nam peccatum est *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei,* ut Augustinus dicit lib. XXVII Contra Faustum, (cap. 27): ergo sacrilegium est generale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum continetur sub diversis generibus peccatorum: sed sacrilegium sub diversis generibus peccatorum continetur, puta sub homicidio, si quis sa-

---

colai, et posteriores edit.—Codex Alcan. Edit. Rom. aliæque veteres, *eum,* relatum ad principem.

cerdotem occidat; sub luxuria, si quis virginem sacratam violet, vel quamcumque mulierem in loco sacro; sub furto, si quis rem sacram furatus fuerit: ergo sacrilegium non est speciale pec catum.

3. Præterea, omne speciale peccatum invenitur distinctum ab aliis peccatis; ut de injustitia speciali Philosophus dicit in v Ethic. (cap. 2): sed sacrilegium non videtur inveniri absque aliis peccatis, sed quandoque conjungitur furto, quandoque homicidio, ut dictum est: non ergo est speciale peccatum.

Sed contra est; quod opponitur speciali virtuti est speciale peccatum; sed sacrilegium opponitur speciali virtuti, scilicet religioni, ad quam pertinet revereri Deum et divina: ergo sacrilegium est speciale peccatum (1).

Respondeo 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 subjectum. In sacrilegio autem invenitur specialis ratio deformitatis, qua scilicet violatur res sacra per aliquam irreverentiam: et ideo est speciale peccatum, et opponitur religioni. Sicut enim Damascenus dicit in lib. IV Orthod. fid., (cap. 3), *purpura regale indumentum facta honoratur et glorificatur; et si quis hanc perforaverit, morte damnatur*, quasi contra regem agens; ita etiam si quis rem sacram violat, ex hoc ipso contra Dei reverentiam agit, et sic per irreligiositatem peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod illi dicuntur sacrilegium in divinæ legis sanctitatem committere, qui legem Dei impugnant, sicut hæretici et blasphemi, qui ex hoc quod Deo non credunt, incurrunt infidelitatis peccatum; ex hoc vero quod divinæ legis verba pervertunt, sacrilegium incurrunt.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet unam specialem rationem peccati in pluribus peccatorum generibus inveniri, secundum quod diversa peccata ad finem unius peccati ordinantur, prout etiam in virtutibus apparet quibus imperatur ab una virtute. Et hoc modo quocumque genere peccati aliquis faciat contra reverentiam debitam sacris rebus, sacrilegium formaliter committit; licet materialiter sint ibi diversa genera peccatorum (1).

Ad tertium dicendum, quod sacrilegium interdum invenitur separatum ab aliis peccatis, eo quod actus non habet aliam deformitatem, nisi quia res sacra violatur; puta si quis judex capiat aliquem de loco sacro, quem in aliis locis licite capere posset.

---

(1) (Conclusio. *Cum in sacrilegio res Deo dicata violetur per aliquam irreverentiam, oportet sacrilegii vitium speciale peccatum esse.)*

Est quidem speciale peccatum, ut docet Div. Thomas.—Sacrilegium *formaliter*, et ex intentione explicita commissum, semper est peccatum mortale, hoc est, si quis ex despectu illius cultus, ad quem res sacra est destinata, violet illum, faciendo contra eum cultum. Si vero tantum *materialiter* committitur, faciendo scilicet contra cultum ad quem res est destinata, sed non ex intentione explicita, quatenus ad illum cultum est destinata, tunc propter imperfectionem actus tantum est veniale: nisi forte contingat, propter materiæ gravitatem, actum redire in naturam suæ formæ, quod attinet ad deformitatem mortalem: ut si quis etiam absque expressa intentione violandi locum sacrum, occideret, aut pollueretur in templo. Et similiter, ut mihi videtur, si quis ex errore vincibili materialiter abutatur Scriptura ad hæreses stabiliendas; Item si quis committat materiale sacrilegium, faciendo id quod strictissime erat prohibitum sub gravi pœna, qualis est excommunicatio major, etc. (Valentia).

(1) Ut furtum, homicidium, aut aliud peccatum quod in loco sacro fuisset commissum.

ARTICULUS III.

Utrum species sacrilegii distinguantur secundum res sacras (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod species sacrilegii non distinguantur secundum res sacras. Materialis enim diversitas non diversificat speciem, si sit eadem ratio formalis: sed in violatione quarumcumque rerum sacrarum videtur esse eadem ratio formalis peccati, et quod non sit diversitas nisi materialis: ergo per hoc non diversificantur sacrilegii species.

2. Præterea, non videtur esse possibile quod aliqua sint ejusdem speciei, et cum hoc differant specie: sed homicidium, et furtum, et illicitus concubitus, sunt diversæ species peccatorum: ergo non possunt convenire in una specie sacrilegii; et ita videtur quod sacrilegii species distinguantur secundum diversas species aliorum peccatorum, et non secundum diversitatem rerum sacrarum.

3. Præterea, inter res sacras connumerantur etiam personæ sacræ: si ergo una species sacrilegii esset qua violatur persona sacra, sequeretur quod omne peccatum quod persona sacra committeret, esset sacrilegium, quia per quodlibet peccatum violatur persona peccantis: non ergo species sacrilegii accipiuntur secundum res sacras.

Sed contra est, quod actus et habitus distinguuntur secundum objecta: sed res sacra est objectum sacrilegii, ut dictum est (art. 1): ergo species sacrilegii distinguuntur secundum differentiam rerum sacrarum (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (ibid.), peccatum sacrilegii in hoc consistit quod aliquis irreverenter se habet ad rem sacram. Debetur autem reverentia rei sacræ ratione sanctitatis: et ideo secundum diversam rationem sanctitatis rerum sacrarum, quibus irreverentia exhibetur, necesse est quod sacrilegii species distinguantur. Tanto enim sacrilegium est gravius, quanto res sacra in quam peccatur majorem obtinet sanctitatem. Attribuitur autem sanctitas, et personis sacris, id est, divino cultui dedicatis, et locis sacris, et 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 locum Deus elegit.* Et ideo gravius peccatum est sacrilegium quo peccatur contra personam sacram, quam quo peccatur contra locum sacrum. Sunt tamen in utraque sacrilegii specie diversi gradus, secundum differentiam personarum et locorum sacrorum. Similiter etiam et tertia species sacrilegii, quæ circa alias res sacras committitur, diversos habet gradus secundum differentiam rerum sacrarum. Inter quas summum locum obtinent ipsa sacramenta, quibus homo

---

(1) De his etiam infra, quæst. CLIV, art. 10 ad 3.

(2) (CONCLUSIO. *Cum res sacra, sacrilegii objectum sit, distingui oportet sacrilegii species, per varia rerum sacrarum genera.)*

Vide quæ notata sunt artic. primo.—Præfatæ species habent quidem diversos gradus gravitatis, qui constituunt circumstantias aggravantes, non autem speciem mutantes, puta si quis violaverit sanctimonialem verberando, vel concumbendo, ut probabilius tenent Suarez, S. Ligorius, et alii contra plures. —Sed cum sacrilegium novam speciem peccati constituat, debet semper exprimi in confessione: imo quia omnia sacrilegia non sunt ejusdem speciei infimæ, nec gravitatis, debet quoque exprimi in qua re fuerint commissa, id est, an fuerint personalia, localia, an realia.

sanctificatur: quorum præcipuum est Eucharistiæ sacramentum, quod continet ipsum Christum. Et ideo sacrilegium quod contra hoc sacramentum committitur, gravissimum est inter omnia. Post sacramenta autem secundum locum tenent vasa consecrata ad sacramentorum susceptionem, et ipsæ imagines sacræ, et reliquiæ sanctorum, in quibus quodammodo ipsæ personæ sanctorum venerantur et dehonorantur; deinde ea quæ pertinent ad ornatum Ecclesiæ et ministrorum; deinde ea quæ sunt deputata ad sustentationem ministrorum, sive sint mobilia, sive immobilia. Quicumque autem contra quodcumque prædictorum peccat, crimen sacrilegii incurrit.

Ad primum ergo dicendum, quod non est in omnibus prædictis eadem ratio sanctitatis: et ideo differentia sacrarum rerum non solum est differentia materialis, sed etiam formalis.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliqua duo esse secundum aliquid unius speciei, et secundum aliud diversarum; sicut Socrates et Plato conveniunt in specie animalis, differunt autem in specie colorati, si unus sit albus et alius niger. Et similiter etiam possibile est aliqua duo peccata differre specie secundum materiales actus, convenire autem in specie secundum unam rationem formalem sacrilegii; puta si quis sanctimonialem violaverit verberando vel concumbendo.

Ad tertium dicendum, quod omne peccatum quod sacra persona committit, materialiter quidem, et quasi per accidens, est sacrilegium. Unde Hieronimus dicit quod *nugæ in ore sacerdotis sacrilegium sunt, vel blasphemia.* Formaliter autem et proprie illud solum peccatum sacræ personæ sacrilegium est quod agitur directe contra ejus sanctitatem, puta si virgo Deo dicata fornicetur. Et eadem ratio est in aliis.

ARTICULUS IV.

Utrum pœna sacrilegii debeat esse pecuniaria (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. 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, I, 9: *Non consurget duplex tribulatio*: sed pœna sacrilegii est excommunicatio; *major* quidem, si violentia inferatur in personam sacram, vel si aliquis incendat vel frangat Ecclesiam; *minor* autem in aliis sacrilegiis: ergo non debet sacrilegium puniri pœna pecuniaria.

3. Præterea, Apostolus dicit I. ad Thessal. II, 5: *Non fuimus aliquando in occasione avaritiæ*: sed hoc videtur ad occasionem avaritiæ pertinere quod pœna pecuniaria exigatur pro violatione rei sacræ: ergo non videtur talis esse conveniens sacrilegii pœna.

Sed contra est quod dicitur c. 17, qu. IV, cap. 20: *Si quis contumax, vel superbus fugitivum servum de atrio Ecclesiæ per vim abstraxerit, nongentos solidos componat;* et ibidem postea subditur (cap. 21): *Quisquis inventus fuerit reus sacrilegii, triginta libras examinati argenti purissimi componat* (2).

Respondeo dicendum, quod in pœ-

---

(1) De his etiam infra, qu. CLIV, art. 10 ad 2.

(2) (CONCLUSIO. *Excommunicationis pœna digni sunt sacrilegium committentes secundum quamdam æquatitatem; mortis vero, vel pecuniarum secundum quoddam medelæ remedium, quo a sacrilegiis revocentur.*)

Hodie pœnæ in sacrilegos sunt expressæ in constitutione *Apostolicæ Se-*

nis infligendis duo sunt consideranda: primo quidem æqualitas, ad hoc quod pœna sit justa, ut scilicet *in quo quis peccat, per hoc torqueatur*, ut dicitur Sap. XI, 17. Et hoc modo conveniens pœna sacrilegi, qui sacris injuriam infert, est excommunicatio per quam a sacris arcetur. Secundo autem consideratur utilitas. Nam pœnæ quasi medicinæ quædam infliguntur, ut his territi homines a peccato desistant. Sacrilegus autem, qui sacra non reveretur, non sufficienter videtur a peccando arceri per hoc quod sacra ei interdicuntur, de quibus non curat; et ideo secundum leges humanas adhibetur capitalis pœna (1); secundum vero Ecclesiæ statuta, quæ 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 coercendum homines qui spiritualia contemnunt.

Ad tertium dicendum, quod si pecunia exigeretur obsque rationabili causa, hoc videretur ad occasionem avaritiæ pertinere Sed quando exigitur ad hominum correctionem, habet manifestam utilitatem; et ideo non pertinet ad occasionem avaritiæ.

---

dis, a Pio IX latæ, anno 1869. Excommunicationem latæ sententiæ speciali modo Romano Pontifici reservatæ incurrunt; "Omnes interficientes, mutilantes, percutientes, capientes, carcerantes, detinentes, vel hostiliter insequentes S. R. E. Cardinales, Patriarchas, Archiepiscopos, Episcopos, Sedisque Apostolicæ Legatos, vel Nuncios, aut eos a suis Diœcesibus, Territoriis, Terris seu Dominiis ejicientes, necnon ea mandantes, vel rata habentes, seu præstantes in eis auxilium, consilium, vel favorem.„—"Usurpantes aut sequestrantes jurisdictionem, bona, redditus ad personas ecclesiasticas ratione suarum Ecclesiarum aut beneficiorum pertinentes.„ Hanc autem censuram specialiter reservatam non incurrunt qui rem jam usurpatam ab usurpatoribus acquirunt per hæreditatem vel contractum. Excommunicationem simpliciter Rom. Pontifici reservatam incurrunt: "Violentas manus, suadente diabolo, injicientes in clericos, vel utriusque sexus monachos: exceptis quoad reservationem casibus et personis, de quibus jure vel privilegio permittitur, ut Episcopus aut alius absolvat.„—Etiam excommunicantur usurpantes alia bona Ecclesiæ, quæ ad Ecclesiasticos non pertinent ratione suorum beneficiorum aut ecclesiarum.—Ex Benedicto XIV, abutentes Missæ sacrificio ad sortilegia incurrunt perpetuam inhabilitationem ad Missam post criminis declarationem.

(1) Leges civiles ita sacrilegos puniebant, cum S. Thomas hæc verba scripsit; nunc vero sacrilegium non, ut tale, a lege civili punitur.

QUÆSTIO C.

DE SIMONIA.—(In sex articulos divisa).

Deinde considerandum est de simonia.

Et circa hoc quæruntur sex: 1.° Quid sit simonia.—2.° Utrum liceat pro sacramentis pecuniam accipere.—3.° Utrum liceat accipere pecuniam pro spiritualibus actibus.—4.° Utrum liceat vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.—5.° Utrum solum munus *a manu* faciat simoniacum, an etiam munus a *lingua* et *ab obsequio*.—6.° De pœna simoniaci.

ARTICULUS I.

Utrum simonia sit studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod simonia non sit *studiosa voluntas emendi, vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum*. Simonia enim est hæresis quædam: dicitur enim 1, quæst. I, cap. *Eos qui per pecunias* (2). *Tolerabilior est Macedonii, et eorum qui circa ipsum sunt Sancti Spiritus impugnatorum impia hæresis, quam simoniacorum. Illi enim creaturam, et servum Dei Patris et Filii Spiritum Sanctum delirando fatentur; isti vero eumdem Spiritum Sanctum efficiunt servum suum. Omnis enim dominus quod habet, si vult, vendit, sive servum, sive aliquid aliud eorum quæ possidet*. Sed infidelitas non consistit in voluntate, sed magis in intellectu, sicut et fides, ut ex supra dictis patet (qu. I, art. 2, et X, art. 2): ergo simonia non debet per voluntatem definiri.

2. Præterea, studiose peccare est peccare 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 cœlorum: sed licet emere regnum cœlorum; dicit enim Gregorius in quadam hom. (5 in Evang.): *Regnum cœlorum tantum valet, quantum habes*: ergo non est simonia velle emere aliquid spirituale.

4. Præterea, nomen simoniæ a Simone Mago acceptum est, de quo legitur Act. VIII, quod obtulit Apostolis pecuniam ad spiritualem 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 et venditionem, sicut permutatio et 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 commitere 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: *Altare, vel decimas, vel Spiritum Sanctum emere vel vende-*

(1) De his etiam *Sent* IV, dist. 25, quæst. III, art. 1, quæst. I, per tot. et quæst. III.

(2) Nicolai addit: *ex Tarasio ad Adrianum Papam.*

re, simoniacam hæresim esse nullus fidelium ignorat (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1-2, qu. XVIII, art. 2), actus aliquis est malus ex genere, eo quod cadit super materiam indebitam. Emptionis autem et venditionis est materia indebita res spiritualis triplici ratione. Primo quidem, quia res spiritualis non potest aliquo terreno pretio compensari, sicut de sapientia dicitur Proverb. III, 15: *Pretiosior est cunctis opibus; et omnia quæ desiderantur, huic non valent comparari.* Ideo etiam Petrus in ipsa sui radice Simonis pravitatem condemnans, dixit Act. VIII, 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. Prælatus autem Ecclesiæ non est dominus spiritualium rerum, sed dispensator, secundum illud I. ad Cor. IV, 1: *Sic nos existemet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Tertio, quia

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum spiritualia gratis sub cura dispensationis prælatis commissa, nullo valeant terreno compensari pretio, vitium simoniæ incurrunt quicumque student vendere, seu emere aliquid spirituale, vel spirituali annexum.*)

Simonia, sic dicta a Simone Mago, definitur; *Studiosa voluntas emendi aut vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum.* Dicitur *voluntas*, id est, actus voluntatis; *studiosa*, id est, deliberata; *emendi vel vendendi*, per quod intelligigitur omnis contractus non gratuitus, id est, contractus quo res spiritualis aliquo pretio temporali compensatur. Dicitur *spirituale*, id est, supernaturale, ut a Deo auctore supernaturali proveniens, et hoc quidem spirituale *per essentiam*, ut gratia, jurisdictio ecclesiastica, vel spirituale *causaliter*, quatenus est causa spiritualis effectus, ut sacramenta. Dicitur *spirituali annexum*, quia cum re spirituali conjungitur, licet non sit spirituale secundum se. Multiplex distinguitur simonia, 1.° *Mentalis:* est datio rei spiritualis pro temporali (vel temporalis pro spirituali), nullo interveniente pacto, id est, quin exterius appareat intentio illa prava. Sic simoniæ mentalis reus est qui Episcopo præstat temporale famulatum, ex intentione tamen occulta obtinendi canonicatum.—2. *Realis:* est pactio simoniaca ex utraque parte completa, saltem inchoative, ut si pars pretii temporalis jam soluta fuerit, et res spiritualis tradita.—3.—*Conventionalis*: est pactio exterius inita dandi vel accipiendi rem temporalem pro spirituali; uti si quis, de præstando famulatu conveniret cum beneficii ecclesiastici patrono, addito pacto expresso ut ad idem beneficium suo tempore nominetur. Si pactum a neutra parte sit executum, dicitur: *pure conventionalis.* Si ab una tantum parte, *conventionalis mixta*, quia participat aliquid de reali: —4.—*Confidentialis* est, qua quis alteri confert aut procurat ecclesiasticum beneficium sub expresso vel tacito pacto simoniaco. Hoc evenit quatuor modis ex Pio IV et Tridentino: *a. Per accessum*, v. gr. cum Prælatus volens alicui per ætatem incapaci procurare beneficium, illud confert alteri eo pacto, ut incapax, factus capax ad illud accedat et accipiat. *b. Per ingressum*, si ecclesiasticum beneficium collatum, sed nondum possessum, quis resignet, puta Petro sub pacto, ut in ipsum beneficium ingrediatur idem resignans, si Petrus aut illud dimittat. *c. Per regressum*, cum quis beneficium ecclesiasticum a se possessum resignat alteri hac pactione ut iste sibi vel alteri idem beneficium resignaturus sit convenienti tempore. *d. Per stipulationem pensionis*, quando quis procurat alteri ecclesiasticum beneficium sub pacto expresso vel tacito, ut hic sibi, vel alteri a se designando, omnes beneficii fructus, vel partem tribuat, aut pensionem persolvat. —Item simonia alia est *juris divini*, alia tantummodo *juris ecclesiastici.* Prima est ipsa commutatio rei temporalis pro spirituali qua talis est. Secunda est pactio quælibet vel conventio, quæ ab Ecclesia sub simoniæ labe prohibetur ob periculum illius. (Scavini.)

venditio repugnat spiritualium origini, quæ ex gratuita voluntate Dei proveniunt. Unde et Dominus dicit Matth. x, 8: *Gratis accepistis, gratis date.* Et ideo aliquis emendo vel vendendo rem spiritualem, irreverentiam exhibet Deo et rebus divinis; propter quod peccat peccato irreligiositatis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio consistit in quadam fidei protestatione, quam tamen aliquis interdum non habet in corde; ita etiam vitia opposita religioni habent quamdam protestationem infidelitatis, licet quandoque non sit infidelitas in mente. Secundum hoc ergo *simonia* hæresis dicitur secundum exteriorem protestationem, quia in hoc quod aliquis vendit donum Spiritus Sancti, quodammodo 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 a Deo creatus, sed a quadam superna virtute, ut dicit Isidorus in lib. Etym. (VIII, cap. 5). Et sic secundum hoc inter alios hæreticos simoniaci computantur, ut patet in lib. Augustini De Hæresibus (hær. 1).

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. LVIII, art. 4), justitia et omnes partes ejus, et per consequens omnia vitia opposita, sunt in voluntate sicut in subjecto. Et ideo convenienter simonia per voluntatem definitur. Additur autem *studiosa*, ad designandum electionem, quæ principaliter pertinet ad virtutem et ad vitium. Non autem omnis qui peccat electione, peccat peccato in Spiritum Sanctum, sed solum qui peccatum eligit per contemptum eorum per quæ homines solent retrahi a peccando, ut supra dictum est (qu. XIV, art. 1 et 2).

Ad tertium dicendum, quod regnum cœlorum dicitur emi, dum quis dat quod habet propter Deum, large sumpto nomine emptionis, secundum quod accipitur pro merito: quod tamen non pertingit ad perfectam rationem emptionis, tum quia *non sunt condignæ passiones hujus temporis*, (nec aliqua nostra dona vel opera) *ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis*, ut dicitur Rom. VIII, 18, tum quia meritum non consistit principaliter in exteriori dono, vel actu, vel passione, sed in interiori affectu.

Ad quartum dicendum, quod Simon Magus, ad hoc emere voluit potestatem spiritualem, ut eam postea venderet. Dicitur enim causa 1, qu. III, cap. *Salvator*, quod *Simon Magus donum Spiritus Sancti emere voluit, ut ex venditione signorum, quæ per eum fierent, multiplicatam pecuniam lucraretur.* Et sic illi qui spiritualia vendunt, conformantur Simoni Mago in intentione; in actu vero illi qui emere volunt: illi autem qui vendunt, in actu imitantur Giezi discipulum Elisæi, de quo legitur IV. Reg. v, quod accepit pecuniam a leproso mundato; unde venditores spiritualium possunt dicit non solum *Simoniaci*, sed etiam *Giezitæ*.

Ad quintum dicendum, quod nomine emptionis et venditionis intelligitur omnis contractus non gratuitus. Unde nec permutatio præbendarum vel ecclesiasticorum beneficiorum fieri potest auctoritate partium absque periculo simoniæ, sicut nec transactio, ut jura determinant (1). Potest tamen prælatus ex officio suo permutationes hujusmodi facere pro causa utili vel necessaria.

Ad sextum dicendum, quod sicut anima vivit secundum seipsam, corpus autem vivit ex unione animæ, ita etiam quædam sunt spitualia secundum seipsa, sicut sacramenta et alia hujusmodi, quædam autem dicuntur spiritualia ex hoc quod talibus adhærent. Unde causa 1, quæst. III, cap. *Si quis objecerit* dicitur, quod *spiritualia sine corporalibus rebus non profi-*

(1) Cap. *Quæsitum*, De rerum permutat., et cap. *Super*, De transactionib.

ciunt, sicut nec anima sine corpore corporaliter vivit.

Ad septimum dicendum, quod Papa potest incurrere vitium simoniæ, sicut et quilibet alius homo. Peccatum enim tanto in aliqua persona est gravius, quanto majorem obtinet locum. Quamvis enim res Ecclesiæ sint ejus ut principalis dispensatoris, non tamen sunt ejus ut domini et possessoris. Et ideo si reciperet pro aliqua re spirituali pecuniam de reditibus Ecclesiæ alicujus, non careret vitio simoniæ, et similiter etiam posset simoniam committere, recipiendo pecuniam ab aliquo laico, non de bonis Ecclesiæ.

ARTICULUS II.

Utrum semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare. Baptismus enim est janua sacramentorum, ut in III parte dicetur (qu. LXVIII, et 73): 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 pœnitentiæ 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 (Cont. Faust. XXII, cap. 47), quod *habere plures uxores, quando mos erat, crimen non erat.* Sed apud quosdam est consuetudo quod in consecrationibus episcoporum, benedictionibus abbatum, et ordinationibus clericorum, pro chrismate, vel oleo sancto, et aliis hujusmodi aliquid detur: ergo videtur quod hoc non sit illicitum.

5. Præterea, contingit quandoque quod aliquis malitiose impedit aliquem vel ab episcopatu obtinendo, vel ab aliqua alia dignitate: sed licet unicuique redimere suam vexationem (1): 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 (c. 1. qu. I, cap. 19): *Qui pro pecunia quemquam consecraverit, alienus sit a sacerdotio* (2).

---

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 25, quæst. III, art. 2, quæst. I.

(1) Ex vulgari pronuntiato juris; id est. *eximere se ab injuria sibi facta.*

(2) (CONCLUSIO. *Pro spiritualium administratione aliquid dare vel accipere tanquam mercedis pretium, simoniacum atque illicitum est; non autem tamquam necessitatis et subventionis stipendium.*)

Pro labore sacramentorum administrationi aut aliorum spiritualium collationi interno, nihil ut pretium accipi potest; non magis quam pro ipsis sacramentis aut aliis spiritualibus. Sed pro labore sacramentorum administrationi extrinseco, sive ministrationem antecedat sive sequatur, licet aliquid accipere tamquam pretium. Videndum autem est ne labor iste sit in se sacer seu spiritualis, et ut æstimetur sine ordine ad spiritualia; ideoque non æstimetur pluris quam æqualis labor æstimaretur, si conjunctus foret actioni profanæ seu civili: si enim pluris æstimaretur, aut si labor sit spiritualis v. gr. oratio prævia vel conjuncta, tametsi forte non necessaria, simoniæ vitium

Respondeo dicendum, quod sacramenta novæ legis sunt maxime spiritualia, inquantum sunt causa spiritualis gratiæ, quæ pretio æstimari non potest; et ejus rationi repugnat quod non gratuito detur. Dispensantur autem sacramenta per Ecclesiæ ministros, quos oportet a populo sustentari, secundum illud Apostoli I. Corinth. IX, 13: *Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quæ de sacrario sunt, edunt; et qui altari deserviunt, cum altari participant?* Sic ergo dicendum est, quod accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia, est crimen simoniæ, quod nulla consuetudine potest excusari, quia consuetudo non præjudicat juri naturali vel divino. Per pecuniam autem intelligitur omne illud cujus pretium potest pecunia æstimari, ut Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 1). Accipere autem aliqua ad sustentationem eorum qui sacramenta Christi ministrant, secundum ordinationem Ecclesiæ et consuetudines approbatas, non est simonia, neque peccatum. Non enim sumitur tanquam pretium mercedis, sed tanquam stipendium necessitatis. Unde super illud I. Tim. v: *Qui bene præsunt presbyteri*, etc., dicit Glossa Augustini (lib. De pastorib. cap. 2,); *Accipiant sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a 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 prætio baptizare non velit, ac si non esset qui baptizaret. Unde ille qui gerit curam pueri, in tali casu licite potest eum baptizare, vel a quocumque alio facere baptizari. Posset tamen licite aquam a sacerdote emere, quæ est purum elementum corporale Si autem esset adultus qui baptismum desideraret, et immineret mortis periculum, nec sacerdos eum vellet sine pretio baptizare, deberet, si posset, per alium baptizari; quod si non posset ad alium habere recursum, nullo modo deberet pretium pro baptismo dare: sed potius absque baptismo decedere: suppleretur enim ei ex baptismo *flaminis* quod ei ex sacramento deesset.

Ad secundum dicendum, quod sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis Eucharistiæ, aut Missæ decantandæ, (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

---

committitur. Etiam absque simonia potest quispiam aliquid accipere ratione obligationis, qua se obstringit tali tempore vel loco, seu toties per hebdomadam celebrare, aut alia spiritualia ministrare. Talis enim obligatio est seorsim æstimabilis tamquam aliquid temporale: quoniam adimit homini libertatem aliquid aliud eo tempore faciendi, etiamsi id sibi commodius ac utilius foret. Cavendum autem, ne quidquam amplius exigatur, eo quod ista obligatio est ad actionem sacram; sic enim esset simoniacum. (Sylvius.)

Notandæ vero sunt sequentes propositiones ad Innocentio XI damnatæ, anno 1679: *Dare temporale pro spirituali non est simonia, quando temporale non datur tamquam pretium, sed dumtaxat tamquam motivum conferendi vel efficiendi spirituale, vel etiam quando temporale sit solum gratuita compensatio pro spirituali, aut e contra.—Et id quoque locum habet, etiamsi temporale sit principale motivum dandi spirituale, imo etiamsi sit finis ipsius rei spiritualis, sic ut illud pluris æstimetur quam res spiritualis.*— Verum non est simonia accipere vel dare pecuniam, non ut pretium, sed ut stipendium sustentationis. Et licet sacerdos, mediante stipendio, se obliget ad celebrandum, non ideo commutat temporale in spirituale, sed in pactum deducit tantummodo justum stipendium.

esset simoniacum); sed quasi pœna culpæ præcedentis, pro qua fuit excommunicatus.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, (in corp. et 1-2, qu. XCVII, 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, et præcipue si ab invito exigantur; si vero exigantur quasi quædam stipendia per consuetudinem approbata, non est simonia; si tamen desit intentio emendi, vel vendendi, sed intentio referatur ad solam consuetudinis observantiam, et præcipue quando aliquis voluntarie solvit. In his tamen omnibus sollicite cavendum est quod habet speciem simoniæ vel cupiditatis, secundum illud Apostoli I. ad Thessal. ult. 22): *Ab omni specie mala abtinete 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 obstacula pecunia redimere; sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam (1). Sed postquam jus alicui jam acquisitum est, licet per pecuniam injusta impedimenta removere (2).

Ad sextum dicendum, quod quidam dicunt quo pro matrimonio licet pecuniam dare, quia in eo non confertur gratia. Sed hoc non est usquequaque verum, ut in III parte hujus operis dicetur. (Supplem. qu. XLII, art. 3). Et ideo aliter dicendum est, quod matrimonium non solum est Ecclesiæ sacramentum, sed etiam naturæ officium. Et ideo dare pecuniam pro matrimonio, inquantum est naturæ officium, licitum est; inquantum vero est Ecclesiæ sacramentum, est illicitum. Et ideo secundum jura (cap. *Cum in Ecclesia*, De simonia) prohibetur ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur.

ARTICULUS III.

Utrum liceat dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod licitum sit dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus.

---

(1) Hinc Innocentius XI hanc propositionem damnavit: *Dare temporale pro spirituale non est simonia, quando temporale non datur tanquam pretium, sed duntaxat tanquam motivum conferendi vel efficiendi spirituale; vel etiam quando temporale est solum gratuita compensatio pro spirituali, aut e contra.*

(2) Ex dictis colliges eum qui habet jus acquisitum, sive in re sive ad rem, certum et liquidum, ad aliquid spirituale, puta Beneficium, et injuste vexatur vexatione, quæ sit certo et absolute injusta, posse absque simonia per pecuniam aut aliud temporale redimere hanc injustam vexationem: quia hoc non est dare temporale pro spirituali, ad quod jam supponitur jus habitum et acquisitum, sed pro amotione injusti impedimenti. Non est autem magis simoniacum amovere per pecuniam injustum suo juri nocumentum, quam jus ipsum tueri: ergo.—Dicitur, *Qui injuste vexatur*, quia justam vexationem pecunia redimere, esset emere spirituale, vel jus ad illud, pro quo ei adimendo juste agitur. Unde si quis electus aut præsentatus repelleretur a confirmatore vel institutore propter indignitatem vel incapacitatem, non posset absque simonia hanc vexationem pecunia redimere.—Dicitur, *Qui habet jus sive in re sive ad rem.* Jus ad rem v. gr. in materia beneficiali, habet qui est electus vel præsentatus vel postulatus, sed nondum confirmatus vel institutus; jus in re, qui est confirmatus vel institutus, licet nondum sit in possessione. De utroque autem loquitur S. Thomas, et non solum, ut quidam volunt, de jure in re. (Billuart.)

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 25,

Usus enim prophetiæ est spiritualis actus: sed pro usu prophetiæ olim aliquid dabatur, ut patet I. Reg. IX, et III. Reg. XIV: ergo videtur quod liceat dare et accipere pecuniam pro actu spirituali.

2. Præterea, oratio, prædicatio, laus divina sunt actus maxime spirituales: sed ad impetrandum orationum suffragia pecunia datur sanctis viris, secundum illud Luc. XVI, 9: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis*; prædicatoribus etiam spiritualia seminantibus temporalia debentur, secundum Apostolum (I. Cor. IX); celebrantibus etiam divinas laudes in ecclesiastico officio et processiones facientibus aliquid datur; et quandoque annui redditus ad hoc assignantur; ergo licitum est pro spiritualibus actibus accipere aliquid.

3. Præterea, scientia non est minus spiritualis quam potestas: sed pro usu scientiæ licet pecuniam accipere, sicut advocato licet vendere justum patrocinium, et medico consilium sanitatis, et magistro officium doctrinæ: ergo pari ratione videtur quod liceat prælato aliquid accipere pro usu spiritualis suæ potestatis, puta pro correctione, vel dispensatione, vel aliquo hujusmodi.

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, qu. I, cap. 101): *Quidquid invisibilis gratiæ consolatione tribuitur, nunquam quæstibus vel quibuslibet præmiis venumdari penitus debet:* sed omnia hujusmodi spiritualia per invisibilem gratiam tribuuntur: ergo non licet ea quæstibus vel præmiis venumdare (1).

---

quæst. III, art. 2, quæst. II, et *Quodl.* VIII, art. 2.

(1) (CONCLUSIO. *Accipere vel dare aliquid ad sustentationem eorum qui spiritualia ministrant, modo absit emptionis vel venditionis intentio, illicitum minime est.*)

Respondeo dicendum, quod, sicut sacramenta dicuntur spiritualia, quia spiritualem conferunt gratiam, ita etiam quædam alia dicuntur spiritualia, quia ex spirituali gratia procedunt, et ad eam disponunt: quæ tamen

---

Præter dicta articulo antecedenti, hic quæritur, an sit simonia actus spirituales exercere principaliter ob temporale emolumentum. Actus spirituales dicuntur qui procedunt ex aliquo dono supernaturali, vel ex gratia, et ad eam disponunt, quales sunt sacramentorum administratio, oratio, prædicatio aliæque sacræ functiones, benedictiones, funera, etc. Unde patet hunc articulum, etsi valde conformem præcedenti, esse tamen diversum, et latius se extendere. Circa quæstionem est duplex opinio. Prima dicit quod qui ad ecclesiam vadit principaliter ob distributiones, peccet mortaliter ob simoniam, nisi principaliter intendat Deum, et secundario distributiones: unde inferunt ordinarie committere simoniam celebrantes in mortali: Secunda tamen probabilior sententia dicit simoniam tum solum intervenire, quando temporale accipitur pro pretio spirituali unum pro alio æquiparando; non vero quando accipitur tanquam stipendium ad sustentationem Ministri, qui prædicta munera exercet, quod stipendium debetur ex justitia. Nec obstat quod ait S. Thomas; nam animadvertere oportet quod in nostro casu dupliciter possit lucrum intendi, vel ut finis operis, vel ut finis operantis. Cum lucrum intenditur ut finis operis, ita ut ipsum opus spirituale intendatur vendi, tunc certe committitur simonia et sic intelligendus S. Doctor. Secus vero dicendum, quando lucrum intenditur ut finis operantis, scilicet ratione operationis, personæ occupatæ in gratiam alterius, quia tunc lucrum accipitur pro stipendio sustentationis, et non est simonia. Cæterum, qui sacra ministeria peragunt principaliter ob emolumentum temporale, non facile excusari possunt a culpa veniali, cum sit quædam inordinatio dirigere spiritualia ad temporalia, ut dicunt Salmanticenses. (Neyraguet.)

per hominum ministerium exhibentur, quos oportet a populo sustentari, cui spiritualia administrant, secundum illud ad I. Cor. IX, 7: *Quis militat suis stipendiis unquam?... Quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat?* Et ideo vendere quod spirituale est in hujusmodi actibus aut emere, simoniacum est: sed accipere aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia, secundum ordinationem Ecclesiæ et consuetudinem approbatam, licitum est; ita tamen quod desit intentio emptionis vel venditionis, et quod ab invitis non exigatur per spiritualium subtractionem, quæ sunt exhibenda; hoc enim haberet quamdam venditionis speciem. Gratis tamen spiritualibus prius exhibitis, licite possunt statutæ et consuetæ oblationes, et quicumque alii proventus exigi a nolentibus et valentibus solvere, auctoritate superioris interveniente.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit super Michæam (1), munera quædam sponte exhibebantur bonis prophetis ad sustentationem ipsorum, non quasi ad emendum prophetiæ usum, quem tamen pseudoprophetæ retorquebant ad quæstum.

Ad secundum dicendum, quod illi qui dant eleemosynas pauperibus, ut orationum ab ipsis suffragia impetrent, non eo tenore dant, quasi intendentes orationes emere; sed per gratuitam beneficentiam pauperum animos provocant ad hoc quod pro eis gratis et ex charitate orent. Prædicantibus etiam temporalia debentur ad sustentationem prædicantium, non autem ad emendum prædicationis verbum. Unde super illud I. ad Timoth. V: *Qui bene præsunt presbyteri*, etc., dicit Glossa (Augustini loc. cit.): *Necessitatis est accipere unde vivitur, charitatis est præbere; non tamen venale est Evangelium, ut pro his prædicetur; si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt pretio.* Similiter etiam aliqua temporalia dantur Deum laudantibus in celebratione ecclesiastici officii sive pro vivis, sive pro mortuis, non quasi pretium, sed quasi sustentationis stipendium. Et eo etiam tenore pro processionibus faciendis in aliquo funere aliquæ eleemosynæ recipiuntur. Si autem hujusmodi pacto interveniente fiant, aut etiam cum intentione emptionis vel venditionis, simoniacum esset. Unde illicita esset ordinatio, si in aliqua Ecclesia statueretur quod non fieret processio in funere alicujus, nisi solveret certam pecuniæ quantitatem; quia per tale statutum præcluderetur via gratis officium pietatis aliquibus impendendi. Magis autem licita esset ordinatio, si statueretur quod omnibus certam eleemosynam dantibus talis honor exhiberetur, quia per hoc non præcluderetur via aliis exhibendi. Et præterea, prima ordinatio habet speciem exactionis, secunda autem habet speciem gratuitæ recompensationis.

Ad tertium dicendum, quod ille cui committitur spiritualis potestas, ex officio obligatur ad usum potestatis sibi commissæ in spiritualium dispensatione, et etiam pro sua sustentatione statuta stipendia habet ex reditibus Ecclesiæ; et ideo, si aliquid acciperet pro usu spiritualis potestatis, non intelligeretur locare operas suas, quas ex debito suscepti officii debet impendere, sed intelligeretur vendere ipsum spiritualis gratiæ usum. Et propter hoc non licet pro quacumque dispensatione aliquid accipere; nec etiam pro hoc quod vices suas committant; nec etiam pro hoc quod subditos suos corrigant, vel a corrigendo desistant. Licet tamen eis accipere procurationes, quando subditos visitant, non quasi pretium correctionis, sed quasi debitum stipendium.—Ille autem qui habet scientiam, et non suscepit cum hoc officium, ex quo obligetur aliis

(1) Comment. ad cap. 3. In illa verba quæ de Hierusalem inculcantur: *Prophetæ ejus in pecunia divinabant.*

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 Ecclesiæ, et alios pauperes, pro quo ab Ecclesia beneficium recipiunt; a quibus non licet eis aliquid recipere, nec ad hoc quod doceant, nec ad hoc quod aliqua festa faciant, vel prætermittant.

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 sufficiant monasterii opes. Similiter etiam licitum est, si propter devotionem quam aliquis ad monasterium ostendit, largas elecmosynas faciendo, facilius in monasterio recipiatur: sicut etiam licitum est aliquem e converso provocare ad devotionem monasterii per temporalia beneficia, ut ex hoc inclinetur ad monasterii ingressum; licet non sit licitum ex pacto aliquid dare vel recipere pro ingressu monasterii, ut habetur (c. 1, qu. II, cap. *Quam pio*).

ARTICULUS IV.

Utrum sit licitum pecuniam accipere pro his quæ sunt spiritualibus annexa (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod licitum sit pecuniam accipere pro his quæ sunt spiritualibus annexa. Omnia enim temporalia videntur spiritualibus annexa, quia temporalia sunt propter spiritualia quærenda: si ergo non licet vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa, nihil temporale vendere licebit, quod patet esse falsum.

2. Præterea, nihil videtur magis esse spiritualibus annexum quam vasa consecrata: sed calicem licet vendere pro redemptione captivorum, ut Ambrosius dicit in II De Offic. (cap. 28): ergo licitum est vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

3. Præterea, spiritualibus annexa dicuntur jus sepulturæ, jus patronatus, et jus primogenituræ secundum antiquos (quia primogeniti ante legem sacerdotis officio fungebantur), et etiam jus accipiendi decimas: sed Abraham emit ab Ephron speluncam duplicem in sepulturam, ut habetur Gen. XXIII; Jacob autem emit ab Esau jus primogenituræ, ut habetur Genes. XXV; jus etiam patronatus transit cum re vendita et in feudum conceditur; decimæ etiam concessæ sunt quibusdam militibus, et redimi possunt; prælati etiam interdum retinent sibi ad tempus fructus præbendarum quas conferunt, cum tamen præbendæ sint spiritualibus annexæ: ergo licet emere et vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

Sed contra est, quod dicit Paschalis Papa (et habetur 1, qu. III, cap. *Si quis objecerit*): *Quisquis horum alterum vendit, sine quo nec alterum provenit, neutrum invenditum derelinquit. Nullus ergo emat Ecclesiam, vel præbendam, vel aliquid ecclesiasticum* (1).

---

(1) De his etiam supra, art. 1 ad 6, et *Sent.* IV, dist. 25, quæst. III, art. 2, quæst. III.

(1) (CONCLUSIO. *Pecuniam accipere pro iis quæ spiritualibus ita annexa sunt, ut ex spiritualibus pendeant, illicitum est: pro his vero, quæ sic spiritualibus annectuntur, ut ad illa ordinata, potest pecunia recipi.)*

Spirituali annexum aliquid temporale potest esse 1.° *Antecedenter;* et est quod ordinatur ad spirituale, uti sunt vasa et olea sacra, quæ ordinantur ad sacramentorum confectionem et usum, co-

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 hujusmodi nullo modo possunt esse sine spiritualibus. Et propter hoc ea nullo modo vendere licet, quia, eis venditis, intelliguntur etiam spiritualia venditioni subjici. Quædam autem sunt annexa spiritualibus, inquantum ad spiritualia ordinantur, sicut jus patronatus, quod ordinatur ad præsentandum clericos ad ecclesiastica beneficia; et vasa sacra, quæ ordinantur ad sacramentorum usum: unde hujusmodi non præsupponunt spiritualia, sed magis ea ordine temporis præcedunt. Et ideo aliquo modo vendi possunt, non autem inquantum sunt spiritualibus annexa.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia temporalia annectuntur spiritualibus sicut fini, et ideo ipsa quidem temporalia vendere licet; sed ordo eorum ad spiritualia sub venditione cadere non debet.

Ad secundum dicendum, quod etiam vasa sacra sunt spiritualibus annexa sicut fini, et ideo eorum consecratio vendi non potest. Tamen pro necessitate Ecclesiæ et pauperum, materia eorum vendi potest, dummodo præmissa oratione prius confringantur, quia post confractionem non intelliguntur esse vasa sacra, sed purum metallum; unde si ex eadem materia similia vasa iterum integrarentur, indigerent iterum consecrari.

Ad tertium dicendum, quod spelunca duplex quam Abraham emit in sepulturam, non habetur quod erat terra consecrata ad sepeliendum, et ideo licebat Abrahæ terram illam emere ad usum sepulturæ, ut ibi institueret sepulcrum; sicut etiam nunc liceret emere aliquem agrum communem ad instituendum ibi cæmeterium; vel etiam Ecclesiam. Tamen quia etiam apud gentiles loca sepulturæ deputata religiosa reputabantur, si Ephron pro loco sepulturæ 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; sicut et de materia sacrorum vasorum dictum est. Vel excusatur Abraham, quia in hoc redemit suam vexationem. Quamvis enim Ephron

---

rona deprecatoria, ædes sacræ.—2.°—*Concomitanter:* et est quod intrinsece conjungitur cum re spirituali, quod proinde ab ipsa separari non potest, v. gr. labor corporalis qui necessario insumitur in Missæ celebratione, aut alia re sacra peragenda.—3.°—*Consequenter:* et est cum præsupponitur aliquid spirituale tamquam causa et radix: sic jus percipiendi reditus ecclesiasticos præsupponit officium ecclesiasticum ut sui causam et radicem. Porro *per se* licitum est vendere temporale, quod *antecedenter* adnexum est spirituali, ut argentum calicis. Nam illa res semper retinet suum valorem intrinsecum a re spirituali independentem, nulla tamen in pretio habita ratione consecrationis. Diximus *per se;* jure enim ecclesiastico excipitur beneficii ecclesiastici commutatio; item chrismatis et olei benedicti venditio, etc. Quæ vero sunt adnexa spirituali *concomitanter*, nequeunt vendi: secus res spiritualis venderetur, cum sint ab ea inseparabilia. Hinc tempus, quod stricte necessarium est ad confectionem sacramenti, non est pretio æstimabile. Pariter nec ea, quæ *consequuntur* rem spiritualem, vendi possunt; quod enim est adnexum consequenter alicui rei, rem ipsam supponit et se habet veluti illius accessorium: si ergo principale nequit vendi, neque quod ex illo necessario sequitur. Hinc simonia est vendere jus vivendi de bonis monasterii, utpote adnexum consequenter ad professionem, quæ spiritualis est. (Scavini.)

gratis ei sepulturam offerret, perpendit tamen Abraham quod gratis recipere sine ejus offensa non posset.— Jus autem primogenituræ debebatur Jacob ex divina electione, secundum illud Malach. I, 2: *Jacob dilexi, Esau autem odio habui*; et ideo Esau peccavit primogenita vendens, Jacob autem non peccavit emendo, quia intelligitur suam vexationem redemisse. Jus autem patronatus per se vendi non potest, nec in feudum dari; sed transit cum villa quæ venditur, vel conceditur. Jus autem spirituale accipiendi decimas non conceditur laicis, sed tantummodo res temporales, quæ nomine decimæ dantur, ut supra dictum est (qu. LXXXVII, art. 3). Circa collationem vero beneficiorum sciendum est, quod si episcopus antequam beneficium alicui conferat, ob aliquam causam ordinaverit aliquid subtrahendum de fructibus beneficii conferendi, et in pios usus expendendum, non est illicitum; si vero ab eo cui beneficium confert, requirat aliquid sibi exhiberi de fructibus illius beneficii, idem est ac si aliquod munus ab eo exigeret, et non caret vitio simoniæ.

ARTICULUS V.

Utrum liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio, vel a lingua (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel a lingua. Dicit enim Gregorius in Registro (lib. II, epist. 18): *Ecclessiasticis utilitatibus deservientes, ecclesiastica dignum est remuneratione gaudere*: sed deservire ecclesiasticis utilitatibus pertinet ad munus ab obsequio: ergo videtur quod licitum sit pro obsequio accepto ecclesiastica beneficia largiri.

2. Præterea, sicut carnalis videtur esse intentio si quis alicui det beneficium ecclesiasticum pro suscepto servitio, ita etiam si quis det intuitu consanguinitatis: sed hoc non videtur esse simoniacum, quia non est ibi emptio vel venditio: ergo nec primum.

3. Præterea, id quod solum ad preces alicujus fit, gratis fieri videtur; et ita non videtur locum habere simonia, quæ in emptione vel venditione consistit: sed *munus a lingua* intelligitur, si quis ad preces alicujus ecclesiasticum beneficium conferat: ergo hoc non est simoniacum.

4 Præterea, hypocritæ spiritualia opera faciunt, ut laudem humanam consequantur, quæ ad munus linguæ pertinere videtur, nec tamen hypocritæ dicuntur simoniaci: non ergo per munus a lingua simonia contrahitur.

Sed contra est, quod Urbanus II Papa dicit (1): *Quisquis res ecclesiasticas non ad quod institutæ sunt, sed ad propria lucra munere linguæ, vel indebiti obsequii, vel pecuniæ largitur, vel adipiscitur, simoniacus est* (2).

---

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 25, quæst. III, art. 3.

(1) Epist. 17 ad Lucium, tom. X Concil. et habetur cap. *Salvator*, 1, quæst. III.

(2) (CONCLUSIO. *Sicut accipientes pecuniam pro spiritualibus simoniaci sunt, ita quodvis munus linguæ, vel obsequii recipientes, simoniaci censentur).*

Munus a manu est pecunia, seu bonum quodcumque temporali pretio æstimabile, quod quasi manu tribuitur. Esset munus a manu si darem aliquam rem spiritualem cum pacto, ut alter remittat mihi debitum; vel etiam ut mutuum mihi suppeditet. Usus enim pecuniæ aliis concessus, est prætio æstimabilis ob temporalem quam mutuatario affert utilitatem. *Munus a lingua*. Hoc nomine intelliguntur laudes, favores, commendationes, preces, etc.; quia hæc solent communi sensu temporaliter æstimari. Esset munus a lingua in Episcopo, si dicat alicui: *Non conferam*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2), nomine pecuniæ intelligitur cujuscumque pretium quod pecunia mensurari potest. Manifestum est autem, quod obsequium hominis ad aliquam utilitatem ordinatur, quæ potest pretio pecuniæ æstimari; unde et pecuniaria mercede ministri conducuntur. Et ideo idem est quod aliquis det rem spiritualem pro aliquo obsequio temporali exhibito vel exhibendo, ac si daret pro pecunia data, vel promissa, quia illud obsequium æstimari posset. Similiter etiam quod aliquis satisfaciat precibus alicujus ad temporalem gratiam quærendam, ordinatur ad aliquam utilitatem, quæ potest pecuniæ pretio æstimari. Et ideo sicut contrahitur simonia accipiendo pecuniam, vel quamlibet aliam rem exteriorem (quod pertinet ad munus *a manu*) ita etiam contrahitur per munus *a lingua*, vel *ab obsequio*.

Ad primum ergo dicendum, quod si aliquis clericus alicui prælato impendat obsequium honestum et ad spiritualia ordinatum (puta ad Ecclesiæ utilitatem, vel ministrorum ejus auxilium), ex ipsa devotione obsequii redditur dignus ecclesiastico beneficio sicut et propter alia bona opera; unde non intelligitur esse *munus ab obsequio*, et in hoc casu loquitur Gregorius. Si vero sit inhonestum obsequium, vel ad carnalia ordinatum, (puta quia servivit prælato ad utilitatem consanguineorum suorum, vel patrimonii sui, vel ad aliquid hujusmodi), erit munus ab obsequio et est simoniacum.

Ad secundum dicendum, quod si aliquis aliquid spirituale alicui conferat gratis propter consanguinitatem, vel quamcumque carnalem affectionem, est quidem illicita et carnalis collatio, non tamen simoniaca, quia nihil ibi accipitur (1): unde hoc non pertinet ad contractum emptionis et venditionis, in quo fundatur simonia. Si tamen aliquis det beneficium ecclesiasticum alicui hoc pacto vel intentione, ut exinde suis consanguineis provideat, est manifesta simonia.

Ad tertium dicendum, quod *munus a lingua* dicitur vel ipsa laus pertinens ad favorem humanum, qui sub pretio cadit, vel etiam preces, ex qui-

---

tibi beneficium, nisi talis me roget; conferret enim motus favore humano, qui æstimabilis est. Secus si simpliciter conferat ad preces alterius, nullo habito respectu ad favorem humanum acquirendum. *Munus ab obsequio* est omne, quod pertinet ad servitutes, quæ exhibentur ad finem obtinendi quidpiam spirituale. Uti esset, si Prælatus beneficium ecclesiasticum famuli filio conferret, ut famulus gratis sibi serviat; vel ut ejus famulandi munus sic compensetur. Pariter clerici, qui temporaliter inserviunt Episcopo ut in munere æconomi temporalis, expectantes pro retributione aliquid spirituale, simoniaci sunt. Secus si serviant in spiritualibus, v. gr. in munere prædicatoris; *nam ecclesiasticis utilitatibus desudantes ecclesiastica dignum est remuneratione gaudere.* Semper est illicitum et simoniacum dare munus ab obsequio vel a lingua, si ex pacto saltem tacito detur aut accipietur, vel alioquin tamquam pretium rei spiritualis. Si vero laus, preces, commendatio, favor, et alia hujusmodi solum habeant rationem causæ motivæ, et neque in pactum cadant, neque ullo modo considerentur ut pretium, non est simonia pro talibus dare vel accipere rem spiritualem, quia nullus hic invenitur contractus. Si autem aliquis motus precibus, has preces tanquam civilem obligationem vel precantis favorem attendens, indigno beneficium confert, est simoniacus. Si autem ad alicujus preces beneficium conferat digno, non censetur simoniacus, quia probabile est quod magis moveatur intuitu dignitatis personæ, quam favore precum.

(1) Si consanguineo daretur beneficium quia dignus est ac Ecclesiæ utilis, nullum esset peccatum, quemadmodum ex quæst. LXIII, art. 2 liquet.

bus acquiritur favor humanus, vel contrarium evitatur: et ideo si aliquis principaliter ad hoc intendit, simoniam committit. Videtur autem ad hoc principaliter intendere qui preces pro indigno porrectas exaudit; unde ipsum factum est simoniacum. Si autem preces pro digno porrigantur, ipsum factum non est simoniacum, quia subest debita causa, ex qua illi pro quo preces porriguntur, spirituale aliquid conferatur. 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, et 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 demostrat et simulando magis furtive surripit laudem humanam quam emat. Unde non videtur pertinere ad vitium simoniæ.

ARTICULUS VI.

Utrum sit conveniens simoniaci pœna ut privetur eo quod per simoniam acquisivit (1)?

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit conveniens simoniaci pœna, ut privetur eo quod per simoniam acquisivit. Simonia enim committitur ex eo quod alicujus muneris interventu spiritualia acquiruntur: sed quædam sunt spiritualia, quæ semel adepta non possunt amitti, sicut omnes characteres qui per aliquam consecrationem imprimuntur: ergo non est conveniens pœna, ut quis privetur eo quod simoniace acquisivit.

2. Præterea, contingit quandoque quod ille qui est episcopatum per simoniam adeptus, præcipiat subdito ut ab eo recipiat ordines; et videtur quod ei debeat obedire, quamdiu ab Ecclesia toleratur: sed nullus debet aliquid recipere ab eo qui non habet potestatem conferendi: ergo episcopus non amittit episcopalem potestatem, si eam simoniace acquisivit.

3. Præterea, nullus debet puniri pro eo quod non est factum eo sciente et volente, quia pœna debetur peccato quod est voluntarium, ut ex supra dictis patet (1-2, qu. LXXIV, art. 1 et 2). Contingit autem quandoque quod aliquis simoniace consequitur aliquid spirituale procurantibus aliis, eo nesciente et 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, restitueret quod percepit, quandoque hoc redundaret in utilitatem eorum qui fuerunt simoniæ participes; puta quando prælatus et totum collegium in simoniam consensit: ergo non semper est restituendum quod per simoniam acquiritur.

5. Præterea, quandoque aliquis per simoniam in aliquo monasterio recipitur, et votum solemne ibi facit profitendo: sed nullus debet absolvi ab obligatione voti propter culpam commissam: ergo non debet monachus, quod simoniace acquisivit, amittere.

6. Præterea, exterior pœna in hoc mundo non infligitur pro interiori motu cordis, de quo solius Dei est judicare: sed simonia committitur ex sola intentione vel voluntate; unde et per voluntatem definitur, ut dictum est (art. 1): ergo non debet semper aliquis privari eo quod simoniace acquisivit.

7. Præterea, multo majus est promoveri ad majora (1) quam in suscep-

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 25, quæst. III, art. 3, quæstiunc. I, ad 1.

(1) Nicolai, *majora bona.*

tis permanere: sed quandoque simoniaci ex dispensatione promoventur ad majora: ergo non semper debent susceptis privari.

Sed contra est, quod dicitur (1, qu. 1, cap. *Si quis episcopus*): *Qui ordinatus est simoniace, nihil ex ordinatione vel promotione, quæ est per negotiationem facta, proficiat; sed sit alienus a dignitate vel sollicitudine quam pecuniis acquisivit* (1).

Respondeo dicendum, quod nullus potest licite retinere id quod contra voluntatem domini acquisivit: puta si aliquis dispensator de rebus domini sui daret alicui contra voluntatem et ordinationem domini sui, ille qui acciperet, licite retinere non posset. Dominus autem, cujus Ecclesiarum prælati sunt dispensatores et ministri, ordinavit ut spiritualia gratis darentur, secundum illud Matth. x, 8: *Gratis accepistis, gratis date.*—Et ideo qui muneris interventu spiritualia quæcumque assequitur, ea licite retinere non potest. Insuper autem simoniaci tam vendentes quam ementes spiritualia, aut etiam mediatores, aliis pœnis puniuntur, scilicet infamia et depositione, si sint clerici: et excommunicatione, si sint laici, ut habetur c. 1, qu. 1, cap. *Si quis episcopus.*

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui simoniace recipit sacrum ordinem, recipit quidem characterem ordinis propter efficaciam sacramenti, non tamen recipit gratiam, neque ordinis executionem, eo quod quasi furtive suscepit characterem contra principalis domini voluntatem: et ideo est ipso jure suspensus et *quoad se*, ut scilicet de executione sui ordinis se non intromittat, et *quoad alios*, ut scilicet nullus ei communicet in ordinis executione, sive sit peccatum ejus publicum, sive occultum. Nec potest repetere pecuniam quam turpiter dedit, licet alius injuste detineat. Si vero sit simoniacus, quia contulit ordinem simoniace, vel quia dedit vel recepit

---

(1) (Conclusio. *Simoniaci pœna condigna est, ut his bonis privetur, quæ per simoniam acquisivit.*)

In Constitutione *Apostolicæ Sedis*, imponitur excommunicatio latæ sententiæ Romano Pontifici reservatæ contra reos simoniæ realis in beneficiis quibuscumque, eorumque complices: et contra reos simoniæ realis ob ingressum in Religionem. Alia pœna hujus simoniæ, ex Pio IV. et Pio V. est nullitas electionis, præsentationis et canonicæ institutionis, ita ut sic promotus et institutus nequeat fructus beneficii facere suos. Demum incurritur inhabilitas perpetua ad tale beneficium obtinendum.—Item excommunicatio Papalis reservata profertur contra reos simoniæ confidentialis in beneficiis quibuslibet, cujuscumque sint dignitatis, præter alias pœnas impositas contra reos realis simoniæ. Incurrunt etiam privationem omnium beneficiorum, etiam antea obtentorum; non tamen probabiliter ante sententiam saltem criminis declaratoriam. Præterea beneficium ecclesiasticum per confidentiam collatum et acceptatum reservatur Sedi Apostolicæ ex Pio IV. et Pio V. Tantum vero punitur simonia realis et confidentialis, non autem *pure mentalis*, quia culpa mere interna legibus Ecclesiæ non subjicitur. In venditione vero sacramentorum, jurisdictionis, pensionis, aut capellaniæ non collativæ, etsi peccatur, nulla tamen incurritur pœna. Sed Episcopi simoniace ordinantes, præter excommunicationem et suspensionem papalem incurrunt etiam interdictum ab ingressu Ecclesiæ et si violaverint suspensionem aut interdictum, suspenduntur a regimine Ecclesiæ, et privantur perceptione fructuum. Ordinati vero, præter excommunicationem et suspensionem, ipso facto suspenduntur ab exercitio suorum ordinum. Fructus beneficii simoniace obtenti restitui debent, generatim loquendo, non tamen ante sententiam. Tres autem sunt de hac re opiniones: Prima dicit pretium restituendum esse Ecclesiæ: secunda dicit restituendum esse pauperibus, vel succesori in beneficio: tertia dicit posse fieri compositionem cum Romano Pontifice pro fructibus perceptis.

beneficium simoniace, vel fuit mediator simoniæ, si est publicum, est ipso jure suspensus et quoad se et quoad alios; si autem est occultum, est suspensus ipso jure quoad se tantum, non autem quoad alios.

Ad secundum dicendum, quod nec propter præceptum ejus, nec etiam propter excommunicationem debet aliquis recipere ordinationem ab episcopo quem scit simoniace promotum; et si ordinetur, non recipit ordinis executionem, etiamsi ignoraret eum esse simoniacum, sed indiget dispensatione. Quamvis quidam dicant 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 et quoad se, et 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, et ita cum bona conscientia debet ab eo ordinem recipere. Si autem episcopus sit simoniacus aliquo alio modo quam per promotionem suam simoniace factam, potest ab eo ordinem recipere, si sit occultum, quia non est suspensus quoad alios, sed solum quoad seipsum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquis privetur eo quod accepit, non solum est pœna peccati, sed etiam quandoque est effectus acquisitionis injustæ, puta cum aliquis emit rem aliquam ab eo qui vendere non potest. Et ideo si aliquis scienter et propria sponte simoniace accipiat ordinem vel ecclesiasticum beneficium, non solum privatur eo quod accepit, ut scilicet careat executione ordinis, et beneficium resignet cum fructibus inde perceptis (1), sed etiam ulterius punitur, quia notatur infamia (1); et tenetur ad restituendos fructus non solum perceptos, sed etiam eos qui percipi potuerunt a possessore diligenti (quod tamen intelligendum est de fructibus qui supersunt, deductis expensis factis causa fructuum); exceptis fructibus illis qui alias expensi sunt in utilitatem Ecclesiæ. Si vero, eo nesciente nec volente, per alios alicujus promotio simoniace procuratur, caret quidem ordinis executione, et tenetur resignare beneficium, quod est consecutus cum fructibus extantibus; non autem tenetur restituere fructus consumptos, quia bona fide possedit; nisi forte inimicus 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 Ecclesiæ, in cujus injuriam data fuerunt, non obstante quod prælatus vel aliquis de collegio illius Ecclesiæ fuit in culpa; quia eorum peccatum non debet aliis nocere: ita tamen quod quantum fieri potest, ipsi qui peccaverunt, inde commodum non consequantur. Si vero prælatus et totum collegium sunt in culpa, tunc debet cum auctoritate superioris vel pauperibus, vel alteri Ecclesiæ erogari.

Ad quintum dicendum, quod si aliqui sunt in monasterio simoniace accepti, debent abrenuntiare; et si, his scientibus commissa est simonia, post concilium generale (2), sine spe res-

(1) Ita cum Mss. melioris notæ editi potiores. Al., *cum fructibus imperceptis.*

(1) Addit Nicolai, *ut dicitur cap.* Si quis præbendas, *caus.* 1, *quæst.* III.

(2) Per concilium generale designat S. Thomas Lateranense sub Innocent. III, et dixit *post*, quia poterant esse superstites aliqui sub id tempus qui ante illud concilium monasticam professionem emisissent. (Drioux.)

titutionis de monasterio suo repelluntur, et ad agendam perpetuam pœnitentiam 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 sæculo evagentur, mutatis tamen prioribus locis et inferioribus assignatis. Si vero, ipsis ignorantibus, sive ante concilium, sive post, sint simoniace recepti, postquam renuntiaverunt, possunt de novo recipi, locis mutatis, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quod quoad Deum sola voluntas facit simoniacum, sed quoad pœnam ecclesiasticam exteriorem non punitur ut simoniacus, ut abrenuntiare teneatur, sed debet de mala intentione pœnitere.

Ad septimum dicendum, quod dispensare cum eo qui est beneficiatus simoniace scienter, solus Papa potest; in aliis autem casibus potest etiam Episcopus dispensare, ita tamen quod prius abrenuntiet quod simoniace acquisivit, et tunc dispensationem consequatur, vel *parvam*, ut habeat laicam communionem; vel *magnam*, ut post pœnitentiam in alia Ecclesia in suo ordine remaneat; vel *majorem*, ut remaneat in eadem, sed in minoribus ordinibus; vel *maximam*, ut in eadem Ecclesia etiam majores ordines exequatur, non tamen prælationem accipiat.

QUÆSTIO CI.

DE PIETATE.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde post religionem considerandum est de pietate; cujus opposita vitia ex ipsius consideratione innotescunt.

Circa pietatem ergo quæruntur quatuor: 1.° Ad quos pietas se extendat.—2.° Quid per pietatem aliquibus exhibeatur.—3.° Utrum pietas sit specialis virtus.—4.° Utrum religionis obtentu sit pietatis officium prætermittendum.

ARTICULUS I.

Utrum pietas se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pietas non se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum. Dicit enim Augustinus in x De Civit. Dei, (cap. 1), quod pietas proprie Dei cultus intelligi solet, quam Græci εὐσέβειαν, *(eusebiam)* vocant: sed Dei cultus non dicitur per comparationem ad homines, sed solum ad Deum: ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas hominum personas.

2. Præterea, Gregorius dicit in I Moral. (cap. 15): *Pietas in die suo convivium exhibet, quia cordis viscera misericordiæ operibus replet.* Sed opera misericordiæ sunt omnibus exhibenda, ut patet per Augustinum in I De Doctr. Christ. (cap. 30): ergo pietas non se extendit determinate ad aliquas speciales personas.

3. Præterea, multæ sunt aliæ in humanis rebus communicationes præ-

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 33, quæst. III, art. 4, quæstiunc. I, corp. et ad 2. et I. *Timoth.* IV, lect. 2, col. 1.

Pietatis vocabulum quatuor fere modis usurpari solet: e quibus ultimus tantum spectat ad propositum. *Primo* enim accipi solet pro omni virtute, qua Deo servitur, et vita recte instituitur,

ter consanguineorum et concivium communicationem, ut patet per Philosophum in VIII Ethic. (cap. 11); et super quamlibet earum aliqua amicitia fundatur, quæ videtur esse pietatis virtus, ut dicit Glossa (II. ad Timoth. III, super illud: *Habentes quidem speciem pietatis*): ergo non solum ad consanguineos et ad concives pietas se extendit.

Sed contra est, quod Tullius dicit in sua Rhetor. quod *pietas est per quam sanguine junctis, patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus* (1).

Respondeo dicendum, quod homo efficitur diversimode aliis debitor, secundum eorum diversam excellentiam et diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum; qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis primum principium; secundario vero nostri *esse* et gubernationis principia sunt parentes et patria, a quibus et in qua nati et nutriti sumus. Et ideo post Deum est homo maxime debitor parentibus et patriæ. Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriæ.—In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum, quia etiam consanguinei ex hoc dicuntur, quod ex eisdem parentibus processerunt, ut patet per Philosophum in VIII Ethic. (cap. 12). In cultu autem patriæ intelligitur cultus omnium concivium, et omnium patriæ amicorum. Et ideo ad hoc pietas principaliter se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quod *in majori includitur minus*. Et ideo cultus qui Deo debetur, includit in se, sicut aliquid particulare, cultum qui debetur parentibus: unde dicitur Malach. I, 6: *Si ego pater, ubi est honor meus?* Et ideo nomen pietatis etiam ad divinum cultum refertur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in X de Civ. Dei, (cap. 1), *more vulgi nomen pietatis etiam in operibus misericordiæ frequentatur: quod ideo arbitror evenisse, quia hæc fieri præcipue mandat Deus quæ sibi præ sacrificiis placere testatur; ex qua consuetudine factum est ut et Deus ipse pius dicatur.*

Ad tertium dicendum, quod communicationes consanguineorum et concivium magis referuntur ad principia nostri *esse* quam aliæ communicationes; et ideo ad has nomen pietatis magis extenditur.

Unde et probos, pios, et contra, improbos, impios solemus appellare. *Secundo*; accipi solet pro Religione ipsa, qua peculiariter Deus colitur, ut notavit S. August. lib. 10. de Civit. Dei, cap. I. *Pietas*, inquit, *proprie Dei cultus intelligi solet; quam Græci* εὐσέβειαν Et de hujusmodi pietate videtur dixisse illud Virgil. *Et merito pietas homini tutissima virtus.* Cui consonat illud Apostoli I. ad Tim. IV. *Pietas ad omnia utilis est. Tertio*, accipitur etiam peculiariter pro misericordiæ officiis in proximos. Quod ibi etiam August. notat, dum subjungit; *More autem vulgi hoc nomen etiam in operibus misericordiæ frequentatur. Quod ideo arbitror evenisse, quia hæc fieri præcipue Deus mandat, eaque sibi vel pro sacrificiis, vel præ sacrificiis placere testatur. Quarto;* accipitur quoque, pro virtute peculiari, qua coluntur parentes, ut ibid. August. etiam notat de pietate dicens: *Hæc et erga parentes officiose haberi dicitur.* Et sic hoc vocabulum passim usurpatur a Latinæ linguæ auctoribus. Cujus virtutis cum aliquot præclara documenta pulchre memorasset Valer. Max. lib. 5. c. 4. *Cæterœ*, inquit, *virtutes admirationis tantummodo multum, pietas vero etiam amoris plurimum meretur.* Ac de hac pietate sermo nobis est in proposito. (Valentia.)

(1) (Conclusio. *Ad certas et determinatas personas, videlicet ad parentes, consanguineos et ad conterraneos pietas sese extendit.*)

ARTICULUS II.

Utrum pietas exhibeat parentibus sustentationem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pietas non exhibeat parentibus sustentationem. Ad pietatem enim videtur pertinere illud præceptum Decalogi: *Honora patrem tuum et matrem tuam:* sed ibi non præcipitur nisi honoris exhibitio: ergo ad pietatem non pertinet sustentationem parentibus exhibere.

2. Præterea, illis homo debet thesaurizare quos tenetur sustentare: sed secundum Apostolum, ut habetur II. ad Corinth. XII, 14, *filii non debent thesaurizare parentibus*: ergo non tenentur eos per pietatem sustentare.

3. Præterea, pietas non solum extendit se ad parentes, sed etiam ad alios consanguineos, et concives, ut dictum est (art. præc.): sed non tenetur aliquis omnes consanguineos et concives sustentare: ergo nec etiam tenetur ad sustentationem parentum.

Sed contra est, quod Dominus (Matth. XV) redarguit pharisæos quod impediebant filios ne parentibus sustentationem exhiberent (1).

Respondeo dicendum, quod parentibus et concivibus aliquid debetur dupliciter; uno modo per se, alio modo per accidens. *Per se* quidem debetur eis id quod decet patrem, inquantum pater est, qui cum sit superior, quasi principium filii existens, debetur ei a filio reverentia et obsequium. *Per accidens* autem aliquid debetur patri, quod decet eum accipere secundum aliquid quod ei accidit, puta si sit infirmus, quod visitetur et ejus curationi intendatur, si sit pauper, quod sustentetur; et sic de aliis hujusmodi, quæ omnia sub debito obsequio continentur. Et ideo Tullius dicit quod *pietas exhibet et officium et cultum;* ut officium referatur ad obsequium, cultus vero ad reverentiam sive honorem: quia, ut dicit Augustinus (loc. cit.) *dicimur colere homines, quos honorifica vel recordatione vel præsentia frequentamus.*

Ad primum ergo dicendum, quod in honoratione parentum intelligitur omnis subventio quæ debet parentibus exhiberi, ut Dominus interpretatur (Matth. XV); et hoc ideo, quia subventio fit patri ex debito, tanquam majori.

Ad secundum dicendum, quod quia pater habet rationem principii, filius autem habet rationem a principio existentis, ideo per se patri convenit ut subveniat filio; et propter hoc non solum ad horam debet ei subvenire, sed ad totam suam vitam, quod est thesaurizare. Sed quod filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens ratione alicujus necessitatis instantis, in qua tenetur ei subvenire, non autem thesaurizare quasi in longinquum, quia naturaliter non parentes filiorum, sed filii parentum sunt successores.

Ad tertium dicendum, quod *cultus et officium*, ut Tullius dicit, *debetur omnibus sanguine junctis et patriæ benevolis*, non tamen æqualiter omnibus, sed præcipue parentibus; aliis autem secundum propriam facultatem et decentiam personarum.

ARTICULUS III.

Utrum pietas sit specialis virtus ab aliis distincta.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod pietas non sit specialis virtus ab aliis distincta. Exhibere enim obsequium et cultum aliquibus ex amore procedit: sed hoc pertinet ad pietatem: ergo pietas non est virtus a charitate distincta.

---

(1) (Conclusio. *Quanquam pietatis officio, honor parentibus per se sit exhibendus, decet tamen, ut ex pietate beneficium subventionis ac sustentationis præstetur parentibus necessitatem patientibus.)*

2. Præterea, cultum Deo exhibere est proprium religionis: sed etiam *pietas exhibet cultum Deo*, ut dicit Augustinus (ubi supra): ergo pietas non distinguitur a religione.

3. Præterea, pietas quæ exhibet cultum et officium patriæ, videtur esse idem cum justitia legali, quæ respicit bonum commune: sed justitia legalis est virtus generalis, ut patet per Philosophum in v Ethic. (cap. 1 et 2): ergo pietas non est virtus specialis.

Sed contra est, quod ponitur a Tullio pars justitiæ (loc. cit.) (1).

Respondeo dicendum, quod aliqua virtus specialis est ex hoc quod respicit aliquod objectum secundum aliquam specialem rationem. Cum autem ad rationem justitiæ pertineat quod debitum alii reddat, ubi invenitur specialis ratio debiti alicui personæ, ibi est specialis virtus. Debetur autem aliquid alicui specialiter, quia est connaturale principium producens in *esse* et gubernans. Hoc autem principium respicit pietas, inquantum parentibus et patriæ, et his qui ad hæc ordinantur, officium et cultum impendit. Et ideo pietas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio est quædam protestatio fidei, spei et charitatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum, ita etiam pietas est quædam protestatio chatitatis, quam quis habet ad parentes et ad patriam.

Ad secundum dicendum, quod Deus longe excellentiori modo est principium essendi et gubernationis quam pater vel patria. Et ideo alia virtus est religio quæ cultum Deo exhibet, a pietate, quæ exhibet cultum parentibus et patriæ. Sed ea quæ sunt creaturarum, per quamdam superexcellentiam et causalitatem transferuntur in Deum, ut Dionysius dicit in lib. De Div. Nom. (cap. 1); unde per excellentiam pietas cultus Dei nominatur, sicut et Deus excellenter dicitur *Pater noster*.

Ad tertium dicendum, quod pietas se extendit ad patriam, secundum quod est nobis quoddam essendi principium, sed justitia legalis respicit bonum patriæ, secundum quod est bonum commune; et ideo justitia legalis magis habet quod sit virtus generalis quam pietas.

(1) (Conclusio. *Pietas specialis est virtus, qua quis officium et cultum exhibet parentibus, et patriæ et consanguineis.)*

ARTICULUS IV.

Utrum occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes. Dicit enim Dominus Luc. XIV, 26: *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus.* Unde et in laudem Jacobi et Joannis Matth. IV, 22, dicitur, quod *relictis retibus et patre, secuti sunt Christum;* et in laudem Levitarum dicitur Deuter. XXXIII, 9: *Qui dixerit patri suo, et matri suæ: Nescio vos; et fratribus suis: Ignoro vos, et nescierunt filios suos, hi custodierunt eloquium tuum.* Sed ignorando parentes et alios consanguineos, vel etiam odiendo eos, necesse est quod prætermittantur pietatis officia: ergo propter religionem officia pietatis sunt prætermittenda.

2. Præterea Matth. VIII, 22, et Luc. IX, 58, dicitur quod Dominus dicenti sibi: *Permitte me primum ire et sepelire patrem meum*, respondit: *Sine ut mortui sepeliant mortuos suos. Tu autem vade et annuntia regnum Dei;* quod pertinet ad religionem, sepultura autem patris pertinet ad pietatis officium: ergo pietatis officium est prætermittendum propter religionem.

3. Præterea, Deus per excellen-

tiam dicitur *Pater noster*: sed sicut per pietatis obsequia colimus parentes, ita per religionem colimus Deum: ergo prætermittenda sunt pietatis obsequia propter religionis cultum.

4. Præterea, religiosi tenentur ex voto, quod transgredi non licet, suæ religionis observantias implere, secundum quas suis parentibus subvenire impediuntur, tum propter paupertatem, quia proprio carent, tum etiam propter obedientiam, quia sine licentia suorum prælatorum eis claustrum exire non licet: ergo propter religionem prætermittenda sunt pietatis officia in parentes.

Sed contra est, quod Dominus (Matth. xv) redarguit pharisæos, qui, intuitu religionis, honorem parentibus debitum subtrahere docebant (1).

Respondeo dicendum, quod religio et pietas sunt duæ virtutes. Nulla autem virtus alii virtuti contrariatur aut repugnat, quia, secundum Philosophum in Prædicamentis (cap. *De oppos.*), *bonum non est bono contrarium*. Unde non potest esse quod pietas et religio se mutuo impediant, ut propter actum unius actus alterius excludatur. Cujuslibet autem virtutis actus, ut ex supra dictis patet (1-2, qu. vii, art. 2, et xviii, art. 3), debitis circumstantiis limitatur, quas si prætereat, jam non erit virtutis actus, sed vitii. Unde ad pietatem pertinet officium et cultum parentibus exhibere secundum debitum modum. Non est autem debitus modus ut plus homo tendat ad colendum patrem quam ad colendum Deum; sed, sicut Ambrosius dicit super Luc. (cap. 12), *necessitudini generis divinæ religionis pietas antefertur*. Si ergo cultus parentum abstrahat nos a cultu Dei, jam non esset pietatis parentum insistere cultui contra Deum. Unde Hieronymus dicit in epist. ad Heliodorum: *Per calcatum perge patrem, per calcatam perge matrem, siccis oculis ad vexillum crucis evola; summum genus pietatis est in hac re fuisse crudelem*. Et ideo in tali casu dimittenda sunt officia pietatis in parentes propter divinum religionis cultum: si vero exhibendo debita obsequia parentibus, non abstrahamur a divino cultu, hoc jam pertinebit ad pietatem, et sic non oportebit propter religionem pietatem deserere.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius (Hom. xxxvii in Evang.) exponens illud verbum Domini, dicit quod *parentes, quos adversarios in via Dei patimur, odiendo et fugiendo nescire debemus*. Si enim parentes nostri nos provocent ad peccandum, et abstrahant nos a cultu divino, debemus quantum ad hoc eos deserere et odire. Et hoc modo, dicuntur Levitæ suos consanguineos ignorasse, quia idololatris secundum mandatum Domini non pepercerunt, ut habetur Exod. xxxii. Jacobus autem et Joannes laudantur ex hoc quod sunt secuti Dominum, dimisso parente, non quia eorum pater eos provocaret ad malum, sed quia aliter æstimabant ipsum posse vitam transigere, eis Christum sequentibus.

Ad secundum dicendum, quod Dominus ideo prohibuit discipulum a sepultura patris, quia, sicut Chrysostomus dicit (Homil. xxviii in Matth.), *per hoc eum Dominus a multis malis eripuit, puta luctibus, et mœroribus, et aliis quæ hinc expectantur; post sepulturam enim erat necesse et testamenta scrutari, et hæreditatis divisionem, et alia hujusmodi; et præcipue quia alii erant, qui complere poterant hujus funeris sepulturam*. Vel sicut Cyrillus exponit super Luc. cap. 9, *discipulus ille non petit quod patrem jam defunctum sepeliret, sed adhuc viventem in senectute sustentaret, usquequo sepeliretur: quod Dominus non concessit, quia erant*

---

(1) (Conclusio. *Cum pietas ac religio sint duæ virtutes, non sunt propter religionem dimittenda pietatis officia, nisi ex his a cultu Dei valde distrahamur.*)

alii qui ejus curam habere poterant, linea parentelæ adstricti.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod parentibus carnalibus ex pietate exhibemus, in Deum referimus; sicut et alia misericordiæ opera, quæ quibuscumque proximis impendimus, Deo exhibita videntur; secundum illud Matth. xxv, 40: *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Et ideo si carnalibus parentibus nostra obsequia sint necessaria, ut sine his sustentari non possint, nec nos ad aliquid contra Deum inducant, non debemus intuitu religionis eos deserere. Si autem sine peccato eorum obsequiis vacare non possumus, vel etiam si absque nostro obsequio possunt sustentari, licitum est eorum obsequia prætermittere ad hoc quod amplius religioni vacemus.

Ad quartum dicendum, quod aliud dicendum est de eo qui est adhuc in sæculo constitutus, et aliud de eo qui jam est in religione professus. Ille enim qui est in sæculo constitutus, si habet parentes, qui sine ipso sustentari non possunt, non debet, eis relictis, religionem intrare, quia transgrederetur præceptum de honoratione parentum; quamvis quidam dicant, quod etiam in hoc casu licite posset eos deserere, eorum curam Deo committens. Sed si quis recte consideret, hoc esset tentare Deum, cum habens ex humano consilio quid ageret, periculo parentes exponeret sub spe divini auxilii. Si vero sine eo parentes vitam transigere possent, licitum esset ei, desertis parentibus, religionem intrare, quia filii non tenentur ad sustentationem parentum nisi causa necessitatis, ut dictum est (in corp.) Ille vero qui jam est in religione professus, reputatur jam quasi mortuus mundo; unde non debet occasione sustentationis parentum exire claustrum, in quo Christo consepelitur, et se iterum sæcularibus negotiis implicare: tenetur tamen, salva sui prælati obedientia, et suæ religionis statu, pium studium adhibere, qualiter ejus parentibus subveniatur (1).

QUÆSTIO CII.

DE OBSERVANTIA SECUNDUM SE ET PARTIBUS EJUS.— (In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de observantia et partibus ejus, per quæ de oppositis vitiis erit manifestum.

Circa observantiam autem quæruntur tria: 1.° Utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta.— 2.° Quid observantia exhibeat.—3.° De comparatione ejus ad pietatem.

ARTICULUS I.

Utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod observantia non sit specialis virtus ab aliis distincta. Virtutes enim distinguuntur secundum objecta: sed objectum observantiæ non distinguitur ab objecto pietatis: dicit enim Tullius in sua Rhet. (De

(1) De his etiam supra, quæst. LXXX, et infra, quæst. CIII, art. 3 corp. Observare est aliquid anxie speculari, seu notare. Unde veneratio, qua colimus eos, qui sunt in aliqua dignitate, dicitur. Observantia, eo quod eos veluti contemplemur tum reverendo, cum considerando, num nostro indigeant obsequio, vel quid nobis imperatum velint. (Billuart.)

(1) Vel ut etiam S. Doctor dicit clarius in Quodlib. III: *Debet, quantum potest, salva ordinis obedientia satagere, ut per se vel per alium suis parentibus subveniatur, si in necessitate fuerint constituti.*

Invent. lib. II), quod *observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignamur:* sed cultum et honorem etiam pietas exhibet parentibus, qui dignitate antecedunt: ergo observantia non est virtus distincta a pietate.

2. Præterea, sicut hominibus in dignitate constitutis debetur honor et cultus, ita etiam eis qui excellunt scientia et virtute: sed non est aliqua specialis virtus per quam honorem et cultum exhibeamus hominibus qui scientiæ vel virtutis excellentiam habent: ergo etiam observantia, per quam cultum et honorem exhibemus his qui nos in dignitate antecedunt, non est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Præterea, hominibus in dignitate constitutis multa debentur, ad quæ solvenda lex cogit, secundum illud Rom. XIII, 7: *Reddite omnibus debita, cui tributum, tributum*, etc.: ea vero ad quæ per legem compellimur, pertinent ad justitiam legalem seu etiam ad justitiam specialem: ergo observantia non est per se specialis virtus ab aliis distincta.

Sed contra est, quod Tullius (loc. cit.) condividit observantiam aliis justitiæ partibus, quæ sunt speciales virtutes (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (qu. CI, art. 1 et 3), necesse est ut eo modo per quemdam ordinatum descensum distinguantur virtutes, sicut excellentia personarum quibus est aliquid reddendum. Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principii, quæ universaliter invenitur in Deo, ita etiam persona quæ quantum ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris, quia pater est principium et generationis, et educationis, et disciplinæ, et omnium quæ ad perfectionem humanæ vitæ pertinent; persona autem in dignitate constituta est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum; sicut princeps civitatis in rebus civilibus, dux autem exercitus in rebus bellicis, magister autem in disciplinis, et simile est in aliis. Et inde est quod omnes tales personæ *patres* appellantur, propter similitudinem curæ; sicut IV. Reg. v, 13 servi Naaman dixerunt ad eum: *Pater, et si rem grandem dixisset tibi propheta* (1), etc. Et ideo sicut sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodammodo invenitur pietas, per quam coluntur parentes, ita sub pietate invenitur observantia, per quam cultus et honor exhibetur personis in dignitate constitutis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est supra (qu. præc. art. 3), religio per quamdam supereminentiam pietas dicitur, et tamen pietas proprie dicta a religione distinguitur: ita etiam pietas per quamdam excellentiam potest dici observantia, et tamen observantia proprie dicta a pietate distinguitur.

Ad secundum dicendum, quod aliquis ex hoc quod est in aliqua dignitate constitutus, non solum quamdam status excellentiam habet, sed etiam quamdam potestatem gubernandi subditos; unde competit ei ratio principii, prout est aliorum gubernator. Ex hoc autem quod aliquis habet perfectionem scientiæ vel virtutis, non sortitur rationem principii quantum ad alios, sed solum quamdam excellentiam in seipso. Et ideo specialiter quædam virtus determinatur ad exhibendum honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti. Verum, quia per scientiam et virtutem, et omnia alia hujusmodi, aliquis idoneus redditur ad dignitatis statum,

(1) (CONCLUSIO. *Observantia est quædam specialis virtus sub pietate contenta, per quam personis in dignitate constitutis, cultum et honorem exhibemus.*)

(1) Nimirum Elisæus quem consuluerat Naaman ut a lepra mundaretur.

reverentia quæ propter quamcumque excellentiam aliquibus exhibetur, ad eamdem virtutem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod ad justitiam specialem proprie sumptam pertinet reddere æquale ei cui aliquid debetur. Quod quidem non potest fieri ad virtuosos et ad eos qui bene statu dignitatis utuntur, sicut nec ad Deum, nec ad parentes. Et ideo ad quamdam virtutem adjunctam hoc pertinet, non autem ad justitiam specialem, quæ est principalis virtus. Justitia vero legalis se extendit ad actus omnium virtutum, ut supra dictum est (qu. LVIII. art. 6).

ARTICULUS II.

Utrum ad observantiam pertineat exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ad observantiam non pertineat exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti. Quia, ut Augustinus dicit in X De Civit. Dei, (cap. 1), colere dicimur illas personas quas in quodam honore habemus; et sic idem esse videtur cultus et honor: inconvenienter ergo determinatur quod observantia exhibet in dignitate constitutis cultum et honorem.

2. Præterea, ad justitiam pertinet reddere debitum; unde et ad observantiam, quæ ponitur justitiæ pars, pertinet: sed cultum et honorem non debemus omnibus in dignitate constitutis, sed solum his qui super nos prælationem habent: ergo inconvenienter determinatur quod eis observantia exhibet cultum et honorem.

3. Præterea, superioribus nostris in dignitate constitutis non solum debemus honorem, sed etiam timorem et aliquam munerum largitionem, secundum illud Rom. XIII, 7: *Reddite omnibus debita; cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal, cui timorem, timorem; cui honorem, honorem;* debemus etiam eis reverentiam et subjectionem, secundum illud ad Hebr. XIII, 17: *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis:* non ergo convenienter determinatur quod observantia exhibet cultum et honorem.

Sed contra est, quod Tullius dicit (ubi supra), quod *observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur* (1).

Respondeo dicendum, quod ad eos qui sunt in dignitate constituti, pertinet gubernare subditos. Gubernare autem est movere aliquos in debitum finem, sicut nauta gubernat navem, ducendo eam ad portum. Omne autem movens habet excellentiam quamdam et virtutem supra id quod movetur. Unde oportet quod in eo qui est in dignitate constitutus, primo consideretur excellentia status cum quadam potestate in subditos; secundo ipsum gubernationis officium. Ratione igitur excellentiæ debetur ei honor, qui est quædam recognitio excellentiæ alicujus. Ratione autem officii gubernationis debetur ei cultus qui in quodam obsequio consistit, dum scilicet aliquis obedit eorum imperio, et vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit.

Ad primum ergo dicendum, quod in cultu non solum intelligitur honor, sed etiam quæcumque alia quæ pertinent ad decentes actus quibus homo ad alium ordinatur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. LXXX), duplex est debitum: unum quidem legale, ad quod reddendum homo lege compellitur, et sic debet homo honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti, prælationem super ipsum habentes. Aliud autem est debi-

---

(1) (CONCLUSIO. *Cultum et honorem his exhibere, qui sunt in dignitate constituti, observantiæ munus est.)*

tum morale, quod ex quadam honestate debetur; et hoc modo debemus cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti, etiamsi non simus eis subjecti.

Ad tertium dicendum, quod excellentiæ eorum qui sunt in dignitate constituti, debetur honor ratione sublimioris gradus, timor autem ratione potestatis, quam habent ad coercendum: officio vero gubernationis ipsorum debetur obedientia, per quam subditi moventur ad imperium præsidentium, et tributa, quæ sunt quædam stipendia laboris ipsorum.

ARTICULUS III.

Utrum observantia sit potior virtus quam pietas.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod observantia sit potior virtus quam pietas. Princeps enim, cui cultus per observantiam exhibetur, comparatur ad patrem, qui pietate colitur, sicut universalis gubernator ad particularem, nam familia, quam pater gubernat, est pars civitatis, quæ gubernatur a principe: sed universalis virtus potior est, et magis ei inferiora subduntur: ergo observantia est potior virtus quam pietas.

2. Præterea, illi qui sunt in dignitate constituti curam gerunt boni communis: consanguinei autem pertinent ad bonum privatum, quod est propter bonum commune contemnendum; unde laudabiliter aliqui pro bono communi periculis mortis seipsos exponunt: ergo observantia, per quam exhibetur cultus his qui sunt in dignitate constituti, est potior virtus quam pietas, quæ exhibet cultum personis sanguine junctis.

3. Præterea, honor et reverentia maxime debetur virtuosis post Deum: sed virtuosis exhibetur honor et reverentia per observantiæ virtutem, ut dictum est (art. 1): ergo observantia est præcipua post religionem.

Sed contra est, quod præcepta legis dantur de actibus virtutum: immediate autem post præcepta religionis, quæ pertinent ad primam tabulam, subditur præceptum de honoratione parentum, quod pertinet ad pietatem: ergo pietas immediate sequitur religionem ordine dignitatis (1).

Respondeo dicendum, quod personis in dignitate constitutis potest aliquid exhiberi dupliciter: uno modo in ordine ad bonum commune, puta cum aliquis eis servit in administratione reipublicæ: et hoc jam non pertinet ad observantiam, sed ad pietatem, quæ cultum exhibet non solum patri, sed etiam patriæ. Alio modo exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis pertinens specialiter ad personalem eorum utilitatem vel gloriam; et hoc proprie pertinet ad observantiam, secundum quod a pietate distinguitur. Et ideo comparatio observantiæ ad pietatem necesse est quod attendatur secundum diversas habitudines diversarum personarum ad nos, quas respicit utraque virtus. Manifestum est autem, quod personæ parentum et eorum qui sunt nobis sanguine conjuncti, substantialius nobis conjunguntur quam personæ quæ sunt in dignitate constitutæ; magis enim ad substantiam pertinent generatio et educatio, cujus principium est pater, quam exterior gubernatio, cujus principium sunt illi qui in dignitate constituuntur. Et per hoc pietas observantiæ præeminet, inquantum cultum reddit personis magis conjunctis, quibus magis obligamur.

Ad primum ergo dicendum, quod princeps comparatur ad patrem, sicut universalis virtus ad particularem, quantum ad exteriorem gubernationem

---

(1) (Conclusio. *Pietas longe excellentior est observantia, cum per illam personis nobis magis conjunctis cultum et honorem exhibeamus.*)

non autem quantum ad hoc quod pater est principium generationis; sic enim comparatur ad ipsum virtus divina, quæ est omnium productiva in esse.

Ad secundum dicendum, quod ex ea parte qua personæ in dignitate constitutæ ordinantur ad bonum commune: non pertinet earum cultus ad observantiam, sed ad pietatem, ut dictum est (in corp).

Ad tertium dicendum, quod exhibitio honoris vel cultus non solum est proportionanda personæ cui exhibetur, secundum se consideratæ, sed etiam secundum quod ad exhibentes comparatur. Quamvis ergo virtuosi secundum se considerati sint magis digni honore quam personæ parentum; tamen filii magis obligantur propter beneficia suscepta ab ipsis parentibus et conjunctionem naturalem, ad exhibendum cultum et honorem parentibus quam extraneis virtuosis.

QUÆSTIO CIII.

DE DULIA.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de partibus observantiæ: et primo de dulia, quæ exhibet honorem et cætera ad hoc pertinentia personis superioribus; secundo de obedientia, per quam earum obeditur imperio.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° Utrum honor sit aliquid spirituale vel corporale.—2.° Utrum honor debeatur solis superioribus.—3.° Utrum dulia, cujus est exhibere honorem et cultum superioribus, sit specialis virtus a latria distincta.—4.° Utrum per species distinguatur.

ARTICULUS I.

Utrum honor importet aliquid corporale (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod honor non importet aliquid corporale. Honor enim est exhibitio reverentiæ in testimonium virtutis, ut potest accipi a Philosopho in I. Ethic. (cap. 5): sed exhibitio reverentiæ est aliquid spirituale; revereri enim est actus timoris, ut supra habitum est (qu. LXXXI, art. 2): ergo honor est aliquid spirituale.

2. Præterea, secundum Philosophum in IV Ethic. (cap. 3,) *honor est præmium virtutis:* virtutis autem, quæ principaliter in spiritualibus consistit, præmium non est aliquid corporale, cum præmium sit potius merito: ergo honor non consistit in corporalibus.

3. Præterea, honor a laude distinguitur, et etiam a gloria: sed laus et gloria in exterioribus consistunt: ergo honor consistit in interioribus et spiritualibus.

Sed contra est, quod Hieronymus, exponens illud I. Tim v: *Viduas honora quæ vere viduæ sunt, et qui bene præsunt presbyteri, duplici honore*

(1) Duæ sunt partes observantiæ, dulia scilicet et obedientia. Dulia potest accipi dupliciter: uno modo late et communiter secundum quod exhibet reverentiam cuicumque homini, ratione cujuscumque excellentiæ, et sic continet sub se tamquam species pietatem et observantiam, et alias varias hujusmodi virtutes, quæ homini reverentiam exhibent: alia enim et alia ratione honoratur Rex a subditis, Pater a filiis, Dux a militibus, Magister a discipulis, etc. Alio modo potest sumi stricte dulia, prout secundum eam servus exhibet reverentiam domino; nam *Dulia* græce, dicitur latine *Servitus*.

digni habeantur, etc., dicit in epist. ad Ageruch. *Honor in præsentiarum vel pro eleemosyna, vel pro munere accipitur*: utrumque autem horum ad corporalia pertinet: ergo honor in corporalibus consistit (1).

Respondeo dicendum, quod honor testificationem quamdam importat de excellentia alicujus. Unde homines qui volunt honorari, testimonium suæ excellentiæ quærunt, ut per Philosophum patet in I Ethic. cap. 5, et VIII cap. 8. Testimonium autem redditur vel coram Deo, vel coram hominibus. Coram Deo quidem, qui inspector est cordium, testimonium conscientiæ sufficit; et ideo honor quoad Deum potest consistere in solo interiori motu cordis, dum scilicet aliquis recogitat vel Dei excellentiam, vel etiam alterius hominis coram Deo. – Sed quoad homines aliquis non potest testimonium ferre nisi per aliqua signa exteriora, vel verbis, puta cum aliquis ore pronuntiat excellentiam alicujus; vel factis, sicut inclinationibus, obviationibus et aliis hujusmodi; vel etiam exterioribus rebus, puta in munerum oblatione (2), aut imaginum institutione, vel aliis hujusmodi. Et secundum hoc honor in signis exterioribus et corporalibus consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod reverentia non est idem quod honor; sed ex una parte est primum motivum ad honorandum, inquantum scilicet aliquis ex reverentia quam habet ad aliquem eum honorat; ex alia vero parte est honoris finis, inquantum scilicet aliquis ad hoc honoratur, ut in reverentia habeatur ab aliis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus ibidem dicit, *honor non est sufficiens virtutis præmium*; sed nihil potest esse in humanis rebus et corporalibus majus honore, inquantum scilicet ipsæ corporales res sunt signa demonstrativa excellentis virtutis: est autem debitum bono et pulchro, ut manifestetur, secundum illud Matth. v, 15: *Neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt:* et pro tanto præmium virtutis dicitur honor.

Ad tertium dicendum, quod laus distinguitur ab honore dupliciter; uno modo, quia laus consistit in solis signis verborum, honor autem in quibuscumque exterioribus signis, et secundum hoc laus in honore includitur; alio modo, quia per exhibitionem honoris testimonium reddimus de excellentia bonitatis alicujus absolute; sed per laudem testificamur de bonitate alicujus in ordine ad finem, sicut laudamus bene operantem propter finem. Honor autem est etiam optimorum, quæ non ordinantur ad finem, sed jam sunt in fine, ut patet per Philosophum in I Ethic. (cap. 5). Gloria autem est effectus honoris et laudis, quia ex hoc quod testificamur de bonitate alicujus, clarescit bonitas ejus in notitia plurimorum, et hoc importat nomen gloriæ: nam gloria dicitur, quasi χλαρία, *claria*, unde ad Rom. ult. dicit quædam glossa Augustini (1) quod *gloria est clara cum laude notitia*.

ARTICULUS II.

Utrum honor proprie debeatur superioribus (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod honor non proprie debeatur superioribus. Angelus enim est superior quolibet homine viatore, secundum illud Matth. XI, 2: *Qui minor*

(1) (Conclusio. *Honor quantum ad Deum, quanquam in interiori actu consistat, tamen quantum ad homines attinet, in exterioribus signis, et corporalibus consistit).*

(2) Ita communiter.—Cod. Alcan., *in exteriorum* (lege *xeniorum) oblatione.*

(1) Ord. lib. III cont. Maxim. cap. 13, a med.

(2) De his etiam ad *Hebr.* XI, lect. 3 princ.

est in regno cœlorum, major est Joanne Baptista: sed angelus prohibuit Joannem volentem se honorare, ut patet Apoc. ult.: ergo honor non debetur superioribus.

2. Præterea, honor debetur alicui in testimonium virtutis, ut dictum est: sed quandoque contingit quod superiores non sunt virtuosi: ergo eis non debetur honor, sicut nec dæmonibus, qui tamen superiores nobis sunt ordine naturæ.

3. Præterea, Apostolus dicit ad Rom. XII, 10: *Honore invicem prævenientes;* et I. Petr. II, 17: *Omnes honorate:* sed hoc non esset servandum, si solis superioribus honor deberetur: ergo honor non debetur proprie superioribus.

4. Præterea Tobiæ I, 16, dicitur quod Tobias habebat *decem talenta ex his quibus erat honoratus a rege;* legitur etiam Esther VI, 11, quod Assuerus honoravit Mardochæum, et coram eo fecit clamari: *Hoc honore dignus est quem rex honorare voluerit:* ergo honor etiam exhibetur inferioribus, et ita videtur quod honor non debatur proprie superioribus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in I Ethic. (cap. 12), quod *honor debetur optimis* (1).

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), honor nihil aliud est quam quædam protestatio de excellentia bonitatis alicujus. Potest autem alicujus excellentia considerari, non solum per comparationem ad honorantem, ut scilicet sit excellentior eo qui honorat, sed etiam secundum se, vel per comparationem ad aliquos alios; et secundum hoc honor semper debetur alicui propter aliquam excellentiam vel superioritatem. Non enim oportet quod ille qui honoratur sit excellentior honorante, sed forte quibusdam aliis, vel etiam ipso honorante quantum ad aliquid, et non simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod angelus prohibuit Joannem non a quacumque honoratione, sed ab honoratione adorationis *latriæ,* quæ debetur Deo; vel etiam ab honoratione *dulíæ,* ut ostenderet ipsius Joannis dignitatem, quæ per Christum erat angelis adæquatus, *secundum spem gloriæ filiorum Dei;* et ideo nolebat ab eo honorari tanquam superior.

Ad secundum dicendum, quod si prælati sunt mali, non honorantur propter excellentiam propriæ virtutis, sed propter excellentiam dignitatis, secundum quam sunt Dei ministri: et etiam in eis honoratur tota communitas cui præsunt. Dæmones autem sunt irrevocabiliter mali, et pro inimicis habendi magis quam honorandi.

Ad tertium dicendum, quod in quolibet invenitur aliquid ex quo potest aliquis eum superiorem reputare, secundum illud ad Philip. II, 3: *In humilitate superiores invicem arbitrantes;* et secundum hoc etiam omnes se invicem debent honore prævenire.

Ad quartum dicendum, quod privatæ personæ interdum honorantur a regibus, non quia sint eis superiores secundum ordinem dignitatis, sed propter aliquam excellentiam virtutis ipsarum; et secundum hoc honorati sunt Tobias et Mardochæus a regibus.

ARTICULUS III.

Utrum dulia sit specialis virtus a latria distincta (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dulia non sit specialis virtus a latria distincta. Quia super illud Psal. VII: *Domine Deus meus, in te speravi,* dicit Glossa interl.: *Dominus omnium per potentiam, cui debetur dulia; Deus per creationem, cui debetur*

(1) (Conclusio. *Honor alicui non debetur nisi ratione alicujus superioritatis.*)

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 9, quæst. II, art. 1, et *Ps.* XL fin.

latria: sed non est distincta virtus quæ ordinatur in Deum, secundum quod est Dominus, et secundum quod est Deus: ergo dulia non est virtus distincta a latria.

2. Præterea, secundum Philosophum in VIII Ethic. (cap. 8), *amari simile est ei quod est honorari*: sed eadem est virtus charitatis qua amatur Deus et qua amatur proximus: ergo dulia, qua honoratur proximus, non est alia virtus a latria, qua honoratur Deus.

3. Præterea, idem est motus quo aliquis movetur in imaginem et in rem cujus est imago: sed per duliam honoratur homo, inquantum est ad Dei imaginem factus; dicitur enim Sap. II, 22, de impiis, quod *non judicaverunt honorem animarum sanctarum, quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem suæ similitudinis fecit illum*: ergo dulia non est alia virtus a latria, qua honoratur Deus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in X De Civit. Dei, (cap. 1), quod *alia est servitus quæ debetur hominibus, secundum quam præcipit Apostolus servos dominis suis subditos esse, quæ scilicet græce* dulia *dicitur; alia vero latria, quæ dicitur* servitus *pertinens ad colendum Deum* (1).

Respondeo dicendum, quod secundum ea quæ supra dicta sunt (quæst. CI, art. 3), ubi est alia ratio debiti, ibi necesse est quod sit alia virtus, quæ debitum reddat. Alia autem ratione debetur servitus Deo et homini, sicut et alia ratione dominium competit Deo et homini: nam Deus plenarium et principale dominium habet respectu totius et cujuslibet creaturæ, quæ totaliter ejus subjicitur potestati: homo autem participat quamdam similitudinem divini dominii, secundum quod habet particularem potestatem super aliquem hominem, vel super aliquam creaturam. Et ideo dulia, quæ debitam servitutem exhibet homini dominanti, alia virtus est a latria, quæ exhibet debitam servitutem divino dominio. Et est quædam observantiæ species, quia per observantiam honoramus quascumque personas dignitate præcellentes; per duliam autem proprie sumptam servi dominos suos venerantur: dulia enim græce servitus dicitur (δουλεία).

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio per excellentiam dicitur *pietas*, inquantum Deus est per excellentiam *pater;* ita etiam latria per excellentiam dicitur *dulia*, inquantum Deus excellenter est dominus. Non autem creatura participat potentiam creandi, ratione cujus Deo debetur latria. Et ideo Glossa illa distinxit attribuens latriam Deo secundum creationem, quæ creaturæ non communicatur, duliam vero secundum dominium quod creaturæ communicatur.

Ad secundum dicendum, quod ratio diligendi proximum Deus est, non enim per charitatem diligimus in proximo nisi Deum. Et ideo eadem charitas est qua diligitur Deus et proximus. Sunt tamen aliæ amicitiæ differentes a charitate, secundum alias rationes quibus homines amantur. Et similiter cum sit alia ratio serviendi Deo et homini, aut honorandi utrumque, non est eadem virtus latria et dulia.

Ad tertium dicendum, quod motus qui est in imaginem, inquantum est imago, refertur in rem cujus est imago, non tamen omnis motus qui est in imaginem refertur in eam, inquantum est imago; et ideo quandoque est alius motus specie in imaginem, et motus in rem. Sic ergo dicendum est, quod honor vel subjectio duliæ respicit absolute quamdam hominis dignitatem; licet enim secundum illam dig-

(1) (CONCLUSIO. *Dulia, per quam homini similitudinem dominii participanti cultum exhibemus, alia virtus est quam latria, per quam Deo verum et plenarium dominium obtinenti, cultum et honorem deferimus.*)

nitatem sit homo ad imaginem vel similitudinem Dei, non tamen semper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum.—Vel dicendum, quod motus qui est in imaginem, quodammodo est in rem, non tamen motus qui est in rem, oportet quod sit in imaginem. Et ideo reverentia quæ exhibetur alicui, inquantum est imago Dei, redundat quodammodo in Deum. Alia tamen est reverentia quæ ipsi Deo exhibetur, quæ nullo modo pertinet ad ejus imaginem.

ARTICULUS IV.

Utrum dulia habeat diversas species (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod dulia habeat diversas species. Per duliam enim exhibetur honor proximo; diversa autem ratione honorantur diversi proximi, sicut rex, pater et magister, ut patet per Philosophum in IX Etich. (cap. 2): cum ergo diversa ratio objecti diversificet speciem virtutis, videtur quod dulia dividatur in virtutes specie differentes.

2. Præterea, medium differt specie ab extremis, sicut pallidum ab albo et nigro: sed hyperdulia videtur esse medium inter latriam et duliam; exhibetur enim creaturis, quæ habent specialem affinitatem ad Deum, sicut B. Virgini, inquantum est mater Dei: ergo videtur quod duliæ sint species differentes, una quidem dulia simpliciter, alia vero hyperdulia.

3. Præterea, sicut in creatura rationali invenitur imago Dei, ratione cujus honoratur, ita etiam in creatura irrationali invenitur vestigium Dei: sed alia ratio similitudinis importatur in nomine imaginis, et in nomine vestigii: ergo etiam oportet secundum hoc diversas species duliæ attendi, præsertim cum quibusdam irrationabilibus creaturis honor exhibeatur, sicut ligno sanctæ crucis, et aliis hujusmodi.

Sed contra est, quod dulia contra latriam dividitur: latria autem non dividitur per diversas species: ergo nec dulia (1).

Respondeo dicendum, quod *dulia* potest accipi dupliciter: uno modo communiter, secundum quod exhibet reverentiam cuicumque homini ratione cujuscumque excellentiæ, et sic continet sub se pietatem et observantiam, et quamcumque hujusmodi virtutem, quæ homini reverentiam exhibet: et secundum hoc habebit partes specie diversas. Alio modo potest sumi stricte, prout secundum eam, reverentiam exhibet servus domino; nam dulia servitus dicitur, ut dictum est (art. 3), et secundum hoc non dividitur in diversas species, sed est una specierum observantiæ, quam Tullius ponit (De invent. lib. II), eo quod alia ratione servus reveretur dominum, miles ducem, discipulus magistrum, et sic de aliis hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de dulia communiter sumpta.

Ad secundum dicendum, quod *hyperdulia* est potissima species duliæ communiter sumptæ: maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate quam habet ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ irrationali in se consideratæ non debetur ab homine aliqua subjectio vel honor, quin potius omnis talis creatura est naturaliter homini subjecta. Quod autem crux Christi honoretur hoc fit eodem honore quo Christus honoratur: sicut purpura regis honoratur eodem honore quo rex, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. IV, cap. 3).

---

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 9, quæst. II, art. 3.

(1) (CONCLUSIO. *Duliæ communiter sumptæ partes sunt pietas et observantia*

QUÆSTIO CIV.

DE OBEDIENTIA.—(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de obedientia.

Et circa hoc quæruntur sex: 1.° Utrum homo debeat obedire.—2.° Utrum obedientia sit specialis virtus.—3.° De comparatione ejus ad alias virtutes.—4.° Utrum Deo sit in omnibus obediendum.—5.° Utrum subditi suis prælatis teneantur in omnibus obedire.—6.° Utrum fideles teneantur sæcularibus potestatibus obedire.

ARTICULUS I.

Utrum homo teneatur alteri obedire (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unus homo non teneatur alteri obedire. Non est enim aliquid faciendum contra institutionem divinam: sed hoc habet divina institutio ut homo suo consilio regatur, secundum illud Eccli. XV, 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui*: ergo non tenetur unus homo alteri obedire.

2. Præterea, si aliquis alicui teneretur obedire, oporteret quod haberet voluntatem præcipientis tanquam regulam suæ actionis: sed sola divina voluntas, quæ semper est recta, est regula humanæ actionis: ergo non tenetur homo obedire nisi Deo.

3. Præterea, servitia quanto sunt magis gratuita, tanto sunt magis accepta: sed id quod homo ex debito facit, non est gratuitum: si ergo homo teneretur ex debito aliis obedire in bonis operibus faciendis, ex hoc ipso redderetur minus acceptabile opus bonum quod ex obedientia fieret: non ergo tenetur homo alteri obedire.

Sed contra est, quod præcipitur ad Hebr. ult. 17: *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis* (1).

Respondeo dicendum, quod sicut actiones rerum naturalium procedunt ex potentiis naturalibus, ita etiam operationes humanæ procedunt ex humana voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus, ut superiora moveant inferiora ad suas actiones per excellentiam naturalis virtutis collatæ divinitus. Unde etiam oportet in re-

---

et quælibet alia virtus quæ homini reverentiam exhibet. Dulia vero stricte accepta pro ea virtute qua servus domino reverentiam exhibet, infima est species, nullas partes sibi subjectas habens.)

(1) De his etiam supra, quæst. LXIX, art. 2 corp. et quæst. LXXXVIII, art. 10 ad 2, et infra, art. 5 corp. et art. 6 ad 2.

Obedientiæ vocabulum dupliciter usurpari solet a Theologis. Nam alia dicitur obedientia formalis: alia vero dicitur obedientia materialis. *Materialis* obedientia est nihil aliud, quam virtutes omnes, ut actus præceptos exequuntur. Quæ quidem materialis obedientia dicuntur, quatenus eliciunt actus, in quibus cerni potest formalis ratio obedientiæ, si videlicet fierent, quia præcepti sunt. *Formalis* autem obedientia ab omnibus aliis virtutibus distinguitur. Est enim *habitus, quo exequimur actus præceptos, quia præcepti sunt.* Unde nisi quis sub hac ratione exequatur actum, non exercet formalem actum obedientiæ, ut est virtus specialis. Ita aperte docet D. Thomas art. 2 in solutione primi, et art. 3 in solutione secundi. (Valentia.)

(1) (CONCLUSIO. *Ut in naturalibus inferiora superiorum motioni subjiciuntur, ita in humanis ex ordine naturalis ac divini juris tenentur inferiores suis superioribus obedire.*)

bus humanis, quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatæ. Movere autem per rationem et voluntatem est præcipere: et ideo sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subjici motioni superiorum, ita etiam in rebus humanis ex ordine juris naturalis et divini tenentur inferiores suis superioribus obedire.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus reliquit hominem in manu consilii sui (1), non quia liceat ei facere omne quod velit, sed quia ad id quod faciendum est non cogitur (2) necessitate naturæ, sicut creaturæ irrationales, sed libera electione ex proprio consilio procedente; et sicut ad alia facienda debet procedere proprio consilio, ita etiam ad hoc quod obediat suis superioribus: dicit enim Greg. ult. Moral. (cap. 10), quod *dum alienæ voci humiliter subdimur, nosmetipsos in corde superamus.*

Ad secundum dicendum, quod divina voluntas est prima regula qua regulantur omnes rationales voluntates, cui una magis appropinquat quam alia, secundum ordinem divinitus institutum. Et ideo voluntas unius hominis præcipientis potest esse quasi secunda regula voluntatis alterius obedientis.

Ad tertium dicendum, quod aliquid potest judicari gratuitum dupliciter: uno modo ex parte ipsius *operis*, quia scilicet homo ad id non obligatur; alio modo ex parte *operantis*, quia scilicet libera voluntate hoc facit. Opus autem redditur virtuosum et laudabile, et meritorium, præcipue secundum quod ex voluntate procedit. Et ideo, quamvis obedire sit debitum, si prompta voluntate aliquis obediat, non propter hoc minuitur ejus meritum, maxime apud Deum, qui non solum exteriora opera, verum etiam interiorem voluntatem videt.

(1) Id est, in *potestate* quæ per manum significari potest: ut et in *manu consilii* perinde est ac *deliberationis* per quam libere homo facienda decernit: aut in *possibilitate liberi arbitrii*, ut loquitur auctor Hypognostici, lib. III.

(2) Ita Mss. et editi passim.—Edit. Duacensis aliæque, *non agitur*.

ARTICULUS II.

Utrum obedientia sit specialis virtus (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod obedientia non sit specialis virtus. Obedientiæ enim inobedientia opponitur: sed inobedientia est generale peccatum: dicit enim Ambrosius in lib. De Parad. (cap. 8), quod *peccatum est inobedientia legis divinæ*: ergo obedientia non est specialis virtus, sed generalis.

2. Præterea, omnis virtus specialis aut est theologica aut moralis: sed obedientia non est virtus theologica, quia neque continetur sub fide, neque sub spe, neque sub charitate; similiter etiam non est virtus moralis, quia non est in medio superflui et diminuti; quanto enim aliquis est magis obediens, tanto magis laudatur: ergo obedientia non est specialis virtus.

3. Præterea, Gregorius dicit, ultimo Moral. (cap. 10), quod *obedientia tanto magis est meritoria et laudabilis, quanto minus habet de suo*: sed quælibet specialis virtus tanto magis laudatur, quanto magis habet de suo, eo quod ad virtutem requiritur ut sit volens et eligens, sicut dicitur in II Ethic. (cap. 4): ergo obedientia non est virtus specialis.

4. Præterea, virtutes differunt specie secundum objecta: objectum autem obedientiæ esse videtur superioris præceptum, quod multipliciter diversificari videtur, secundum diver-

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 35, art. 2 ad 5, et dist. 44, quæst. II, art. 4, et *Hebr.* XI.

sos superioritatis gradus (1): ergo obedientia est virtus generalis, sub se multas virtutes speciales comprehendens.

Sed contra est, quod obedientia a quibusdam ponitur pars justitiæ, ut supra dictum est (qu. LXXX) (2).

Respondeo dicendum, quod ad omnia opera bona quæ specialem habent laudis rationem, specialis virtus determinatur: hoc enim proprie competit virtuti ut opus bonum reddat. Obedire autem superiori debitum est secundum divinum ordinem rebus inditum, ut ostensum est (art. præc.) et per consequens est bonum, cum bonum consistat *in modo, specie et ordine*, ut Augustinus dicit in lib. De Natura Boni, (cap. 3). Habet autem hic actus specialem rationem laudis ex speciali objecto. Cum enim inferiores suis superioribus multa debeant exhibere, inter cætera hoc est unum speciale quod tenentur eorum præceptis obedire. Unde obedientia est specialis virtus, et ejus speciale objectum est præceptum tacitum vel expressum: voluntas enim superioris quocumque modo innotescat, est quoddam tacitum præceptum, et tanto videtur obedientia promptior, quanto expressum præceptum obediendo prævenit, voluntate superioris intellecta.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet duas speciales rationes, ad quas duæ speciales virtutes respiciunt, in uno et eodem materiali objecto concurrere; sicut miles defendendo castrum regis, et implet opus fortitudinis, non refugiens mortis pericula propter bonum, et opus justitiæ, debitum servitium domino suo reddens. Sic igitur ratio præcepti quam attendit obedientia, concurrit cum actibus omnium virtutum, non tamen cum omnibus virtutum actibus, quia non omnes actus virtutum sunt in præcepto (1), ut supra habitum est (1-2, qu. XCVI, art. 3). Similiter etiam quædam quandoque sub præcepto cadunt quæ ad nullam aliam virtutem pertinent, ut patet in his quæ non sunt mala, nisi quia prohibita. Sic ergo, si obedientia proprie accipiatur, secundum quod respicit per intentionem formalem rationem præcepti, erit specialis virtus, et inobedientia peccatum speciale; secundum hoc enim ad obedientiam requiritur quod impleat aliquis actum justitiæ, vel alterius virtutis, intendens implere præceptum; et ad inobedientiam requiritur quod actualiter contemnat præceptum (2). Si vero obedientia large accipiatur pro executione cujuscumque quod potest cadere sub præcepto, et inobedientia pro omissione ejusdem ex quacumque intentione, sic obedientia erit generalis virtus, et inobedientia generale peccatum.

Ad secundum dicendum, quod obedientia non est virtus theologica; non enim per se objectum ejus est Deus, sed præceptum superioris cujuscumque, vel expressum, vel interpretativum, scilicet simplex verbum prælati ejus indicans voluntatem, cui obedit promptus obediens, secundum illud ad Tit. III, 1: *Admone illos principibus et potestatibus subditos esse, dicto obedire*, etc. Est autem virtus moralis, cum sit pars justitiæ; et est medium inter superfluum et diminutum. Attenditur autem ejus superfluum, non quidem secundum quantum, sed secundum alias circumstantias, inquantum scilicet aliquis obedit vel cui non debet, vel in quibus non debet, sicut

(1) In eodem genere vel in diverso; seu ecclesiastico et sæculari, etc.

(2) (CONCLUSIO. *Obedientia est quædam specialis virtus, cujus objectum est superioris præceptum, tacitum vel expressum.*)

(1) Sunt enim quidam virtutum actus qui sunt tantum de consilio, ut virginitas, paupertas et multa alia hujusmodi.

(2) Ita Mss. et editi passim, Al., *speciale præceptum*.

etiam supra de religione dictum est (qu. XCII, art. 2). Potest etiam dici, quod sicut in justitia superfluum est in eo qui retinet alienum, diminutum autem in eo cui non redditur quod debetur, ut Philosophus dicit in V Ethic. (cap. 4), ita etiam obedientia medium est inter superfluum, quod attenditur ex parte ejus qui subtrahit superiori obedientiæ debitum, quia superabundat in implendo propriam voluntatem, et diminutum, quod attenditur ex parte superioris (1), cui non obeditur. Unde secundum hoc obedientia erit (2) medium duarum malitiarum, sicut supra de justitia dictum est (qu. LVIII, art. 10).

Ad tertium dicendum, quod obedientia, sicut et quælibet virtus, debet habere promptam voluntalem in suum proprium objectum, non autem in id quod repugnans est ei. Proprium autem objectum obedientiæ est præceptum; quod quidem ex alterius voluntate procedit. Unde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendum voluntatem alterius, scilicet præcipientis. Si autem id quod ei præcipitur, sit propter se ei volitum, etiam absque ratione præcepti, sicut accidit in prosperis, jam ex propria voluntate tendit in illud, et non videtur illud implere propter præceptum, sed propter voluntatem propriam. Sed quando illud quod præcipitur, nullo modo est secundum se volitum, sed est secundum se consideratum propriæ voluntati repugnans, sicut accidit in asperis, tunc omnino manifestum est quod non impletur nisi propter præceptum. Et ideo Gregorius dicit (loc. cit.), quod *obedientia quæ habet aliquid de suo in prosperis, est vel nulla, vel minor*, quia scilicet voluntas propria non videtur principaliter tendere ad implendum præceptum, sed ad assequendum proprium volitum; *in adversis autem, vel difficilibus est major*, quia voluntas propria in nihil aliud tendit quam in præceptum. Sed hoc intelligendum est secundum id quod exterius appareret. Secundum tamen Dei judicium, qui corda rimatur, potest contingere quod etiam in prosperis obedientia aliquid de suo habens non propter hoc sit minus laudabilis, si scilicet propria voluntas obedientis non minus devote tendat ad impletionem præcepti.

Ad quartum dicendum, quod reverentia directe respicit personam excellentem; et ideo secundum diversam rationem excellentiæ diversas species habet. Obedientia vero respicit præceptum personæ excellentis; et ideo non est nisi unius rationis. Sed quia propter reverentiam personæ obedientia debetur ejus præcepto, consequens est quod obedientia hominis sit eadem species, ex diversis tamen specie causis procedens.

(1) Ita passim post Nicolai recentiores editiones.—Edit. Rom. cum Mss. *diminutum autem ex parte superioris*, etc.

(2) Ita edit. Patav. Al., *non erit*.

ARTICULUS III.

Utrum obedientia sit maxima virtutum (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod obedientia sit maxima virtutum. Dicitur enim I. Reg. XV, 22: *Melior est obedientia quam victimæ:* sed oblatio victimarum pertinet ad religionem, quæ est potissima inter omnes virtutes morales, ut ex supra dictis patet (qu. LXXXI, art. 6): ergo obedientia est potissima inter omnes virtutes.

2. Præterea, Gregorius dicit (ubi supra), quod *obedientia sola virtus est quæ virtutes cæteras menti inserit, insertasque custodit:* sed causa potior est effectu: ergo obedientia est potior omnibus virtutibus.

3. Præterea, Gregorius dicit ibi-

(1) De his etiam *Philipp.* II, lec. 3.

dem, quod *nunquam per obedientiam malum debet fieri; aliquando autem per obedientiam bonum, quod agimus, intermitti debet:* sed non prætermittitur aliquid nisi pro meliori: ergo obedientia, pro qua prætermittuntur bona aliarum virtutum, est virtutibus aliis melior.

Sed contra est, quod obedientia habet laudem ex eo quod ex charitate procedit; dicit enim Gregorius quod *obedientia non servili metu, sed charitatis affectu servanda est, non timore pœnæ, sed amore justitiæ:* ergo charitas est potior virtus quam obedientia (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut peccatum consistit in hoc quod homo, contempto Deo, commutabilibus bonis inhæret, ita meritum virtuosi actus consistit in hoc quod homo, contemptis bonis creatis, Deo inhæret sicut fini. Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Si ergo bona creata propter hoc contemnantur ut Deo inhæreatur, major est laus virtutis ex hoc quod Deo inhæret, quam ex hoc quod bona terrena contemnit. Et ideo illæ virtutes quibus Deo secundum se inhæretur, scilicet theologicæ, sunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliquid terrenum contemnitur, ut Deo inhæreatur. Inter virtutes autem morales tanto aliqua potior est, quanto aliquis majus aliquid contemnit, ut Deo inhæreat. Sunt autem tria genera bonorum humanorum, quæ homo potest contemnere propter Deum: quorum infimum sunt exteriora bona; medium autem sunt bona corporis; supremum autem sunt bona animæ, inter quæ quodammodo præcipuum est voluntas, inquantum scilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis utitur. Et ideo, per se loquendo, laudabilior est obedientiæ virtus, quæ propter Deum contemnit propriam voluntatem, quam aliæ virtutes morales (1), quæ propter Deum aliqua alia bona contemnunt.—Unde Gregorius dicit (loc. cit.), quod *obedientia victimis jure præponitur, quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur.* Unde etiam quæcumque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum, quod fiunt ut obediatur voluntati divinæ. Nam si quis etiam martyrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogasset, nisi hoc ordinaret ad impletionem divinæ voluntatis, quod directe ad obedientiam pertinet, meritoria esse non possent; sicut nec si fierent sine charitate, quæ sine obedientia esse non potest: dicitur enim I. Joan. XIII, 4, quod *qui dicit se nosse Deum, et mandata ejus non custodit, mendax est... qui autem servat verba ejus, vere in hoc charitas Dei perfecta est.* Et hoc ideo est, quia amicitia facit idem velle et nolle.

Ad primum ergo dicendum, quod obedientia procedit ex reverentia, quæ exhibet cultum et honorem superiori; et quantum ad hoc sub diversis virtutibus continetur, licet secundum se considerata, prout respicit rationem præcepti, sit una specialis virtus. Inquantum ergo procedit ex reverentia prælatorum, continetur quodammodo sub observantia; inquantum vero procedit ex reverentia parentum, sub pietate; inquantum vero procedit ex reverentia Dei, sub religione, et pertinet ad devotionem, quæ est principalis actus religionis. Unde secundum hoc laudabilius est obedire Deo quam sacrificium offerre: et etiam quia *in sacrificio immolatur aliena caro, per obe-*

(1) (Conclusio. *Obedientia, qua propter Deum, maximum bonorum humanorum, videlicet propria voluntas contemnitur, primas obtinet inter virtutes morales.)*

(1) Prout præcise sunt morales, ait Nicolai: nam quæ simul sunt cardinales, aliis moralibus qualibuscumque præeminent, ut inferius (quæst. CXXIII, art. 12) ex professo dicetur: quamvis aliquo modo eas obedientia excedat.

dientiam autem propria voluntas, ut Gregorius dicit (loc. cit.) Specialiter tamen in casu in quo loquebatur Samuel, melius fuisset Sauli obedire Deo, quam animalia pinguia Amalecitarum in sacrificium offerre contra Dei mandatum (1).

Ad secundum dicendum, quod ad obedientiam pertinent omnes actus virtutum, prout sunt in præcepto. Inquantum ergo actus virtutum operantur causaliter vel dispositive ad earum generationem et conservationem, intantum dicitur quod obedientia omnes virtutes menti inserit et custodit. Nec tamen sequitur quod obedientia sit simpliciter omnibus virtutibus prior, propter duo; primo, quia licet actus virtutis cadat sub præcepto, potest tamen aliquis implere actum virtutis, non attendens ad rationem præcepti; unde si aliqua virtus sit, cujus objectum sit naturaliter prius quam præceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior quam obedientia, ut patet de fide, per quam nobis divinæ auctoritatis sublimitas innotescit, ex qua competit ei potestas præcipiendi. Secundo, quia infusio gratiæ et virtutum potest præcedere etiam tempore omnem actum virtuosum: et secundum hoc neque tempore, neque natura est obedientia omnibus aliis virtutibus prior.

Ad tertium dicendum, quod duplex est bonum. Quoddam, ad quod faciendum homo ex necessitate tenetur, sicut amare Deum, vel aliquid hujusmodi; et tale bonum nullo modo debet propter obedientiam prætermitti. Est autem aliud bonum, ad quod homo non tenetur ex necessitate: et tale bonum debet homo quandoque propter obedientiam prætermittere, ad quam ex necessitate homo tenetur, quia non debet homo aliquod bonum facere culpam incurrendo; et tamen, sicut ibidem Gregorius dicit, *qui ab uno quolibet bono subjectos vetat, necesse est ut multa concedat, ne obedientis mens funditus intereat, si a bonis omnibus repulsa penitus jejunet.* Et sic per obedientiam, et alia bona, potest damnum unius boni recompensari.

(1) Quo scilicet Sauli præceperat per Samuelem ut non parceret Amalech et non concupisceret quidquam de rebus ejus, imo interficeret *a viro usque ad mulierem, et parvulum atque lactentem, bovem et ovem, camelum et asinum:* contra quod Saul pepercit Agag regi Amalech et optimis gregibus ovium.

ARTICULUS IV.

Utrum in omnibus sit Deo obediendum (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non in omnibus sit Deo obediendum. Dicitur enim Matth. IX, 30, quod Dominus duobus cæcis curatis præcepit dicens: *Videte ne quis sciat. Illi autem exeuntes diffamaverunt* (2) *eum per totam terram illam;* nec tamen ex hoc culpantur: ergo videtur quod non teneamur in omnibus obedire Deo.

2. Præterea, nullus tenetur aliquid facere contra virtutem: sed inveniuntur quædam præcepta Dei contra virtutem, sicut præcepit Abrahæ ut occideret filium innocentem, ut habetur Genes. XXII; et Judæis ut furarentur res Ægyptiorum, ut habetur Exod. XI, quæ sunt contra justitiam; et Oseæ, quod acciperet mulierem adulteram, quod est contra castitatem: ergo non in omnibus est obediendum Deo.

3. Præterea, quicumque obedit Deo, conformat voluntatem suam voluntati divinæ, etiam in volito: sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati

(1) De his etiam infra, art. 5 corp. et ad 2, et quæst. CLIV, art. 2 ad 2, et *Sent.* II, dist. 44 in *Exp.* litt. ad 7.

(2) In bonam partem dictum pro *divulgarunt*, quamvis in malam partem sumi solet.

divinæ in volito, ut supra habitum est (1-2, qu. XIX, art 10): ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

Sed contra est, quod dicitur Exod. XXIV, 7: *Omnia quæcumque locutus est Dominus, faciemus, et erimus obedientes* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1), ille qui obedit movetur per imperium ejus cui obedit, sicut res naturales moventur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium quæ naturaliter moventur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum, ut ex supra dictis patet (1-2, qu. IX, art. 6). Et ideo sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinæ motioni, ita etiam quadam necessitate justitiæ omnes voluntates tenentur obedire divino imperio.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus cæcis dixit, ut miraculum occultarent, non quasi intendens eos per virtutem divini præcepti obligare; sed, sicut Gregorius dicit, XIX Moral. (cap. 14), *servis suis sese sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultari desiderent, et tamen ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Deus nihil operatur contra naturam, quia *hoc est natura uniuscujusque rei quod in ea Deus operatur*, ut habetur in Glossa (Rom. XI), operatur tamen aliquid contra solitum cursum naturæ; ita etiam nihil Deus potest præcipere contra virtutem, quia in hoc principaliter consistit virtus et rectitudo voluntatis humanæ, quod Dei voluntati conformetur et ejus sequatur imperium, quamvis sit *contra consuetum virtutis modum*. Secundum hoc ergo, præceptum Abrahæ factum, quod filium innocentem occideret, non fuit contra justitiam, quia Deus est auctor mortis et vitæ. Similiter nec fuit contra justitiam quod mandavit Judæis, ut res Ægyptiorum acciperent, quia ejus sunt omnia, et cui voluerit dat illa. Similiter etiam non fuit contra castitatem præceptum Oseæ factum ut mulierem ædulteram acciperet; quia ipse Deus est humanæ generationis ordinator, et ille est debitus modus mulieribus utendi quem Deus instituit. Unde patet quod prædicti, nec obediendo Deo, nec obedire volendo, peccaverunt.

Ad tertium dicendum, quod etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle; et hoc homini præcipue innotescit per præceptum divinum. Et ideo tenetur homo in omnibus divinis præceptis obedire.

(1) (CONCLUSIO. *Sicut naturali necessitate omnia subduntur divinæ motioni, ita quadam justitiæ necessitate omnes voluntates divino imperio parere tenentur.)*

ARTICULUS V.

Utrum subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire. Dicit enim Apostolus ad Coloss. III, 20: *Filii obedite parentibus per omnia;* et postea subdit: *Servi, obedite per omnia dominis carnalibus:* ergo eadem ratione alii subditi debent prælatis suis in omnibus obedire.

2. Præterea, prælati sunt medii inter Deum et subditos, secundum illud (2) Deuter. V, 5: *Ego sequester et medius fui inter Deum et vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba ejus:* sed ab extremo in extremum non

(1) De his etiam supra, quæst. LXIX, art. 3 ad 1, et infra, quæst. CLXXXVI, art. 2 corp. et dist. 25, quæst. II, art. 1, quæst. IV, ad 3, et *Rom.* XII, lec. 4, fin.

(2) A Moyse Judæis dictum, cum legem eis prius traditam inculcaret: hinc *mediator* ab Apostolo ad Gal. III, 19 appellatur.

pervenitur nisi per medium: ergo præcepta prælati sunt reputanda tanquam præcepta Dei; unde et Apostolus dicit ad Gal. IV, 14: *Sicut angelum Dei excepistis me, sicut Christum Jesum*; et I. ad Thess. II, 13: *Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei*, (1) *accepistis illud, non ut verbum hominum, sed, sicut vere est, verbum Dei*: ergo sicut homo debet Deo obedire in omnibus, ita et prælatis.

3. Præterea, sicut religiosi profitendo vovent castitatem et paupertatem, ita et obedientiam, sed religiosus tenetur quantum ad omnia servare castitatem et paupertatem: ergo similiter quantum ad omnia tenetur obedire.

Sed contra est, quod dicitur Act. v, 29: *Obedire oportet Deo magis quam hominibus* (2): sed quandoque præcepta prælatorum sunt contra Deum: ergo non in omnibus, prælatis est obediendum (3).

---

(1) Sic vocatum, quia etsi exterius ex ore tantum prædicatoris audiatur, in illo tamen et per illum loquitur Deus, ut ibidem explicat S. Thomas.

(2) Verba sunt Petri cum apostolis ad magistratus Judæorum et ad principem sacerdotum, cum prædicare Christum prohiberentur.

(3) (Conclusio. *Subditi in iis tantummodo, superioribus suis obedire tenentur, in quibus ipsi suis superioribus subjiciuntur, et in quibus ipsi superiores sublimioris potestatis præcepto non adversantur.*)

Duo casus excipiuntur in quibus subditi non tenentur suis superioribus obedire: primus, quando superiores præcipiunt aliquid repugnans voluntati majoris potestatis v. gr. si dux præciperet contra voluntatem regis, aut rex contra voluntatem Dei; secundus quando superiores aliquid præcipiunt bonum quidem, sed ad quod eorum potestas non se extendit; nisi forte scandali vitandi causa. Circa primum observandum est, subditos non debere examinare, superioribus aliquid jubentibus, utrum id quod jubetur sit licitum aut illicitum, nisi materia præcepti sit talis ut judicio viri mediocriter prudentis satis appareat esse contra legem Dei, aut superioris potestatis mandatum. Neque etiam si dubitet, an sit licitum, dispensatur ab obedientia; quia Superior habet jus præcipiendi et exigendi obedientiam, quo spoliari non debet propter dubitationem subditi. Neque vero propterea existimandum est, quod liceat subdito contra dubiam conscientiam agere: sed dicendum quod debeat dubitationem deponere, et sibi persuadere licitum esse quod jubetur; quoniam non habet argumentum sufficiens in contrarium; atque adeo putare debet se teneri ad obediendum. Quando autem satis evidens est id quod jubetur esse illicitum, non licet obedire. Si quæritur unde sit dignoscendum ad quas res se extendat potestas superioris, generaliter respondendum est, attendendam esse rationem superioritatis. In his ergo solum tenetur subditus suo Superiori obedire, quæ pertinent ad dispositionem actuum et rerum humanarum; neque adhuc in his generaliter, sed determinate secundum rationem superioritatis, sicut v. gr. miles Duci Exercitus in his, quæ pertinent ad bellum; servus domino in his quæ pertinent ad servilia opera exequenda; filius Patri in his, quæ pertinent ad disciplinam vitæ, et curam domesticam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1 et 4), obediens movetur ad imperium præcipientis quadam necessitate justitiæ, sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturæ. Quod autem aliqua res naturalis non moveatur a suo motore, potest contingere dupliciter: uno modo propter impedimentum quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis, sicut lignum non comburitur ab igne, si fortior vis aquæ impediat; alio modo ex defectu ordinis mobilis ad motorem, quia etsi subjiciatur ejus actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia; sicut humor quandoque subjicitur actioni caloris quantum ad *calefieri*, non tamen quantum

ad *exsiccari*, sive *consumi*. Similiter ex duobus potest contingere quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. Uno modo propter præceptum majoris potestatis. Ut enim ad Rom. XIII, super illud: *Qui potestati resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt*, dicit Glossa: *Si quis jusserit curator, numquid est tibi faciendum, si contra proconsulem jubeat? Rursum si quid proconsul jubeat, et aliud imperator, numquid dubitatur, illo contempto, isti esse serviendum? Ergo si aliud imperator, aliud Deus jubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo.* Alio modo non tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquod præcipiat in quo ei non subdatur. Dicit enim Seneca in III De beneficiis, (cap. 20): *Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere; pars enim melior excepta est: corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem est sui juris.* Et ideo in his quæ pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo.—Tenetur autem homo homini obedire in his quæ exterius per corpus sunt agenda; in quibus tamen secundum ea quæ ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo; quia omnes homines natura sunt pares, puta in his quæ pertinent ad corporis sustentationem et prolis generationem. Unde non tenentur nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo, vel virginitate servanda (1), aut aliquo alio hujusmodi. Sed in his quæ pertinent ad dispositionem actuum et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis; sicut miles duci exercitus in his quæ pertinent ad bellum, servus domino in his quæ pertinent ad servilia opera exequenda, filius patri in his quæ pertinent ad disciplinam vitæ et curam domesticam, et sic de aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Apostolus dicit, intelligendum est *per omnia*, quantum ad illa quæ pertinent ad jus patriæ, vel dominativæ potestatis.

Ad secundum dicendum, quod Deo subjicitur homo simpliciter quantum ad omnia et interiora et exteriora; et ideo in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non subjiciuntur suis superioribus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua determinate: et quantum ad illa medii sunt inter Deum et subditos; quantum ad alia vero immediate subduntur Deo, a quo instruuntur per legem naturalem vel scriptam.

Ad tertium dicendum, quod religiosi obedientiam profitentur quantum ad regularem conversationem, secundum quam suis prælatis subduntur; et ideo quantum ad illa sola obedire tenentur quæ possunt ad regularem conversationem pertinere; et hæc est obedientia sufficiens ad salutem. Si autem etiam in aliis obedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis: dum tamen illa non sint contra Deum, aut contra professionem regulæ, quia talis obedientia esset illicita. Sic ergo potest triplex obedientia distingui; una *sufficiens* ad salutem, quæ scilicet obedit in his ad quæ obligatur; alia *perfecta*, quæ obedit in omnibus licitis; alia *indiscreta*, quæ etiam in illicitis obedit (1).

---

(1) Quod saltem ordinarie verum est; nam in quibusdam circumstantiis pater potest filium ita inducere ad matrimonium ut filius obsequi teneatur, ut ipse docet S. Thomas (sup. quæst. XLVII, art. 6); et dominus potest quoque impedire ne servus suus fiat religiosus, etsi id illi præcipere non possit, ut patet ex quæst. CLXXXIX, art 6 ad 2. (Drioux).

(1) Nota hæc postrema verba, ex quibus toti huic quæstioni magna lux affulget.

ARTICULUS VI.

Utrum christiani teneantur sæcularibus potestatibus obedire (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod christiani non teneantur sæcularibus potestatibus obedire. Quia, super illud Matth. XVII: *Ergo liberi sunt filii*; dicit Glossa (ord. August.): *Si in quolibet regno filii illius regis, qui regno illi præfertur, sunt liberi, tunc filii regis illius, cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent:* sed christiani per fidem Christi facti sunt filii Dei, secundum illud Joan. I, 12: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus*: ergo non tenentur potestatibus sæcularibus obedire.

2. Præterea Rom. VII, 4, dicitur: *Mortificati estis legi per corpus Christi*, et loquitur de lege divina veteris Testamenti: sed minor est lex humana, per quam homines sæcularibus potestatibus subduntur, quam lex divina veteris Testamenti: ergo multo magis homines per hoc quod sunt facti membra corporis Christi, liberantur a lege subjectionis, qua sæcularibus principibus obstringebantur.

3. Præterea, latronibus, qui per violentiam opprimunt, homines obedire non tenentur: sed Augustinus dicit in IV De Civ. Dei, (cap. 4): *Remota justitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia?:* cum ergo dominia principum sæcularium plerumque cum injustitia exerceantur, vel ab aliqua injusta usurpatione principium sumpserint, videtur quod non sit principibus sæcularibus obediendum a christianis.

Sed contra est, quod dicitur ad Tit. III, 1: *Admone illos, principibus et potestatibus subditos esse*; et I. Petri II, 13: *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum, sive regi, quasi præcellenti, sive ducibus tamquam ab eo missis* (1).

Respondeo dicendum, quod fides-Christi est justitiæ principium et causa, secundum illud ad Rom. III, 22: *Justitia Dei per fidem Jesu Christi*; et ideo per fidem Jesu Christi non tollitur ordo justitiæ, sed magis firmatur. Ordo autem justitiæ requirit ut inferiores suis superioribus obediant: aliter enim non posset humanarum rerum status conservari. Et ideo per fidem Christi non excusantur fideles quin principibus sæcularibus obedire teneantur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.), servitus, qua homo homini subjicitur, ad corpus pertinet, non ad animam, quæ libera manet. Nunc autem in statu hujus vitæ per gratiam Christi liberamur a defectibus animæ, non autem a defectibus corporis, ut patet

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 41, qu. II, art. 2, et *Quodl.* II, art. 9 corp.

(1) (CONCLUSIO. *Cum per fidem Christi firmetur magis quam tollatur justitiæ ordo, necessarium est, ut Christi fideles sæcularibus potestatibus subjiciantur.*)

Ad majorem horum intelligentiam vide quæ supra notata sunt in 1-2, qu. XCV et XCVI, de lege ac ejus obligatione et append. XXVII in tomo IV, pag. 256 et seq.—Conclusio est de fide contra Lutherum, Wicleffitas et alios hæreticos dicentes legem nullam sive ab hominibus sive ab Angelis, ullo jure christianis imponi posse, nisi in quantum ipsi velint. Anabaptistæ etiam dicebant subjectos non esse homines alicui legitimæ potestati, et neminem subjici debere cuiquam nisi Christo. Qui errores merito ab Apostolica Sede damnati fuerunt. Igitur peccant graviter Christiani, si vel magistratui vel alteri potestati sæculari detrectant obedire: neque debent considerare an potestates illæ sint fideles, an infideles, sed simpliciter debent eorum jussa facere, quando non est evidens quod vel mala, vel suam potestatem excedentia præcipiant.

per Apostolum ad Rom. VII, 23, qui dicit de seipso, quod *mente servit legi Dei, carne autem legi peccati:* et ideo illi qui fiunt filii Dei per gratiam, liberi sunt a spirituali servitute peccati, non autem a servitute corporali, qua temporalibus dominis tenentur adstricti, ut dicit Glossa, super illud I. ad Timoth. VI: *Quicumque sunt sub jugo servi*, etc.

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

Ad tertium dicendum, quod principibus sæcularibus intantum homo obedire tenetur, inquantum ordo justitiæ requirit. Et ideo si non habeant justum principatum, sed usurpatum, vel si injusta præcipiant, non tenentur eis subditi obedire; nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum.

QUÆSTIO CV.

DE INOBEDIENTIA.—(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de inobedientia; et circa hoc quæruntur duo: 1.° Utrum sit peccatum mortale.—2.° Utrum sit gravissimum peccatorum.

ARTICULUS I.

Utrum inobedientia sit peccatum mortale (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inobedientia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum est inobedientia, ut patet per definitionem Ambrosii superius positam (qu. præc. art. 2): si ergo inobedientia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Præterea, Gregorius dicit, XXXI Moral. (cap. 17) quod *inobedientia oritur ex inani gloria*: sed inanis gloria non est peccatum mortale: ergo nec inobedientia.

3. Præterea, tunc dicitur aliquis esse inobediens, quando superioris præceptum non implet: sed superiores multoties præcepta multiplicant, quæ vix, aut nunquam omnia possunt observari: si ergo inobedientia esset peccatum mortale, sequeretur quod homo non posset vitare mortale peccatum; quod est inconveniens: non ergo inobedientia est peccatum mortale.

Sed contra est, quod ad Rom. I, et

(1) De his etiam supra, quæst. LXIX, art. 1 corp.

Nota inobedientiam non secus, ac obedientiam dupliciter accipi.—1. Materialiter et late pro transgressione cujusvis præcepti absque contemptu; et sic non est speciale peccatum, sed generale quoddam, seu generalis circunstantia omnis peccati.—2. Formaliter, et stricte pro transgresione præcepti, ex ejus, aut præcipientis contemptu, et sic est speciale peccatum formali obedientiæ oppositum, in confessione aperiendum, quando est mortale. Tunc autem aliquis transgreditur ex contemptu, quando voluntas ejus renuit subjici ordinationi legis, et ex hoc procedit ad faciendum contra illam; si enim propter aliquam causam particularem, puta concupiscentiam, vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra statutum legis, non peccat ex contemptu, sed ex aliqua alia causa; etiamsi frequenter ex eadem causa, vel alia simili peccatum iteret. Frequentia tamen peccati dispositive inducit ad contemptum, secundum illud Prov. 18. *Impius, cum in profundum venerit peccatorum, contemnit.*

II. ad Tim. III inter alia peccata mortalia computantur *parentibus non obedientes* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XXIV, art. 12, et 1-2, qu. LXXII, art. 5, et LXXXVIII, art. 1), peccatum mortale est quod contrariatur charitati, per quam est spiritualis vita. Charitate autem diligitur Deus et proximus. Exigit autem charitas Dei ut ejus mandatis obediatur, ut supra dictum est (qu. XXIV, art. 12). Et ideo inobedientem esse divinis præceptis est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium. In præceptis autem divinis continetur quod etiam superioribus obediatur. Et ideo etiam inobedientia, qua quis inobediens est præceptis superiorum, est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium, secundum illud ad Rom. XIII, 2: *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Contrariatur insuper dilectioni proximi, inquantum superiori proximo subtrahit obedientiam quam ei debet.

Ad primum ergo dicendum, quod illa definitio Ambrosii datur de peccato mortali, quod habet perfectam peccati rationem. Peccatum autem veniale non est inobedientia, quia non est contra præceptum, sed præter præceptum. Nec etian omne peccatum mortale est inobedientia, proprie et per se loquendo; sed solum tunc quando aliquis præceptum contemnit, quia ex fine morales actus speciem habent. Cum autem facit aliquid contra præceptum, non propter præcepti contemptum sed propter aliquid aliud, est inobedientia materialiter tantum, sed pertinet formaliter ad aliam speciem peccati (2).

(1) (CONCLUSIO. *Non obedire divinis præceptis, et superiorum mandatis peccatum mortale est, cum charitati adversetur.*)

(2) Juxta diversam causam vel motivum; puta vel ad speciem homicidii, vel ad speciem furti, etc., prout species improprie peccatum habet.

Ad secundum dicendum, quod inanis gloria appetit manifestationem alicujus excellentiæ, et quia videtur ad quamdam excellentiam pertinere quod homo præceptis alterius non subdatur, inde est quod inobedientia ex inani gloria oritur. Nihil autem prohibet ex peccato veniali oriri mortale, cum veniale sit dispositio ad mortale.

Ad tertium dicendum, quod nullus obligatur ad impossibile: et ideo si tot præcepta prælatus aliquis ingerat, seu injungat, quod subditus ea implere non possit, excusatur a peccato. Et ideo prælati abstinere debent a multitudine præceptorum.

ARTICULUS II.

Utrum inobedientia sit gravissimum peccatorum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inobedientia sit gravissimum peccatum. Dicitur enim I. Reg. XV, 23: *Quasi peccatum ariolandi est repugnare, et quasi scelus idololatriæ nolle acquiescere:* sed idololatria est gravissimum peccatum, ut supra habitum est (qu XCIV, art. 3): ergo inobedientia est gravissimum peccatum.

2. Præterea, illud peccatum dicitur esse in Spiritum Sanctum, per quod tolluntur impedimenta peccati, ut supra dictum est (qu. XIV, art. 2): sed per inobedientiam contemnit homo præceptum, quod maxime retrahit hominem a peccando: ergo inobedientia est peccatum in Spiritum Sanctum: et ita est gravissimum peccatum.

3. Præterea, Apostolus dicit, ad Rom. V, 19, quod *per unius inobedientiam peccatores multi constituti sunt:* sed causa videtur esse potior effectu: ergo inobedientia videtur esse gravius peccatum quam alia quæ ex ea causantur.

Sed contra est, quod gravius est contemnere præcipientem quam præ-

(1) De his etiam *Opusc.* LXIV, cap. 11, et *Hebr.* III, lec. 2.

ceptum; sed quædam peccata sunt contra ipsam personam præcipientis, sicut patet de blasphemia et homicidio: ergo inobedientia non est gravissimum peccatum (1).

Respondeo dicendum, quod non omnis inobedientia est æquale peccatum. Potest enim una inobedientia esse gravior altera dupliciter. Uno modo ex parte præcipientis; quamvis enim omnem curam homo apponere debeat ad hoc quod cuilibet superiori obediat, tamen magis est debitum quod homo obediat superiori quam inferiori potestati; cujus signum est quod præceptum inferioris prætermittitur, si sit præcepto superioris contrarium. Unde consequens est quod quanto superior est ille qui præcipit, tanto ei inobedientem esse sit gravius. Et sic inobedientem esse Deo est gravius quam inobedientem esse homini (2). Secundo, ex parte præceptorum; non enim præcipiens æqualiter vult impleri omnia quæ mandat; magis enim unusquisque præcipiens vult finem, et id quod est fini propinquius; et ideo tanto est inobedientia gravior, quanto præceptum quod quis præterit, magis est de intentione illius qui præcipit. Et in præceptis quidem Dei manifestum est, quod quanto præceptum datur de meliori, tanto est 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 præcepto de dilectione Dei, gravius peccat quam qui inobediens est præcepto de dilectione proximi. Voluntas autem hominis non semper magis fertur in melius: et ideo ubi obligamur ex solo hominis præcepto, non est gravius peccatum ex eo quod majus bonum præteritur, sed ex eo quod præteritur illud quod est magis de intentione præcipientis. —Sic ergo opportet diversos (1) inobedientiæ gradus diversis præceptorum gradibus comparare; nam inobedientia, qua contemnitur Dei præceptum, ex ipsa ratione inobedientiæ gravius est peccatum quam peccatum quo peccatur in hominem, si secerneretur inobedientia Dei. Et hoc ideo dico, quia qui contra proximum peccat, etiam contra Dei præceptum agit. Si tamen in aliquo potiori (2) præceptum Dei contemneret, adhuc peccatum gravius esset. Inobedientia autem quo contemnitur præceptum hominis, levior est peccato quo contemnitur ipse præcipiens; quia ex reverentia præcipientis procedere debet reverentia præcepti. Et similiter peccatum quod directe pertinet ad contemptum Dei, sicut blasphemia, vel aliquid hujusmodi, gravius est, etiam remota per intellectum inobedientia a peccato, quam esset illud peccatum (3) 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 et 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 cujuscumque, quod peccatum impedit, constituit peccatum in Spi-

(1) (Conclusio. *Inobedientia non est simpliciter gravissimum peccatorum.*)

(2) Quantumcumque homini quasi Deo præcipiamur obedire, ut Apostolus ad Eph. VI urget, et notatum est supra. Hoc enim sic dicitur quia homini propter Deum tamquam humanæ potestatis institutorem parendum est, adeoque hoc ipso mediante Deo paretur.

(1) Ita post theologos edit. omnes. —Veteris edit. cum cod. Alcan. aliisque *secundum diversos;* et mox, *peccatorum* pro *præceptorum*

(2) Ita Mss. et editi passim.—Theologi legendum putant, *minus potiori.*

(3) Ita passim.—Cod. Alcan., *quam illud peccatum,* etc.

ritum Sanctum; alioquin cujuslibet boni contemptus esset peccatum in Spiritum Sanctum, quia per quodlibet bonum potest homo impediri a peccato: sed bonorum illorum contemptus (1) facit peccatum in Spiritum Sanctum, quæ directe ducunt ad pœnitentiam et 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.—(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de gratia, sive gratitudine et ingratitudine.

Circa gratiam autem quæruntur sex: 1.° Utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta.—2.° Quis teneatur ad majores gratiarum actiones Deo, utrum innocens, vel pœnitens.—3.° Utrum semper teneatur homo ad gratias pro beneficiis humanis reddendas.—4.° Utrum retributio gratiarum sit differenda.—5.° Utrum sit mensuranda secundum acceptum beneficium vel secundum dantis affectum.—6.° Utrum oporteat aliquid majus rependere.

ARTICULUS I.

Utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta. Maxima enim beneficia a Deo et a parentibus accepimus: sed honor quem Deo retribuimus pertinet ad virtutem *religionis*; honor autem quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem *pietatis* (3): 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. 4): sed gratiæ reddduntur, 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. 13) et IX, (cap. 1): 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 (De inv. lib. II, aliq. ante fin.) (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1-2, qu. LX, art. 3), secundum diversas causas ex quibus aliquid debetur, necesse est diversi-

---

(1) Juxta id quod ea de re dictum est (quæst. XIV), cum de peccato in Spiritum Sanctum actum et ex professo.

(2) De his etiam infra, quæst. CVII, art. 1 corp. et 1-2, quæst. VI, art. 3 corp.

(3) Accipiendo *pietatem* ad eum sensum qui jam supra explicatus est (quæst. CI). quamvis latius erga Deum dicatur.

(1) (CONCLUSIO. *Gratia, quæ benefactoribus beneficium reddit, est specialis virtus a religione, pietate, observantia distincta.*)

ficari debiti reddendi rationem; ita tamen quod semper in majori illud quod minus est contineatur. In Deo autem primo et principaliter invenitur causa debiti, in eo quod ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum; secundario autem in patre, quia est proximum nostræ generationis et disciplinæ principium, tertio autem in persona quæ dignitate præcellit, ex qua communia beneficia procedunt; quarto autem in aliquo benefactore, a quo aliqua particularia et privata beneficia percepimus, pro quibus particulariter ei obligamur. Quia ergo non quicquid debemus Deo, vel patri, vel personæ dignitate præcellenti, debemus alicui benefactorum, a quo aliquod particulare beneficium recepimus, inde est quod post *religionem* qua debitum cultum Deo impendimus, et *pietatem* qua colimus parentes, et *observantiam* qua colimus personas dignitate præcellentes, est *gratia*, sive *gratitudo*, quæ benefactoribus gratiam recompensat; et distinguitur a præmissis virtutibus, sicut quodlibet posteriorum distinguitur a priori, quasi ab eo deficiens (1).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut religio est quædam superexcellens pietas, ita est quædam excellens gratia, sive gratitudo: unde et gratiarum actio ad Deum supra posita est (qu. 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 retribuatur. Sed ad virtutem gratiæ, sive gratitudinis, retributio pertinet quæ fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit. Unde et gratitudo est minus grata, si sit coacta, ut Seneca dicit in III De Beneficiis, (cap. 7).

(1) Id est, quasi minus aliquid habens, vel non ita excellens, etc.

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

ARTICULUS II.

Utrum magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam pœnitens.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam pœnitens. Quanto enim aliquis majus donum a Deo percipit, tanto magis ad gratiarum actiones tenetur: sed majus est donum innocentiæ quam justitiæ restitutæ: ergo videtur quod magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quam pœnitens

2. Præterea, sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita et dilectio. Sed Augustinus dicit in II Confess. (cap. 7): *Quis hominum suam cogitans infirmitatem, audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, ut minus amet te, quasi minus fuerit ei necessaria misericordia tua, qua condonas peccata conversis ad te?* Et postea subdit: *Et ideo tantundem, imo amplius te diligat, quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari.* Ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens quam pœnitens.

3. Præterea, quanto gratuitum beneficium est magis continuatum, tanto major pro eo debetur gratiarum actio: sed in innocente magis continuatur divinæ gratiæ beneficium quam in pœnitente; dicit enim Augustinus ibidem: *Gratiæ tuæ deputo, et misericordiæ tuæ, quia peccata mea tanquam glaciem solvisti; gratiæ tuæ deputo et*

quæcumque non feci mala: quid enim facere non potui? Et omnia mihi dimissa esse fateor, et quæ mea sponte feci mala, et quæ te duce non feci: ergo magis tenetur ad gratiarum actionem innocens quam pœnitens.

Sed contra est, quod dicitur Luc. VII, 47: *Cui plus dimittitur, plus diligit* (1). Ergo eadem ratione plus tenetur ad gratiarum actiones (2).

Respondeo 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; et hoc modo innocens tenetur ad majores gratiarum actiones, quia majus donum ei datur a Deo, et magis continuatum, cæteris paribus, absolute loquendo. Alio modo potest dici major gratia, quia magis datur gratis; et secundum hoc magis tenetur ad gratiarum actiones pœnitens quam innocens, quia magis gratis datur illud quod ei datur a Deo; cum enim esset dignus pœna, datur ei gratia. Et sic licet illud donum quod datur innocenti, sit absolute consideratum majus, tamen donum quod datur pœnitenti, est majus in comparatione ad ipsum; sicut etiam parvum donum pauperi datum est majus quam diviti magnum. Et quia actus circa singularia sunt, in his quæ agenda sunt, magis consideratur quod est *hic vel nunc tale*, quam quod est *simpliciter tale*, sicut Philosophus dicit in III Ethic. (cap. 1) de voluntario et involuntario.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Vel e converso, *cui minus dimittitur, minus diligit;* quod sic occasione peccatricis ardentissima dilectione remissionem peccatorum suorum consequentis dicit Simoni Christus.

(2) (Conclusio. *Innocens magis tenetur ad gratias Deo agendas quam pœnitens, si ad gratiam ei datam attendatur: pœnitens vero magis quam innocens, si dicatur gratia major, quæ magis gratis datur.)*

ARTICULUS III.

Utrum homo teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti. Potest enim aliquis sibi benefacere, sicut et 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 transire gratiarum actio.

2. Præterea, gratiarum actio est quædam gratiæ (1) recompensatio: sed aliqua beneficia non cum gratia dantur, sed magis cum contumelia, et tarditate, vel tristitia: ergo non semper benefactori sunt gratiæ reddendæ.

3. Præterea, nulli debetur gratiarum actio ex eo quod suam utilitatem procurat: sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter suam utilitatem: ergo eis non debetur gratiarum actio.

4. Præterea, servo non debetur gratiarum actio quia hoc ipsum quod est, domini est: sed quandoque contingit servum in dominum beneficum esse: ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

5. Præterea, nullus tenetur ad id quod facere non potest honeste et utiliter: sed quandoque contingit quod ille qui beneficium tribuit, est in statu magnæ felicitatis cui inutiliter aliquid recompensaretur pro suscepto be-

(1) Hoc est beneficii, a gratuita donatione sic vocati, alio sensu quam (artic. 1) gratitudinem propter beneficium significat *gratia*.

neficio; quandoque etiam contingit quod benefactor mutatur de virtute in vitium, et sic videtur quod ei honeste recompensari non potest; quandoque etiam ille qui accipit beneficium, pauper est et omnino recompensare non potest: ergo videtur quod non semper teneatur homo ad gratiarum recompensationem.

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

Sed contra est, quod dicitur (1) I. ad Thess. ult. 18: *In omnibus gratias agite* (2).

Respondeo dicendum, quod omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur. Unde Dionysius dicit cap. 1, De Div. Nom. quod *Deus omnia in se convertit, tanquam omnium causa*. Semper enim oportet quod effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum est autem, quod benefactor, inquantum hujusmodi, est causa beneficiati: et ideo naturalis ordo requirit ut ille qui suscepit beneficium, per gratiarum recompensationem convertatur ad benefactorem secundum modum utriusque: et sicut de patre dictum est supra (qu. XXXI, art. 3, et CI, art. 2), benefactori quidem, inquantum hujusmodi, debetur honor et 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. De benef. (v. cap. 9), *sicut non est liberalis qui sibi donat, nec clemens qui sibi ignoscit, nec misericors qui malis suis tangitur, sed qui aliis; ita etiam nemo sibi ipsi beneficium dat, sed naturæ sucp aret, quæ movet ad refutanda nociva, et ad appetenda proficua.* Unde in his quæ sunt ad seipsum, non habet locum gratitudo et 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 justitia dicit Philosophus in v Etthic. (cap. ult.), inquantum 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 quo 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 De benef· (II, cap. 6), *multum celeritas fecit, multum abstulit mora.*

Ad tertium dicendum, quod sicut, Seneca dicit in lib VI De benef. (cap. 12), *multum interest utrum aliquis beneficium nobis det sua causa, an nostra; an sua et nostra. Ille qui totus ad se spectat, et nobis prodest, quia aliter sibi prodesse non potest, eo mihi loco habendus videtur, quo qui pecori suo pabulum prospicit.* Et mox (cap. 13): *Si modo me in consortium admisit, si duos cogitavit, ingratus sum non solum injustus, nisi gaudeam hoc illi profuisse quod proderat mihi. Summæ malignitatis est non vocare beneficium, nisi quod dantem alicuo incommodo afficit.*

Ad quartum dicendum, quod sicut Seneca dicit in III De benef. (cap. 21), *quamdiu servus præstat quod a servo exigi solet, ministerium est; ubi plus quam quod a servo necesse est, bene-*

(1) De gratiarum actione in bonis et malis, vel in prosperis et adversis Deo reddenda, ut ibidem explicat S. Thomas, et similiter Chrysostomus in eundem locum, hom. x.

(2) (CONCLUSIO. *Cum benefactor sit causa et principium quoddam beneficiati, tenetur is, cui benefit, suo benefactori gratias agere).*

ficium est: ubi enim in affectum amici transit, si tamen transit, desinit vocari ministerium. Et ideo etiam servis ultra debitum facientibus gratiæ sunt habnedæ.

Ad quintum dicendum, quod etiam pauper ingratus non est, si faciat quod possit. Sicut enim beneficium magis in affectu consistit quam in effectu, ita etiam recompensatio magis in affectu consistit. Unde Seneca dicit in II De benef. (cap. 22): *Qui grate beneficium accipit, primam ejus pensionem solvit. Quod grate autem ad nos beneficia pervenerint, indicemus effusis affectibus: quod non ipso tantum audiente, sed ubique testemur.* Et ex hoc patet quod quantumcumque in felicitate existenti potest recompensatio beneficii fieri per exhibitionem reverentiæ et honoris. Unde Philosophus dicit in VIII Ethic. (cap. ult.), quod *superexcellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri.* Et Seneca dicit in VI De benef. (cap. 29): *Multa sunt per quæ quidquid debemus reddere et felicibus possumus: fidele consilium, assidua conversatio, sermo comis, et sine adulatione jucundus.* 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 benefic. (c. 26): *Si hoc ei optares, cujus nullum beneficium haberes, inhumanum erat votum. Quanto inhumanius ei optas cui beneficium debes?*—Si autem ille qui beneficium dedit, in pejus mutatus est, debet tamen ei 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; et 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. 3).

Ad sextum dicendum, quod, sicut dictum est, recompensatio beneficii præcipue pendet ex affectu; et 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. 19): *Reddendum mihi est* (1), *non servandum, cum reddidero, ac tuendum.*

ARTICULUS IV.

Utrum homo debeat statim beneficium recompensare.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo debeat statim beneficium recompensare. Illa enim quæ debemus sine certo termino, tenemur restituere statim: sed non est aliquis terminus præscriptus recompensationi beneficiorum, quæ tamen cadit sub debito, ut dictum est (art. præc.): ergo tenetur homo statim beneficium recompensare.

2. Præterea, quanto aliquod 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 benefic. (cap. 5), quod *proprium benefactoris est libenter, et 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* (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut in beneficio dando duo considerantur,

---

(1) *Reddendum mihi est*, id est necessitas mihi incumbit ut hoc reddam.

(2) (CONCLUSIO. *Nonnisi secundum animi affectum oportet beneficium statim recompensare.*)

scilicet affectus et donum, ita etiam hæc duo considerantur in recompensatione beneficii. Et quantum quidem ad affectum, recompensatio statim fieri debet: unde Seneca dicit in II De benefic. (cap. 35): *Vis reddere beneficium? accipe benigne.* Quantum autem ad donum, debet expectari tempus quo recompensatio sit benefactori opportuna. Si autem non convenienti tempore statim velit aliquod munus pro munere reddere, non videtur esse virtuosa recompensatio, sed invita. Ut enim Seneca dicit (loc. cit.): *Qui nimis cito cupit solvere, invitus debet; et qui invitus debet, ingratus est.*

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

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

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

ARTICULUS V.

Utrum gratiarum actio sit attendenda secundum affectum benefactoris, (1) *an secundum effectum* (2).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod beneficiorum recompensatio non sit attendenda secundum affectum benefacientis, sed secundum effectum. Recompensatio enim beneficiis 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 et accepti: ergo et in gratiarum recompensatione attendendus est magis effectus quam affectus benefacientis.

3. Præterea, nullus potest attendere ad id quod ignorat: sed solus Deus cognoscit interiorem affectum: ergo non potest fieri gratiæ recompensatio secundum affectum.

Sed contra est, quod Seneca dicit in I De benef. (cap. 7): *Nonnunquam magis nos obligat qui dedit parva magnifice, et qui exiguum tribuit, sed libenter* (1).

Respondeo dicendum, quod recompensatio beneficii potest ad tres virtutes pertinere, scilicet ad justitiam, ad gratiam et ad amicitiam. Ad justitiam quidem pertinet, quando recompensatio habet rationem debiti legalis, sicut in mutuo, et aliis hujusmodi; et in tali recompensatio debet attendi secundum quantitatem dati. Ad amicitiam autem pertinet recompensatio beneficii, et similiter ad virtutem gratiæ, secundum quod habet rationem debiti moralis, aliter tamen et aliter. Nam in recompensatione amicitiæ oportet respectum haberi ad amicitiæ causam; unde in amicitia utilis debet recompensatio fieri secundum utilitatem, quam quis ex beneficio consecutus est; in amicitia autem honesti debet in recompensatione haberi respectus ad electionem, sive ad affectum dantis; quia hoc præcipue requiritur ad virtutem, ut dicitur in

(1) Ita recentiores edit. — Veteres hic et in textu, *beneficiantis*.

(2) De his etiam supra, art. 3 ad 5, et 6. et infra, art. 6 ad 1.

(1) (Conclusio. *Recompensatio quæ fit secundum justitiam vel utilem amicitiam, secundum effectum magis, quam secundum affectum attendenda est: in honesta autem amicitia et gratia magis secundum affectum.*)

VIII Ethic. (cap. 13). Et similiter, quia gratia respicit beneficium, secundum quod est gratis impensum, quod quidem pertinet ad affectum, ideo etiam gratiæ recompensatio attendit magis affectum dantis quam effectum.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis actus moralis ex voluntate dependet. Unde beneficium, secundum quod est laudabile, prout ei gratiæ recompensatio debetur, materialiter quidem consistit in effectu, sed formaliter et principaliter in voluntate. Unde Seneca dicit in I De benefic. (cap. 6): *Beneficium non in eo quod fit aut datur consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo.*

Ad secundum dicendum, quod gratia est pars justitiæ, non quidem sicut species generis, sed per quamdam reductionem ad genus justitiæ, ut supra dictum est (quæst. LXXX). Unde non oportet quod eadem ratio debiti attendatur in utraque virtute.

Ad tertium dicendum, quod affectum hominis per se quidem solus Deus videt; sed secundum quod per aliqua signa manifestatur, potest etiam ipsum homo cognoscere. Et hoc modo affectus benefacientis cognoscitur ex ipso modo quo beneficium tribuitur, puta quia gaudenter et prompte aliquis beneficium impendit.

ARTICULUS VI.

Utrum oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quam susceperit in beneficio (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. 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. (circa fin.): sed virtus non conatur ad impossibile: non ergo gratiæ recompensatio tendit ad aliquid majus.

2. Præterea, si aliquis plus recompensat quam in beneficio acceperit, ex hoc ipso quasi aliquid de novo dat: sed ad beneficium de novo datum tenetur homo gratiam recompensare: ergo ille qui primo beneficium dederat, tenebitur aliquid majus recompensare, et sic procederetur in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum, quia *infinitum aufert naturam boni*, ut dicitur in II Metaph. (text. 8): ergo gratiæ recompensatio non debet excedere acceptum beneficium.

3. Præterea, justitia in æqualitate consistit: sed majus est quidam æqualitatis excessus: cum ergo in qualibet virtute excessus sit vitiosus, videtur quod recompensare aliquid majus accepto beneficio sit vitiosum et justitiæ oppositum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in V Ethic. (cap. 5): *Refamulari oportet ei qui gratiam fecit, et rursum ipsum incipere*; quod quidem fit dum aliquid majus retribuitur: ergo recompensatio debet tendere ad hoc quod aliquid majus faciat (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), recompensatio gratiæ respicit beneficium secundum voluntatem benefacientis. 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 quamdiu recompensat minus vel æquale, non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit: et ideo gratiæ

(1) De his etiam infra, quæst. CVII, art. 2 corp.

(1) (CONCLUSIO. *Honestatis ratio atque debitum postulat, ut compensatio non tantummodo æquet, sed etiam superet acceptum beneficium.*)

recompensatio semper tendit ut pro suo posse aliquid majus retribuat.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 3) in recompensatione beneficii magis est considerandus affectus quam effectus. Si ergo consideremus effectum beneficii, quod filius a parentibus accepit, scilicet *esse* et *vivere*, nihil æquale filius recompensare potest, ut Philosophus dicit in VIII Ethic. (circa fin.). Si autem attendamus ad ipsam voluntatem dantis et retribuentis, sic potest filius aliquid majus patri retribuere, ut Seneca dicit in III De benef. (cap. 29). Si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinem recompensandi voluntas.

Ad secundum dicendum, quod debitum gratitudinis ex charitate derivatur, quæ quanto plus solvitur, tanto magis debetur, secundum illud, ad Rom. XIII, 8: *Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis* (1). 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 beneficus aliquid exhibuit, ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium, aliquid supra debitum recompenset.

QUÆSTIO CVII.

DE INGRATITUDINE.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ingratitudine; et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum ingratitudo semper sit peccatum.—2.° Utrum ingratitudo sit peccatum speciale.—3.° Utrum omnis ingratitudo sit peccatum mortale.—4.° Utrum ingratis sint beneficia subtrahenda.

ARTICULUS I.

Utrum ingratitudo sit semper peccatum (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum. Dicit enim Seneca in III De beneficiis, (cap. 1), quod *ingratus est qui non reddit beneficium*: sed quandoque aliquis non posset recompensare beneficium nisi peccando, puta si auxiliatus est homini ad peccandum: cum ergo abstinere a peccato non sit peccatum, videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est in potestate peccantis, quia secundum Augustinum (2), *nullus peccat in eo quod vitare non potest:* sed quandoque non est in potestate peccantis ingratitudinem vitare, puta cum non habet unde reddat; oblivio etiam non est in potestate nostra, cum tamen Seneca dicat (loc. cit.), quod *ingratissimus 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:

(1) De his etiam infra, quæst. CLXII, art. 4 ad 3.

(1) Quasi diceretur, ait Sylvius, reddite cuique quod debetis, et sic reddite ut non amplius debeatis; uno debito charitatis excepto, quod quidem etiam est reddendum, sed ipsum talis naturæ est, ut nunquam ita reddatur, quin adhuc maneat debitum.

(2) De Lib. Arb. lib. III, cap. 17 et 18, et Retract. lib. I, cap. 9, ante med.

Nemini quidquam 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 in II. ad Timoth. III, 2 ingratitudo connumeratur aliis peccatis, cum dicitur: *Parentibus non obedientes, ingrati, scelesti*, etc. (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (qu. præc. art 4), 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 alicui auxiliatur ad peccandum, non confert beneficium, sed magis nocumentum; et ideo non debetur ei gratiarum actio, nisi forte propter voluntatem bonam, si sit deceptus, dum credidit adjuvare ad bonum, et 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 propter impotentiam reddendi ab ingratitudine excusatur, ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit sola voluntas, ut dictum est. Oblivio autem beneficii ad ingratitudinem pertinet, non quidem illa quæ provenit ex naturali defectu, qui non subjacet voluntati, sed illa quæ ex negligentia provenit. Ut enim dicit Seneca in III De benef. (cap. 1), *apparet illum non sæpe de reddendo cogitase, cui obrepsit oblivio.*

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

(1) [Conclusio. *Quævis ingratitudo, cum gratitudini adversetur, peccatum est.*]

ARTICULUS II.

Utrum ingratitudo sit speciale peccatum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ingratitudo non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, contra Deum agit, qui est summus benefactor: sed hoc pertinet ad ingratitudinem: ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum sub diversis peccatorum generibus continetur: sed diversis peccatorum generibus potest aliquis esse ingratus; puta si quis benefactori detrahat, si quis furetur, vel aliquid aliud hujusmodi contra eum committat: ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

3. Præterea, Seneca dicit in III De beneficiis, (cap. 1): *Ingratus est qui dissimulat, ingratus est qui non reddit, et ingratissimus omnium qui oblitus est*: sed ista non videntur ad unam peccati speciem pertinere: ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

Sed contra est, quod ingratitudo opponitur gratitudini, sive gratiæ, quæ est specialis virtus: ergo est speciale peccatum (2).

Respondeo dicendum, quod omne vitium ex defectu virtutis nominatur, quia magis virtuti opponitur; sicut illiberalitas magis opponitur liberalitati quam prodigalitas. Potest autem virtuti gratitudinis aliquod vitium opponi per excessum; puta si recompensatio beneficii fiat vel pro quibus non debet, vel citius quam debet, ut ex dictis patet (qu. CVI, art. 4).

(1) De his etiam part. III, quæst. LXXXVIII, art. 4, et *Sent.* IV, dist. 22, quæst. I, art. 2, quæstiunc. I.

(2) [Conclusio. *Sicut gratitudo specialis est virtus, cui ingratitudo adversatur, ita ingratitudo speciale peccatum est, in varios distinctum gradus, vel modos.*]

Sed magis opponitur gratitudini vitium quod est per defectum, quia virtus gratitudinis, ut supra habitum est (art. 6), in aliquid amplius tendit. Et ideo proprie ingratitudo nominatur ex gratitudinis defectu. Omnis autem defectus seu privatio speciem sortitur secundum habitum oppositum; differunt enim cæcitas et surditas secundum differentiam visus et auditus. Unde sicut gratitudo vel gratia est una specialis virtus, ita etiam ingratitudo est unum speciale peccatum. Habet tamen diversos gradus secundum ordinem eorum quæ ad gratitudinem requiruntur: in qua primum est quod homo acceptum beneficium recognoscat; secundum est, quod laudet et gratias agat; tertium est, quod retribuat pro loco et tempore secundum suam facultatem. Sed quia quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione, ideo primus ingratitudinis gradus est ut homo beneficium non retribuat; secundus est, ut dissimulet, quasi non demonstrans se beneficium accepisse; tertius et gravissimus est, quod non recognoscat sive per oblivionem, sive quocumque alio modo. Et quia in affirmatione opposita intelligitur negatio, ideo ad primum ingratitudinis gradum pertinet quod aliquis retribuat mala pro bonis: ad secundum, quod beneficium vituperet; ad tertium, quod beneficium quasi maleficium reputet.

Ad primum ergo dicendum, quod in quolibet peccato est materialis ingratitudo ad Deum, inquantum scilicet facit homo aliquid quod potest ad ingratitudinem pertinere: formaliter autem ingratitudo est, quando actualiter beneficium contemnitur; et hoc est speciale peccatum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet formalem rationem alicujus specialis peccati in pluribus peccatorum generibus materialiter inveniri; et secundum hoc in multis generibus peccatorum invenitur ingratitudinis ratio.

Ad tertium dicendum, quod illa tria non sunt diversæ species; sed diversi gradus unius specialis peccati.

ARTICULUS III.

Utrum ingratitudo semper sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ingratitudo semper sit peccatum mortale. Deo enim maxime debet aliquis esse gratus: sed peccando venialiter homo non est ingratus Deo, alioquin omnes homines essent ingrati: ergo nulla ingratitudo est peccatum veniale.

2. Præterea, ex hoc aliquod peccatum est mortale, quod contrariatur charitati, ut supra dictum est (qu. XXIV, art. 12): sed ingratitudo contrariatur charitati, ex qua procedit debitum gratitudinis, ut supra dictum est (qu. præc. art. 1 et 6): ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

3. Præterea, Seneca dicit in II De beneficiis, (cap. 10): *Hæc beneficii inter duos lex est; alter statim oblivisci debet dari, alter accepti nunquam.* Sed propter hoc, ut videtur, debet oblivisci, ut lateat eum peccatum recipientis, si contingat eum esse ingratum, quod non oporteret, si ingratitudo esset leve peccatum: ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

Sed contra est, quod nulli est danda via peccandi mortaliter: sed, sicut Seneca dicit (ibid. cap. 9), *interdum et ipse qui juvatur, fallendus est, ut habeat, nec a quo acceperit sciat*, quod videtur viam ingratitudinis recipienti præbere: ergo ingratitudo non semper est peccatum mortale (1).

(1) Argumentum *sed contra* non ad conclusionem oppositam præcedentibus astruendam, sed ad utramque partem sub dubio constituendam adductum est.

(CONCLUSIO. *Ingratitudo pro diversitate circumstantiarum, interdum lethale, interdum veniale est peccatum.*)

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (art. præc.), ingratus dicitur aliquis dupliciter: uno modo per solam omisionem, puta quia non recognoscit, vel non laudat, vel non retribuit vices pro beneficio accepto, et hoc non semper est peccatum mortale; quia, ut supra dictum est (qu. præc. art. 6), debitum gratitudinis est, ut homo etiam aliquid liberaliter tribuat, ad quod non tenetur; et ideo si illud prætermittit, non peccat mortaliter, est tamen peccatum veniale, quia hoc provenit ex negligentia quadam, aut ex aliqua indispositione hominis ad virtutem. Potest tamen contingere quod etiam talis ingratitudo sit mortale peccatum, vel propter interiorem contemptum, vel etiam propter conditionem ejus quod subtrahitur, quod ex necessitate debetur beneficio, sive simpliciter, sive in aliquo necessitatis casu. Alio modo dicitur aliquis ingratus, quia non solum prætermittit implere gratitudinis debitum, sed etiam contrarium agit; et hoc etiam secundum conditionem ejus quod agitur (1), quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Sciendum tamen quod ingratitudo quæ provenit ex peccato mortali, habet perfectam ingratitudinis rationem; illa vero quæ provenit ex peccato veniali, imperfectam.

Ad primum ergo dicendum, quod per peccatum veniale non est aliquis ingratus Deo secundum perfectam ingratitudinis rationem; habet tamen aliquid ingratitudinis, inquantum peccatum veniale tollit aliquem actum virtutis, per quem homo Deo obsequitur.

Ad secundum dicendum, quod ingratitudo quæ est cum peccato veniali, non est contraria charitati, sed est præter ipsam, quia non tollit habitum charitatis, sed aliquem actum ipsius excludit.

Ad tertium dicendum, quod idem Seneca dicit in VII De benef. (cap. 22): *Errat, si quis æstimat, cum dicimus eum qui beneficium dedit, oblivisci oportere, excutere nos illi memoriam rei præsertim honestissimæ. Cum ergo dicimus: Meminisse non debet, hoc volumus intelligi: Prædicare non debet, nec jactare.*

Ad quartum dicendum, quod ille qui ignorat beneficium, non est ingratus, si beneficium non recompenset, dummodo sit paratus recompensare, si nosset. Est autem laudabile quandoque ut illi cui providetur, beneficium ignoret, tum propter inanis gloriæ vitationem, sicut beatus Nicolaus aurum furtim in domum projiciens vitare voluit humanum favorem; tum etiam quia in hoc ipso amplius beneficium facit, quod consulit verecundiæ ejus qui beneficium accipit.

(1) Id est, secundum conditionem operis quod agitur contra benefactorem, ita quod si rependas grave malum pro bono, erit mortale; si leve, erit veniale.

ARTICULUS IV.

Utrum ingratis sint beneficia subtrahenda (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ingratis sint beneficia subtrahenda. Dicitur enim Sap. XVI, 29: *Ingrati spes tanquam hibernalis glacies tabescet*: non autem ejus spes tabesceret, si non esset ei beneficium subtrahendum: ergo sunt subtrahenda beneficia ingratis.

2. Præterea, nullus debet alteri præbere occasionem peccandi: sed ingratus beneficium recipiens sumit occassionem ingratitudinis: ergo non est ingrato beneficium dandum.

3. Præterea, *In quo quis peccat, per hoc et torquetur*, ut dicitur Sap. XI, 17: sed ille qui ingratus est beneficio accepto, peccat contra beneficium: ergo est beneficio privandus.

Sed contra est, quod dicitur Luc.

(1) De his etiam infra, quæst. CXXII, art. 5 ad 4.

VI, 35, quod *Altissimus benignus est super ingratos et malos:* sed per ejus imitationem nos filios ejus esse oportet, ut ibidem dicitur: ergo non debemus ingratis beneficia subtrahere (1).

Respondeo dicendum, quod circa ingratum duo consideranda sunt: primo quidem, quid est quod ipse dignus sit pati, et sic certum est quod meretur beneficii subtractionem: alio modo considerandum est, quid oporteat beneficum facere. Primo namque non debet esse facilis ad ingratitudinem judicandam, quia *frequenter aliquis*, ut Seneca dicit (De Benef. lib. III, cap. 7), *qui non reddidit, gratus est*, quia forte non occurrit ei facultas, aut debita opportunitas reddendi. Secundo debet tendere ad hoc quod de ingrato gratum faciat; quod si non potest primo beneficio facere, forte faciet secundo. Si vero ex beneficiis multiplicatis ingratitudinem augeat, et pejor fiat, debet a beneficiorum exhibitione cessare.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur quantum ad id quod ingratus dignus est pati.

Ad secundum dicendum, quod ille qui ingrato beneficium exhibet, non dat ei occasionem peccandi, sed magis gratitudinis et amoris. Si vero ille qui accipit, ingratitudinis exinde occasionem sumat, non est danti imputandum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui beneficium dat, non statim se debet exhibere punitorem ingratitudinis, sed prius pium medicum; ut scilicet iteratis beneficiis ingratitudinem sanet.

QUÆSTIO CVIII.

DE VINDICATIONE.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de vindicatione.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum vindicatio sit licita.—2.° Utrum sit specialis virtus.—3.° De modo vindicandi.—4.° In quos sit vindicta exercenda.

ARTICULUS I.

Utrum vindicatio sit licita (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vindicatio non sit licita. Quicumque enim usurpat sibi quod Dei est, peccat: sed vindicta pertinet ad Deum, dicitur enim Deut. XXXII, 35, secundum aliam litteram (1): *Mihi vindicta, et ego retribuam:* ergo omnis vindicatio est illicita.

2. Præterea, ille de quo vindicta sumitur, non toleratur: sed mali sunt tolerandi, quia super illud Cant. II: *Sicut lilium inter spinas*, dicit Glossa *Non fuit bonus, qui malos tolerare non potuit*: ergo vindicta non est sumenda de malis.

3. Præterea, vindicta per pœnas fit, ex quibus causatur timor servilis: sed lex nova non est lex timoris, sed amoris, ut Augustinus dicit contra Adamantium (cap. 17): ergo ad mi-

(1) (CONCLUSIO. *Quanquam beneficiorum gratia sit ingratis subtrahenda, id merente ingratitudine, convenientius tamen est tantisper ingratis benefacere, dum a tali vitio quoquomodo resipiscant.*)

(2) De his etiam infra, quæst. CLVIII, art. 3, et part. III, quæst. XV, art. 9, corp. et *De Malo*, quæst. XII, art. 1 corp. et ad 8 et 14, et art. 3 ad 5, et *Rom.* XII, lect. 3, col. 5, 6, 7.

(1) Id est, versionem LXX Interpretum, et etiam secundum Paraphrasim Chaldaicam. Idem habetur Rom. XII, 19,

nus in novo Testamento nulla vindicta fieri debet.

4. Præterea, ille dicitur vindicare se qui injurias suas ulciscitur: sed, ut videtur, non licet etiam judici in se delinquentes punire; dicit enim Chrysostomus super Matth. (1): *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 Eccli. XXVI, 5: *A tribus timuit cor meum.... delaturam civitatis, et collectionem populi, et calumniam mendacem*: sed de peccato multitudinis non est vindicta sumenda; quia super illud Matth. XIII: *Sinite utraque crescere, ne forte eradicetis triticum*, dicit Glossa quod *multitudo non est excommunicanda, nec princeps:* ergo nec alia vindicatio est licita.

Sed contra: nihil est expectandum a Deo, nisi quod est bonum et licitum: sed vindicta de hostibus est expectanda a Deo; dicitur enim Luc. XVIII, 7: *Deus non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte?* quasi diceret: *imo faciet*: ergo vindicatio non est per se mala et illicita (2).

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, et ibi quiescat, est omnino illicitum; quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod charitati repugnat, qua omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excusatur, si malum intendat illius qui sibi injuste intulit malum, sicut non excusatur aliquis per hoc quod odit se odientem: non enim debet homo in alium peccare propter hoc quod ille peccavit prius in ipsum; hoc enim est vinci a malo, quod Apostolus prohibet Rom. XII, 21, dicens: *Noli vinci a malo, sed vince in bono malum.* Si vero intentio vindicantis feratur principaliter ab aliquod bonum, ad quod pervenitur per pœnam peccantis (puta ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem ejus et quietem aliorum, et ad justitiæ conservationem, et 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 (Rom. XIII, 4), de principe terreno, quod *Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit* (1). Si autem præter ordinem divinæ institutionis aliquis vindictam exerceat, usurpat sibi quod Dei est, et ideo peccat.

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

Ad tertium dicendum, quod lex Evangelii est lex amoris; et ideo illis qui ex amore bonum operantur, qui soli proprie ad Evangelium pertinent, non est timor incutiendus per pœnas,

---

(1) *Operis Imperf.* hom. 5, inter medium et finem, cujus auctor non est Chrysostomus, sed alius, ut pluries jam notatum est.

(2) (Conclusio. *Vindicatio orta ex animi quodam livore contra peccantem, illicita est; non autem si procedat ex charitate.)*

(1) Hoc est, ad malorum hominum supplicium divino nutu ordinatus et institutus, ut ibidem Theodoretus interpretatur.

sed solum illis qui ex amore non moventur ad bonum; qui etsi numero sint de Ecclesia, non tamen merito.

Ad quartum dicendum, quod injuria quæ infertur personæ alicui, quandoque redundat in Deum et in Ecclesiam, et 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. I; et similiter Elisæus maledixit pueris eum irridentibus, ut habetur IV. Reg. II; et Sylverius (1) Papa excommunicavit eos qui eum in exilium miserunt, ut habetur c. 23, qu. IV, cap. *Guilisarius*. Inquantum vero injuria in aliquem illata ad ejus personam pertinet, debet eam tolerare patienter, si expediat. Hujusmodi enim præcepta patientiæ intelligenda sunt secundum præparationem animi, ut Augustinus dicit in lib. De serm. Domini in monte, (I, cap. 19).

Ad quintum dicendum, quod quando tota multitudo peccat, est de ea vindicta sumenda vel quantum ad totam multitudinem, sicut Ægyptii submersi sunt in mari Rubro, persequentes filios Israel, ut habetur Exod. XIV, et sicut Sodomitæ universaliter perierunt; vel quantum ad magnam multitudinis partem, sicut patet Exod. XXXII in pœna eorum qui vitulum adoraverunt. Quandoque vero si speretur multorum correctio, debet severitas vindictæ exerceri in aliquos paucos principaliores, quibus punitis cæteri terreantur; sicut Dominus (Num. XXV) mandavit suspendi populi principes pro peccato multitudinis. Si autem non tota multitudo peccavit, sed pro parte, tunc si possunt mali secerni a bonis, debet in eos vindicta exerceri; si tamen hoc fieri possit sine scandalo aliorum: alioquin parcendum est multitudini, et detrahendum severitati. Et eadem ratio est de principe, quem sequitur multitudo. Tolerandum enim est peccatum ejus, si sine scandalo multitudinis puniri non posset; nisi forte esset tale peccatum principis, quod magis noceret multitudini vel spiritualiter vel temporaliter, quam scandalum quod exinde timeretur.

(1) Aliæ; *Sylvester*, sed perperam, ut ex historia facti patet.

ARTICULUS II.

Utrum vindicatio sit specialis virtus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vindicatio non sit specialis virtus ab aliis dictincta. Sicut enim remunerantur 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.

2. Præterea, ad actum illum non debet ordinari specialis virtus, ad quem homo sufficienter disponitur per alias virtutes: sed ad vindicandum mala sufficienter disponitur homo per virtutem fortitudinis, et per zelum: non ergo vindicatio debet poni specialis virtus.

3. Præterea, cuilibet speciali virtuti aliquod speciale vitium opponitur: sed vindicationi non videtur opponi aliquod vitium speciale: ergo non est specialis virtus.

Sed contra est, quod Tullius (De invent. lib. II,) ponit eam *partem justitiæ* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II Ethic. (cap. 1), aptitudo ad virtutem inest nobis a natura, licet complementum virtutis sit per assuetudinem, vel per aliquam aliam causam. Unde patet quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales

(1) (Conclusio. *Vindicatio est quædam specialis virtus, per quam in unoquoque perficitur naturalis inclinatio repellendi nociva).*

quæ pertinent ad jus naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua virtus specialis. Est autem quædam specialis inclinatio naturæ ad removendum nocumenta; unde et animalibus datur vis irascibilis separatim a vi concupiscibili. Repellit autem homo nocumenta per hoc quod se defendit contra injurias, ne ei inferantur, vel jam illatas injurias ulciscitur, non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem: dicit enim Tullius in sua Rhetorica (loc. cit.) quod *vindicatio est per quam vis, aut injuria, et omnino quidquid obscurum 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 ad immunitatem (1) alicujus personæ singularis, a qua injuria propulsatur, 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 charitate reputat quasi suas. Cujuslibet autem virtutis actus ex radice charitatis procedit; quia, ut Gregorius dicit in quadam homilia (27 in Evang.) *nihil habet viriditatis ramus boni operis, si non procedat ex radice charitatis*.

Ad tertium dicendum, quod vindicationi opponuntur duo vitia: unum quidem per excessum, scilicet peccatum crudelitatis, vel sævitiæ, quæ excedit mensuram in puniendo; aliud autem est vitium quod consistit in defectu, sicut cum aliquis est nimis remissus in puniendo. Unde dicitur (Proverb. XIII, 24): *Qui parcit virgæ, odit filium suum*. Virtus autem vindicationis consistit in hoc ut homo secundum omnes circumstantias debitam mensuram in vindicando conservet.

ARTICULUS III.

Utrum vindicatio debeat fieri per pœnas apud homines consuetas (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod vindicatio non debeat fieri per pœnas apud homines consuetas. Occisio enim hominis est quædam eradicatio ejus: sed Dominus mandavit Matth. XIII, quod zizania, per quæ significantur filii nequam, non eradicarentur: ergo peccatores non sunt occidendi.

2 Præterea, quicumque mortaliter peccant, eadem pœna videntur digni: si ergo aliqui peccantes mortaliter morte puniuntur, videtur quod omnes tales deberent morte puniri; quod patet esse falsum.

3 Præterea, cum aliquis pro peccato punitur manifeste, ex hoc peccatum ejus manifestatur, quod videtur esse nocivum multitudini, quæ ex exemplo peccati sumit occasionem

(1) Ita Mss. et editi passim, optime. —Al., *immutationem*.

(1) Quamvis, ut ait Billuart, licitum sit appetere vindictam ad reparationem propriæ injuriæ, attamen longe melius est, regulariter loquendo, illam propter Deum patienter ferre atque condonare; juxta illud Christi (Matth. VI): *Si dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester cœlestis delicta vestra*.

peccandi: ergo videtur quod non sit pœna mortis pro aliquo peccato infligenda.

Sed contra est, quod in lege divina hujusmodi pœnæ determinantur, ut ex supra dictis patet (1-2 qu. CV, art. 2) (1).

Respondeo dicendum, quod vindicatio intantum licita est et virtuosa, inquantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui a peccando, qui affectum virtutis non habent, per hoc quod timent amittere aliqua quæ plus amant quam illa quæ peccando adipiscuntur; alias timor non compesceret peccatum (2). Et ideo per subtractionem omnium quæ homo maxime diligit, est vindicta de peccatis sumenda. Hæc autem sunt quæ homo maxime diligit, vitam, incolumitatem corporis, libertatem sui, et bona exteriora, puta divitias, patriam et gloriam. Et ideo, ut Augustinus refert, XXI De Civ. Dei, (cap. 11), *octo genera pœnarum in legibus esse scribit Tullius;* scilicet *mortem* per quam tollitur vita; *verbera*, *talionem*, ut scilicet oculum pro oculo perdat, per quæ amittit quis corporis incolumitatem; *servitutem*, et *vincula*, per quæ perdit libertatem; *exilium*, per quod perdit patriam; *damnum*, per quod perdit divitias, *ignominiam*, per quam perdit gloriam.

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

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

Ad tertium dicendum, quod quando simul cum culpa innotescit et pœna vel mortis, vel quæcumque alia, quam homo horret, ex hoc ipso voluntas ejus a peccando abstrahitur: quia plus terret pœna quam alliciat exemplum culpæ.

ARTICULUS IV.

Utrum vindicta sit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt.

Ad quartum sic proceditur. 1. 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 filios, in tertiam et quartam generationem;* unde et pro peccato Cham, Chanaan filius ejus maledictus est, ut habetur Gen. IX; Giezi etiam peccante, lepra transmittitur ad posteros, ut habetur IV. Reg. V; sanguis etiam Christi pœnæ reddit obnoxios successores Judæorum, qui dixerunt Matth. XXVII, 25: *Sanguis ejus super nos, et super filios nostros;* legitur etiam quod pro peccato Achan populus Israel traditus est in manus hostium, ut habetur Josue VII; et pro peccato filiorum Heli idem populus corruit in conspectu Philistinorum, ut habetur I. Reg. IV: ergo aliquis involuntarius est puniendus.

2. Præterea, illud solum est voluntarium quod est in potestate hominis: sed quandoque pœna infertur pro eo quod non est in ejus potestate; sicut propter vitium lepræ aliquis re-

(1) [CONCLUSIO. *Multæ ac variæ sunt humanis et divinis legibus pœnæ statutæ, quibus omnis juste ac digne vindicatur injuria).*

(2) Contra vulgatum illud ex Horatio sumptum: *Oderunt peccare mali formidine pœnæ,* ut et Ecclesiast. I, 28: *Timor Domini expellit peccatum.*

movetur ab administratione Ecclesiæ; et propter pravitatem aut malitiam civium Ecclesia perdit cathedram episcopalem: ergo non solum pro peccato voluntario vindicta infertur.

3. Præterea, ignorantia causat involuntarium: sed vindicta quandoque exercetur in aliquos ignorantes; parvuli enim Sodomitarum, licet haberent ignorantiam invincibilem, cum parentibus tamen perierunt, ut legitur Gen. XIX; similiter etiam parvuli pro peccato Datham et Abiron pariter cum eis absorpti sunt, ut habetur Num. XVI; bruta etiam animalia, quæ carent ratione, jussa sunt interfici pro peccato Amalecitarum, ut habetur I. Reg. XV: ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

4. Præterea, coactio maxime repugnat voluntario: sed aliquis qui timore coactus aliquod peccatum committit, non propter hoc reatum pœnæ evadit: ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

5. Præterea, Ambrosius dicit super Lucam (cap. V), quod *navicula in qua erat Judas, turbabatur;* unde et 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 (1): ergo in solos voluntarios exercenda est vindicta (2).

Respondeo dicendum, quod pœna dupliciter potest considerari; uno modo secundum rationem pœnæ, et secundum hoc pœna non debetur nisi peccato, quia per pœnam reparatur æqualitas justitiæ, inquantum ille qui peccando nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur. Unde cum omne peccatum sit voluntarium, etiam originale, ut supra habitum est (1-2, qu. LXXXI, art. 1), consequens est quod nullus punitur hoc modo, nisi pro eo quod voluntarie factum est. Alio modo potest considerari pœna, inquantum est medicina non solum sanativa peccati præteriti, sed etiam præservativa a peccato futuro, vel etiam promotiva in aliquod bonum; et secundum hoc aliquis interdum punitur sine culpa, non tamen sine causa. Sciendum tamen, quod nunquam medicina subtrahit majus bonum, ut promoveat minus bonum; sicut medicina carnalis nunquam cæcat oculum, ut sanet calcaneum; quandoque tamen infert nocumentum in minoribus, ut in melioribus auxilium præstet. Et quia bona spiritualia sunt maxima bona, bona autem temporalia sunt minima, ideo quandoque punitur aliquis in temporalibus bonis absque culpa; cujusmodi sunt plures pœnæ præsentis vitæ divinitus inflictæ ad humiliationem vel probationem (1): non autem punitur aliquis in spiritualibus bonis sine propria culpa, neque in præsenti, neque in futuro: quia ibi pœnæ non sunt medicinæ, sed consequuntur spiritualem damnationem.

Ad primum ergo dicendum, quod unus homo pœna spirituali nunquam punitur pro peccato alterius, quia pœna spiritualis pertinet ad animam, secundum quam quilibet est liber sui Pœna autem temporali quandoque unus punitur pro peccato alterius, triplici ratione. Primo quidem, quia unus

---

(1) De Lib. Arbitr. lib. III, cap. 1, circ. fin., et Retract. lib. I, cap. 9.

(2) (CONCLUSIO. *Pœnæ, ut pœnæ, nonnisi in eos qui voluntarie peccaverunt sunt exercendæ: nonnunquam tamen pœnæ, ut medicinæ justis, et involuntarie peccantibus sunt infligendæ.)*

(1) Unde jure damnata est hæc propositio 72 inter Baianas: *Omnes omnino justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum*, et hæc 70 inter Quesnellianas: *Nunquam Deus affligit innocentes, et afflictiones semper serviunt vel ad puniendum peccatum, vel ad purificandum peccatorem.* (Drioux.)

homo temporaliter est res alterius, et ita in pœnam ejus etiam ipse punitur; sicut filii secundum corpus sunt quædam res patris, et servi quædam res dominorum. Alio modo inquantum peccatum unius derivatur in alterum vel per imitationem, sicut filii imitantur peccata parentum, et servi peccata dominorum, ut audacius peccent, vel per modum meriti, sicut peccata subditorum merentur peccatorem prælatum, secundum illud Job, XXXIV, 30: *Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi.* Unde et 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, I De Civ. Dei (c. 9). Tertio ad commendandum unitatem humanæ societatis, ex qua unus debet pro alio sollicitus esse ne peccet; et ad detestationem peccati, dum pœna unius redundat in omnes, quasi omnes essent unum corpus, ut Agustinus dicit de peccato Achan (lib. Quæst. sup. Josue, quæst. 8). Quod autem Dominus dicit: *Visitans peccata parentum in filios in tertiam et quartam generationem,* magis videtur ad misericordiam quam ad severitatem pertinere; dum non statim vindictam adhibet, sed expectat in posterum, ut vel saltem posteri corrigantur: sed crescente malitia posterorum, quasi necesse est ultionem inferri.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit (loc. cit.), judicium humanum debet imitari divinum judicium in manifestis Dei judiciis, quibus homines spiritualiter damnat pro proprio peccato. Occulta vero Dei judicia, quibus temporaliter aliquos punit absque culpa, non potest humanum judicium imitari; quia homo non potest comprehendere horum judiciorum rationes, ut sciat quid expediat unicuique. Et ideo nunquam secundum humanum judicium aliquis debet puniri sine culpa pœna flagelli, ut occidatur, vel mutiletur, vel verberetur. Pœna autem damni punitur aliquis etiam secundum humanum judicium, etiam sine culpa, sed non sine causa, et hoc tripliciter; uno modo ex hoc quod aliquis ineptus redditur sine sua culpa ad aliquod bonum habendum vel consequendum, sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ; et propter bigamiam, vel judicium sanguinis aliquis impeditur a sacris ordinibus. Secundo, quia bonum in quo damnificatur, non est proprium bonum, sed commune; sicut quod aliqua Ecclesia habeat episcopatum pertinet ad bonum totius civitatis, non autem ad bonum clericorum tantum. Tertio, quia, bonum unius dependet ex bono alterius, sicut in crimine læsæ majestatis filius amittit hæreditatem pro peccato parentis.

Ad tertium dicendum, quod parvuli divino judicio simul puniuntur temporaliter cum parentibus, tum quia sunt res parentum, et in eis etiam parentes puniuntur; tum etiam quia hoc in eorum bonum cedit, ne si reservarentur, essent imitatores paternæ malitiæ, et sic graviores pœnas mererentur. In bruta vero animalia, et quascumque alias irrationales creaturas vindicta exercetur, quia per hoc puniuntur illi quorum sunt; et iterum propter detestationem peccati.

Ad quartum dicendum, quod coactio timoris non facit simpliciter involuntarium, sed habet voluntarium mixtum, ut supra habitum est (1-2, qu. VI, art. 5 et 6).

Ad quintum dicendum, quod hoc modo pro peccato Judæ cæteri apostoli turbabantur, sicut pro peccato unius punitur multitudo, ad unitatem commendandam, ut dictum est (ad 1 et 2).

QUÆSTIO CIX.

DE VERITATE.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de veritate et vitiis oppositis.

Circa veritatem autem quæruntur quatuor: 1.° Utrum veritas sit virtus. —2.° Utrum sit specialis virtus.—3.° Utrum sit pars justitiæ.—4.° Utrum magis declinet in minus.

ARTICULUS I.

Utrum veritas sit virtus (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit virtus. Prima enim virtutum est fides, cujus objectum est veritas: cum ergo objectum sit prius habitu et actu, videtur quod veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 7), ad veritatem pertinet quod aliquis confiteatur existentia circa seipsum, et neque majora, neque minora: sed hoc non semper est laudabile, neque in bonis, quia, ut dicitur Proverb. XXVII, 2, *laudet te alienus et non os tuum*; nec etiam in malis, quia contra quosdam dicitur Isa. III, 9: *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, 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 (De invent. lib. II), quod *veritas est per quam immutata ea quæ sunt, aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur* (1). Similiter etiam non est virtus intellectualis, sed finis earum; neque etiam est virtus moralis, quia non consistit in medio inter *superfluum* et *diminutum;* quanto enim aliquis plus dicit verum, tanto melius est: ergo veritas non est virtus.

Sed contra est, quod Philosophus in II et IV Ethic. (cap. 7), ponit veritatem inter cæteras virtutes (2).

Respondeo dicendum, quod veritas dupliciter accipi potest: uno modo, secundum quod veritate aliquid dicitur verum, et sic veritas non est virtus, sed objectum, vel finis virtutis; sic enim accepta veritas non est habitus, qui est genus virtutis, sed æqualitas quædam intellectus vel signi ad rem intellectam et signatam, vel etiam rei ad suam regulam, ut in I habitum est, (part. I, qu. XVI, art. 1, et XXI, art. 2). Alio modo potest dici veritas, qua aliquis verum dicit, secundum quod per eam aliquis dicitur verax; et talis veritas, sive *veracitas*, necesse est quod sit virtus, quia hoc ipsum quod est dicere verum, est bonus actus. Virtus autem est *quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*.

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

Ad secundum dicendum, quod confiteri id quod est circa seipsum, in-

(1) De his etiam part. I, quæst. XVI, art. 4 ad 4, et qu. XVII, art. 8, corp. et *Sent.* III, dist. 34, quæst. I, art. 2 corp. et IX, dist. 16, quæst. IV, art. 1, quæstiunc. II, corp. et dist. 17, quæst. III, art. 2, quæstiunc. III, corp. et *De Verit.* quæst. I, art. 3 ad 12.

(1) Sed aliter eodem libro prius num. 14 veritatem definit, *per quam damus operam ne quid aliter quam confirmaverimus fiat, aut factum, aut futurum sit.*

(2) (CONCLUSIO. *Cum verum dicere sit actus bonus, veritas qua quis verum dicit necessario est virtus, non autem veritas a qua denominatur quidpiam verum.*)

quantum est confessio veri, est bonum ex genere. Sed hoc non sufficit ad hoc quod sit virtutis actus, sed ad hoc requiritur quod ulterius debitis circumstantiis vestiatur; 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 publicet, 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 hujusmodi autem res sunt solæ virtutes morales, ad quas scilicet pertinet usus exteriorum membrorum, secundum quod fit per imperium voluntatis. Unde veritas non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter superfluum et diminutum dupliciter; uno quidem modo ex parte objecti; alio modo ex parte actus. Ex parte quidem objecti, quia verum secundum suam rationem importat quamdam æqualitatem; æquale autem est medium inter majus et minus: unde ex hoc ipso quod aliquis dicit verum de seipso, medium tenet inter eum qui majora dicit de seipso, et inter eum qui minora. Ex parte autem actus medium tenet, inquantum verum dicit, quando oportet et secundum quod oportet. Superfluum autem convenit illi qui importune ea quæ sua sunt manifestat; defectus autem competit illi qui occultat, quando manifestare oportet.

ARTICULUS II.

Utrum veritas sit specialis virtus (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit specialis virtus. Verum enim et bonum convertuntur: sed bonitas non est specialis virtus, quinimo omnis virtus est bonitas, quia *bonum facit habentem:* ergo veritas non est specialis virtus.

2. Præterea, manifestatio ejus quod ad ipsum hominem pertinet, est actus veritatis, de qua nunc loquimur: sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem; quilibet enim virtutis habitus manifestatur per proprium actum: ergo veritas non est specialis virtus.

3. Præterea, veritas vitæ dicitur, qua quis recte vivit, de qua dicitur (Isa. XXXVIII, 3); *Memento, quæso, quomodo ambulaverim coram te in veritate, et in corde perfecto:* sed qualibet virtute recte vivitur, ut patet per definitionem virtutis supra positam (1-2, qu. LV, art. 4): ergo veritas non est specialis virtus.

4. Præterea, veritas videtur idem esse simplicitati, quia utrique opponitur simulatio: sed simplicitas non est specialis virtus, quia facit intentionem rectam, quod requiritur in omni virtute: ergo etiam veritas non est specialis virtus.

Sed contra est, quod in II Ethic. (cap. 7) connumeratur aliis virtutibus (1).

Respondeo dicendum, quod ad rationem virtutis humanæ pertinet quod opus hominis bonum reddat. Unde ubi in actu hominis invenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quod ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Cum autem bonum, secundum Augustinum in lib. De Natura boni, (cap. 3), consistat in ordine (2), necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem quidam specialis ordo secundum quod exteriora nostra

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 16, quæst. IV, art. 1, quæstiunc. II.

(1) (CONCLUSIO. *Veritas est quædam specialis virtus, per quam homo exteriora sua, vel verba, vel facta, vel signa, debito ordine disponit).*

(2) Ubi non tantum in ordine, sed et in modo ac specie naturam boni constituit.

vel verba vel facta debite ordinantur ad aliquid, sicut signum ad signatum; et ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis. Unde manifestum est, quod veritas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod verum et bonum subjecto quidem convertuntur, quia omne verum est bonum et omne bonum est verum, sed secundum rationem invicem se excedunt; sicut intellectus et voluntas invicem se excedunt: nam intellectus intelligit voluntatem et multa alia, et voluntas appetit ea quæ pertinent ad intellectum, et multa alia. Unde *verum* secundum rationem propriam, quæ est perfectio intellectus, est quoddam particulare bonum, inquantum appetibile quoddam est; et similiter *bonum* secundum propriam rationem, prout est finis appetitus, est quoddam verum, inquantum est quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quod veritas sit specialis virtus, sicut *verum* est speciale bonum; non autem potest esse quod bonitas sit specialis virtus (1), cum magis secundum rationem sit genus virtutis.

Ad secundum dicendum, quod habitus virtutum et vitiorum sortiuntur speciem ex eo quod est per se intentum, non autem ab eo quod est per accidens, et præter intentionem. Quod autem aliquis manifestet quod circa ipsum est, pertinet quidem ad virtutem veritatis, sicut per se intentum; ad alias autem virtutes potest pertinere ex consequenti (2), præter principalem intentionem. Fortis enim intendit fortiter agere; quod autem fortiter agendo aliquis manifestet fortitudinem quam habet, hoc consequitur præter ejus principalem intentionem.

Ad tertium dicendum, quod veritas vitæ est veritas secundum quam aliquid est verum, non veritas secundum quam aliquis dicit verum. Dicitur autem vita vera, sicut et quælibet alia res, ex hoc quod attingit suam regulam et mensuram, scilicet divinam legem, per cujus conformitatem rectitudinem habet: et talis veritas, sive rectitudo, communis est ad quamlibet virtutem.

Ad quartum dicendum, quod simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde, et aliud ostendit exterius, et sic simplicitas ad hanc virtutem pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem directe, (quia hoc pertinet ad omnem virtutem), sed excludendo duplicitatem, qua homo unum prætendit et aliud intendit.

ARTICULUS III.

Utrum veritas sit pars justitiæ (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit pars justitiæ. Justitiæ enim proprium esse videtur quod reddat alteri debitum: sed ex hoc quod aliquis dicit verum, non videtur alteri debitum reddere, sicut fit in omnibus præmissis justitiæ partibus: ergo veritas non est pars justitiæ.

2. Præterea, veritas pertinet ad intellectum: justitia autem est in voluntate, ut supra habitum est (quæst. LVIII, art. 4): ergo veritas non est pars justitiæ.

3. Præterea, triplex distinguitur veritas secundum Hieronymum, scilicet *veritas vitæ, et veritas justitiæ, et veritas doctrinæ:* sed nulla istarum est pars justitiæ; nam veritas *vitæ* continet in se omnem virtutem, ut dictum

(1) Quia bonitas specialem boni rationem non habet.

(2) Prout est manifestatio per facta ipsa, non per verba: nec enim fortis verbi gratia manifestat fortitudinem verbis prædicando se esse fortem, sed factis tantum; quo spectat vox illa Ajacis adversus Ulyssem contendentis: *Denique quid verbis opus est? spectemur agendo.*

(1) De his etiam De verit. quest. I, art. 5 ad 12.

est (art. præc.), veritas autem *justitiæ* est idem justitiæ, unde non est pars ejus; veritas autem *doctrinæ* pertinet magis ad virtutes intellectuales: ergo veritas nullo modo est pars justitiæ.

Sed contra est, quod Tullius (De invent., lib. II,) ponit veritatem inter partes justitiæ (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. LXXX), ex hoc aliqua virtus justitiæ annectitur, sicut secundaria principali, quod partim quidem cum justitia convenit, partim autem deficit ab ejus perfecta ratione. Virtus autem veritatis convenit quidem cum justitia in duobus: uno quidem modo in hoc quod est ad alterum: manifestatio enim, quam diximus esse actum voluntatis (2), est ad alterum, inquantum scilicet ea quæ circa ipsum sunt, unus homo alteri manifestat; alio modo, inquantum justitia æqualitatem quamdam in rebus constituit, et hoc etiam facit virtus veritatis; adæquat enim signa rebus existentibus circa ipsum. Deficit autem a propria ratione justitiæ quantum ad rationem debiti; non enim hæc virtus attendit *debitum legale*, quod attendit justitia, sed potius *debitum morale*, inquantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem. Unde veritas est pars justitiæ, inquantum annectitur ei sicut virtus secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quod quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana servari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.

Ad secundum dicendum, quod veritas, secundum, quod est cognita, pertinet ad intellectum; sed homo per propriam voluntatem, per quam utitur et habitibus, et membris, profert exteriora signa ad veritatem manifestandam, et secundum hoc manifestatio veritatis est actus voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod veritas de qua nunc loquimur, differt a veritate vitæ, ut dictum est. Veritas autem *justitiæ* dicitur dupliciter: uno modo secundum quod ipsa justitia est rectitudo quædam regulata secundum regulam divinæ legis, et secundum hoc differt veritas justitiæ a veritate vitæ, quia *veritas vitæ* est secundum quam aliquis recte vivit in seipso, *veritas autem justitiæ* est secundum quam aliquis rectitudinem legis in judiciis, quæ sunt ad alterum, servat; et secundum hoc *veritas justitiæ* non pertinet ad veritatem de qua nunc loquimur, sicut nec *veritas vitæ*. Alio modo potest intelligi veritas justitiæ, secundum quod aliquis ex justitia veritatem manifestat; puta cum aliquis in judicio veritatem confitetur, aut verum testimonium dicit; et hæc veritas est quidam particularis actus justitiæ, et non pertinet directe ad hanc veritatem, de qua nunc loquimur, quia scilicet in hac manifestatione veritatis principaliter homo intendit jus suum alteri reddere. Unde Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 7), de hac virtute determinans dicit: *Non de veridico in confessionibus dicimus, neque quæcumque ad justitiam vel injustitiam contendunt.* Veritas autem doctrinæ consistit in quadam manifestatione verborum, de quibus est scientia. Unde nec ista veritas directe pertinet ad hanc virtutem, sed solum veritas qua aliquis et vita et sermone talem se demonstrat, qualis est; et non alia quam circa ipsum (1) sint, nec majora, nec minora. Verumtatem quia

---

(1) (CONCLUSIO. *Veritas est justitiæ pars, prout annectitur ei sicut virtus secundaria principali.*)

(2) Nicol. et alii edit. habent hic *veritatis* erronee.

(1) Ita communius. Codex Alcan., *quæ*.—Edit. Rom., *quam circa ipsa*.

moralia (1), inquantum sunt a nobis cognita, circa nos sunt, et ad nos pertinent, secundum hoc *veritas doctrinæ* potest ad hanc virtutem pertinere; et quæcumque alia veritas (2) qua quis manifestat verbo vel facto quod cognoscit.

ARTICULUS IV.

Utrum virtus veritatis magis declinet in minus (3).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus veritatis non declinet in minus. Sicut enim aliquis dicendo majus incurrit falsitatem, ita et dicendo minus; non enim magis est falsum quatuor esse quinque, quam quatuor esse tria: sed *omne falsum est secundum se malum et fugiendum*, ut Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 7): ergo veritatis virtus non plus declinat in minus quam in majus.

2. Præterea, quod una virtus magis declinet ad unum extremum quam da aliud, contingit ex hoc quod virtutis medium est propinquius uni extremo quam alteri; sicut fortitudo est propinquior audaciæ quam timiditati: sed veritatis medium non est propinquius uni extremo quam alteri; quia veritas, cum sit æqualitas quædam, in medio punctuali consistit: ergo veritas non magis declinat in minus.

3. Præterea, in minus videtur a veritate recedere qui veritatem negat, veritati aliquid subtrahens, in majus autem qui veritati aliquid superaddit: sed magis repugnat veritati qui veritatem negat, quam qui superaddit; quia veritas non compatitur secum negationem veritatis, compatitur autem secum superadditionem: ergo videtur quod veritas magis debeat declinare in majus quam in minus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 7), quod *homo secundum hanc virtutem magis a vero declinat in minus* (1).

Respondeo dicendum, quod declinare in minus a veritate contingit dupliciter: uno modo affirmando, puta cum aliquis non manifestat totum bonum quod in ipso est, puta scientiam, vel sanctitatem, vel aliquid hujusmodi; quod fit sine præjudicio veritatis, quia in majori etiam est minus; et secundum hoc hæc virtus declinat in minus. Hoc enim, ut Philosophus dicit ibidem, *videtur esse prudentius, propter onerosas superabundantias*. Homines enim qui majora de seipsis dicunt quam sint (2), sunt aliis onerosi, quasi excellere alios volentes: homines autem qui minora de seipsis dicunt, gratiosi sunt, quasi aliis condescendentes per quamdam moderationem. Unde Apostolus dicit II. ad Corinth. XII, 6: *Si voluero gloriari, non ero insipiens, veritatem enim dicam; parco autem, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit ex me*. Alio modo potest aliquis declinare in minus negando, scilicet ut neget sibi inesse quod inest; et sic non pertinet ad hanc virtutem declinare in minus, quia per hoc incurreret falsum; et tamen hoc ipsum esset minus repugnans veritati, non quidem secundum propriam rationem veritatis, sed secundum rationem prudentiæ, quam oportet salvari in omnibus virtutibus: ma-

(1) Ita editi libri quos vidimus.—Cod. Camer., et Alcan., *quia vero nobilia inquantum*, etc.; alius theologorum codex, *vera scibilia*. Cajetanus, *vera moralia*.

(2) Ita cum cod. Al., Rom. et Paris. editi passim.—Cod. Camer., *virtus*.

(3) De his etiam infra, quæst. CXXIX, art. 3 ad 5.

(1) (CONCLUSIO. *Declinare in minus affirmando, ut videlicet quispiam de seipso minus boni dicat, quam in ipso est, ad veritatis virtutem pertinet: non autem declinare in minus negando, ut videlicet quispiam neget bonum sibi inesse quod vere inest.)*

(2) Theologi putant voces *quam sint* esse adjectitias. Recte vero sic habent omnes Mss. et editi libri.

gis enim repugnat prudentiæ, quia periculosius est et onerosius aliis, quad aliquis existimet vel jactet se habere quod non habet, quam quod existemet vel dicat se non habere quod habet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO CX.

DE VITIIS OPPOSITIS VERITATI, ET PRIMO DE MENDACIO.— (In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis veritati: et primo de mendacio; secundo de simulatione sive hypocrisi; tertio de jactantia et opposito vitio.

Circa mendacium quæruntur quatuor: 1.° Utrum mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem.—2.° De speciebus mendacii.—3.° Utrum mendacium semper sit peccatum.—4.° Utrum semper sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrum mendacium semper opponatur veritati (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mendacium non semper opponatur veritati. Opposita enim non possunt esse simul: sed mendacium simul potest esse cum veritate; qui enim verum loquitur quod falsum esse credit, mentitur, ut Augustinus dicit in lib. De Mendac. (cap. 3): ergo mendacium non opponitur veritati.

2. Præterea, virtus veritatis non solum consistit in verbis, sed etiam in factis, quia, secundum Philosophum in IV Ethic. (cap. 7), secundum hanc virtutem aliquis verum dicit et in sermone, et in vita. Sed mendacium consistit solum in verbis; dicitur enim ab Augustino in lib. Contra mendacium, (cap. 12), quod *mendacium est falsa vocis significatio:* sic ergo videtur quod mendacium non directe opponatur virtuti veritatis.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. De mendacio, (loc. cit.), quod *culpa mentientis est fallendi cupiditas*: sed hoc non opponitur veritati, sed magis benevolentiæ, vel justitiæ: ergo mendacium non opponitur veritati.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in libro De mendacio, (cap. 4): *Nemo dubitet et mentiri eum qui falsum enuntiat causa fallendi. Quapropter enuntiatio falsi cum voluntate ad fallendum prolata, manifestum est mendacium*: sed hoc opponitur veritati: ergo mendacium veritati opponitur (1).

Respondeo dicendum, quod actus moralis ex duobus speciem sortitur, scilicet ex objecto et ex fine: nam finis est objectum voluntatis, quæ est primum movens in moralibus actibus. Potentia autem a voluntate mota habet suum objectum, quod est proximum objectum voluntarii actus, et se habet in actu voluntatis ad finem, sicut materiale ad formale, ut ex supra dictis patet (1-2, qu. XVIII, art. 6 et 7). Dictum est autem (qu. præc. art. 1), quod virtus veritatis (et per consequens opposita vitia) in manifestatione consistit, quæ fit per aliqua signa; quæ quidem manifestatio sive enun-

(1) De his etiam infra, art. 2 corp. et *Sent.* III, dist. 38, quæst. I, art. 1.

(1) (CONCLUSIO. *Mendacium directe et formaliter veritatis virtuti opponitur.*)

tiatio est rationis actus conferentis signum ad signatum: omnis enim repræsentatio consistit in quadam collatione quæ proprie pertinet ad rationem. Unde etsi bruta animalia aliquid manifestent, non tamen manifestationem intendunt; sed naturali instinctu aliquid agunt, ad quod manifestatio sequitur. Inquantum tamen hujusmodi manifestatio sive enuntiatio est actus moralis, oportet quod sit voluntarius, et ex intentione voluntatis dependens. Objectum autem proprium manifestationis sive enuntiationis est verum vel falsum. Intentio vero voluntatis inordinatæ potest ad duo ferri, quorum unum est ut falsum enuntietur, aliud est effectus proprius falsæ enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur.—Si ergo ista tria concurrant, scilicet quod falsum sit id quod enuntiatur, et quod adsit voluntas falsum enuntiandi, et iterum intentio fallendi, tunc est falsitas *materialiter*, quia falsum dicitur, et *formaliter* propter voluntatem falsum dicendi, et *effective* propter voluntatem falsitatem imprimendi. Sed tamen ratio mendacii sumitur a formali falsitate, ex hoc scilicet quod aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi; unde et mendacium nominatur ex eo quod contra mentem dicitur. Et ideo si quis falsum enuntiet, credens id esse verum, est quidem falsum materialiter, sed non formaliter, quia falsitas est præter intentionem dicentis; unde non habet perfectam rationem mendacii; id enim quod præter intentionem dicentis est, per accidens est, unde non potest esse specifica differentia. Si vero aliquis formaliter falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi, licet sit verum id quod dicitur, inquantum tamen hujusmodi actus est voluntarius et moralis, habet per se falsitatem et per accidens veritatem; unde ad speciem mendacii pertingit.—Quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii (1), sed ad quamdam perfectionem ipsius; sicut et in rebus naturalibus aliquid speciem sortitur, si formam habeat, etiamsi desit formæ effectus, sicut patet in gravi, quod violenter sursum detinetur ne descendat secundum exigentiam suæ formæ. Sic ergo patet quod mendacium directe et formaliter opponitur virtuti veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod unumquodque magis judicatur secundum id quod est in eo formaliter et per se, quam secundum id quod est in eo materialiter et per accidens. Et ideo magis opponitur veritati, inquantum est virtus moralis, quod aliquis dicat verum intendens dicere falsum, quam quod dicat falsum intendens dicere verum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in II De Doctr. Christ. (cap. 3), *voces præcipuum locum tenent inter alia signa*. Et ideo cum dicitur quod *mendacium est falsa vocis significatio*, nomine vocis intelligitur omne signum. Unde ille qui aliquod falsum nutibus significare intenderet, non esset a mendacio immunis.

Ad tertium dicendum, quod cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem ipsius, sicut nec aliquis effectus pertinet ad speciem suæ causæ.

---

(1) Id est, natura et species mendacii non requirit ut adsit voluntas alium fallendi, quod patet, addit Sylvius, quia excluderentur alioquin a definitione mendacii, jocosa mendacia quæ non ad fallendum dicuntur, sed ad jocandum; insuper quia evidens est mentiri eum qui, te præsente, aliquid fecit, et mox tibi etiam se illud fecisse negat, tum quum nulla est decipiendi voluntas ac facultas.

ARTICULUS II.

Utrum mendacium sufficienter dividatur per mendacium officiosum, jocosum et perniciosum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mendacium insufficienter dividatur per mendacium *officiosum, jocosum* et *perniciosum*. Divisio enim est danda secundum ea quæ per se conveniunt rei, ut patet per Philosophum in VII Metaph. (text. 43): sed intentio effectus est præter speciem actus moralis, et per accidens se habet ad ipsum, ut videtur, unde et infiniti effectus possunt consequi ex uno actu: sed hæc divisio datur secundum intentionem effectus, nam mendacium *jocosum* est quod fit causa ludi (2), mendacium autem *officiosum* est quod fit causa utilitatis, mendacium autem *perniciosum* est quod fit causa nocumenti: ergo inconvenienter hoc modo dividitur mendacium.

2. Præterea, Augustinus in lib. De mendacio, (cap. 14) dividit mendacium in octo partes: quorum primum est *in doctrina religionis;* secundum est, *quod nulli prosit, et obsit alicui;* tertium est, *quod prodest ita uni, ut alteri obsit;* quartum est, *quod fit sola mentiendi fallendique libidine;* quintum est, *quod fit placendi cupiditate;* sextum est, *quod nulli obest, et prodest alicui ad conservandam pecuniam;* septimum est, *quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandam mortem;* octavum, *quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandam immunditiam corporalem:* ergo videtur quod prima divisio mendacii sit insufficiens.

3. Præterea, Philosophus in IV Ethic. (cap. 7) dividit mendacium in *jactantiam*, quæ verum excedit in dicendo, et *ironiam* quæ deficit a vero in minus; quæ duo sub nullo prædictorum membrorum continentur: ergo videtur quod divisio prædicta mendacii sit incompetens.

Sed contra est, quod super illud Psal. V: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*, dicit Glossa, quod *sunt tria genera mendaciorum: quædam enim sunt pro salute et commodo alicujus: est etiam aliud genus mendacii quod fit joco: tertium vero mendacii genus est quod fit ex malignitate.* Primum autem horum trium dicitur officiosum, secundum jocosum, tertium perniciosum: ergo mendacium in tria prædicta dividitur (1).

Respondeo dicendum, quod mendacium tripliciter dividi potest: uno modo secundum ipsam mendacii rationem, quæ est propria et per se mendacii divisio, et secundum hoc mendacium in duo dividitur: scilicet in mendacium quod transcendit veritatem in majus, quod pertinet ad jactantiam; et in mendacium quod deficit a veritate in minus, quod pertinet ad ironiam, ut patet per Philosophum in IV Ethic. (cap. 7). Hæc autem divisio ideo per se est ipsius mendacii, quia mendacium, inquantum hujusmodi, opponitur veritati, ut dictum est (art. præc.). Veritas autem æqualitas quædam est, cui per se opponitur majus et minus.—Alio modo potest dividi mendacium, inquantum habet rationem culpæ secundum ea quæ aggravant vel diminuunt culpam mendacii ex parte finis intenti. Aggravat autem culpam mendacii, si aliquis per mendacium intendat alterius nocumentum, quod vocatur mendacium *perniciosum*, diminuitur autem culpa mendacii, si ordinetur ad aliquod bo-

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 38, quæst. I, art. 1 et 5, et *Opusc.* LXIV, cap. 25 et 26, et *Psal.* V, col. 5.

(2) Qui proprie in factis quidem dici solet ac debet ex Varrone, sed per extensionem verbis etiam jocularibus applicatur, sicut hic usurpatur.

(1) (CONCLUSIO. *Mendacium recte et sufficienter dividitur in mendacium officiosum, jocosum et perniciosum.*)

num, vel delectabile, et sic est mendacium *jocosum*, vel utile, et sic est mendacium *officiosum*, quo intenditur juvamentum alterius, vel remotio nocumenti. Et secundum hoc dividitur mendacium in tria prædicta. Tertio modo dividitur mendacium universalius secundum ordinem ad finem, sive ex hoc addatur vel diminuatur ad culpam mendacii, sive non; et secundum hoc divisio est octo membrorum, quæ dicta est. In qua quidem tria prima membra continentur sub mendacio pernicioso: quod quidem fit vel contra Deum, et ad hoc pertinet primum mendacium quod est *in doctrina religionis;* vel est contra hominem, sive sola intentione nocendi alicui, et sic est mendacium secundum, quod scilicet *nulli prodest, et obest alicui*; sive etiam intendatur in nocumento unius utilitas alterius, et hoc est tertium mendacium *quod uni prodest, et alteri obest*. Inter quæ tria primum est gravissimum, quia semper peccata contra Deum sunt graviora, ut supra dictum est (1-2, qu. LXXIII, art. 9). Secundum autem est gravius tertio quod diminuitur ex intentione utilitatis alterius. Post hæc autem tria, quæ superaddunt ad gravitatem culpæ mendacii, ponitur quartum, quod habet propriam quantitatem sine additione vel diminutione, et hoc est mendacium quod fit *ex sola mentiendi libidine*, quod procedit ex habitu: unde et Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 7), quod *mendax, eo quod talis est secundum habitum, ipso mendacio gaudet*. Quatuor vero subsequentes modi diminuunt de culpa mendacii: nam quintum est mendacium jocosum, quod fit placendi cupiditate; alia vero tria continentur sub mendacio officioso, in quo intenditur quod est alteri utile; vel quantum ad res exteriores, et sic est sextum mendacium, quod prodest alicui ad pecuniam conservandam; vel est utile corpori, et hoc est septimum mendacium, in quo impeditur mors hominis; vel etiam utile est ad honestatem virtutis, et hoc est octavum mendacium, in quo impeditur illicita pollutio corporalis. Patet autem quod quanto bonum intentum est melius, tanto magis minuitur culpa mendacii. Et ideo si quis diligenter consideret, secundum ordinem prædictæ enumerationis, est ordo gravitatis culpæ in istis mendaciis: nam bonum utile præfertur delectabili, et vita corporalis præfertur pecuniæ, honestas autem ipsi corporali vitæ.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrum omne mendacium sit peccatum (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omne mendacium sit peccatum. Manifestum enim est quod Evangelistæ scribendo Evangelium non peccaverunt: videntur tamen aliquid falsum dixisse, quia verba Christi, et etiam aliorum frequenter aliter unus, et aliter retulit alius; unde videtur quod alter eorum dixerit falsum: non ergo omne mendacium est peccatum.

2. Præterea, nullus remuneratur a Deo pro peccato: sed obstetrices Ægypti remuneratæ sunt a Deo propter mendacium; dicitur enim Exod. I, 21, quod *ædificavit illis Deus domos:* ergo mendacium non est peccatum.

3. Præterea, gesta sanctorum narrantur in Sacra Scriptura ad informationem vitæ humanæ: sed de quibusdam sanctissimis viris legitur quod sunt mentiti; sicut Gen. XII et XX quod Abraham dixit de uxore sua quod soror sua esset; Jacob etiam mentitus est dicens se esse Esau, et tamen benedictionem adeptus est, ut habetur

(1) De his etiam supra, quæst. LXIX, art. 1, et quæst. LXX, art. 4 corp. et *Sent.* III, dist. 38, quæst. I, art. 3, et *Quodl.* VIII, art. 14.

Genes. XXVII; Judith etiam commendatur (Judith XV), quæ tamen Holoferni mentita est: non ergo omne mendacium est peccatum.

4. Præterea, minus malum est eligendum ut vitetur majus malum, sicut medicus præscindit membrum, ne corrumpatur totum corpus: sed minus nocumentum est quod aliquis generet falsam opinionem in animo alicujus, quam quod aliquis occidat vel occidatur: ergo licite potest homo mentiri, ut unum præservet a homicidio, et alium præservet a morte.

5. Præterea, mendacium est si quis non impleat quod promisit: sed non omnia promissa sunt implenda; dicit enim Isidorus (1): *In malis promissis rescinde fidem:* ergo non omne mendacium est peccatum.

6. Præterea, mendacium ob hoc videtur esse peccatum, quia per ipsum homo decipit proximum; unde Augustinus dicit in lib. De mendacio (cap. ult.): *Quisquis esse aliquod genus mendacii quod peccatum non sit, putaverit, decipiet seipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratur aliorum.* Sed non omne mendacium est deceptionis causa, quia per mendacium jocosum nullus decipitur; non enim ad hoc dicuntur hujusmodi mendacia, ut credantur, sed propter delectationem solam; unde et hyperbolicæ (2) locutiones quandoque etiam in Scriptura Sacra inveniuntur. Non ergo omne mendacium est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. VII, 14: *Noli velle mentiri omne mendacium* (3).

Respondeo dicendum, quod illud quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum, quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia recte concurrant. Bonum enim est ex integra causa, malum vero est ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit, cap. 4 De Div. Nom. Mendacium autem est malum ex genere: est enim actus cadens super indebitam materiam. Cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est et indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente. Unde Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 7), quod *mendacium est per se pravum et fugiendum, verum autem est bonum et laudabile.* Unde omne mendacium est peccatum, sicut etiam Augustinus asserit in lib. Contra mendacium, (cap. 1).

Ad primum ergo dicendum, quod nec in Evangelio, nec in aliqua Scriptura canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quod scriptores earum mendacium dixerint, quia periret fidei certitudo, quæ auctoritati Sacræ Scripturæ innititur. In hoc vero quod in Evangelio et in aliis Scripturis sacris verba aliquorum diversimode recitantur, non est mendacium. Unde Augustinus dicit in libro De Consensu Evangelistarum, (II, cap. 12): *Nullo modo hinc laborandum esse judicat qui prudenter intelligit ipsas sententias esse necessarias cognoscendæ veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatæ.* Et in hoc apparet (ut ibidem subdit) *non debere nos arbitrari mentiri quemquam, si pluribus reminiscentibus rem quam audierunt vel viderunt, non eodem modo atque eisdem verbis eadem res fuerit indicata.*

Ad secundum dicendum, quod obstetrices non sunt remuneratæ pro mendacio, sed pro timore Dei et benevolentia, ex qua processit mendacium. Unde signanter dicitur Exod. I, 21: *Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos.* Mendacium vero postea sequens non fuit meritorium.

Ad tertium dicendum, quod in Sacra Scriptura, ut Augustinus dicit (lib.

---

(1) Synonym. lib. II, cap. 10, in fin., et habetur cap. *In malis*, 22, quæst. XIV).

(2) Ex græco ὑπερβολή sive ὑπερβολικὸν, ita dictæ quia veritatem superexcedunt.

(3) (CONCLUSIO. *Mendacium omne est ex genere suo malum et peccatum, cum contra naturam sit mentiri.*)

De mendacio, cap. 5), inducuntur aliquorum gesta, quasi exempla perfectæ virtutis, de quibus non est æstimandum eos fuisse mentitos. Si quæ tamen in eorum dictis appareant quæ mendacia videantur, intelligendum est ea figuraliter et prophetice dicta esse. Unde Augustinus dicit in lib. De mendac. (loc. cit.): *Credendum est illos homines qui propheticis temporibus digni auctoritate fuisse commemorantur, omnia quæ scripta sunt de illis prophetice gessisse atque dixisse.* Abraham tamen, ut Augustinus dicit in Quæst. super Genes. (quæst. XXVI), *dicens Saram esse suam sororem, veritatem voluit celari, et non mendacium dici; soror enim dicitur, quia filia patris erat.* Unde et ipse Abraham dicit, Genes. xx, 12: *Vere soror mea est, filia patris mei, et non matris meæ filia*, quia scilicet ex parte patris ei attinebat. Jacob vero mystice dixit se esse Esau primogenitum Isaac, quia videlicet primogenita illius de jure ei debebantur. Usus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiæ ad designandum mysterium, quia videlicet minor populus, scilicet gentilium, substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Judæorum.— Quidam vero commendantur in Scriptura non propter perfectam virtutem, sed propter quamdam virtutis indolem; scilicet quia apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo movebantur ad quædam indebita facienda; et hoc modo Judith laudatur, non quia mentita est Holopherni, sed propter affectum quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis se exposuit; quamvis etiam dici possit quod verba ejus veritatem habent secundum aliquem mysticum intellectum.

Ad quartum dicendum, quod mendacium non solum habet rationem peccati ex damno quod infertur proximo, sed ex sua inordinatione, ut dictum est (in corp.). Non licet autem aliqua illicita inordinatione uti ad impediendum nocumenta et defectus aliorum; sicut non licet furari ad hoc quod homo eleemosynam faciat, nisi forte in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia. Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Augustinus dicit in lib. De mendacio, (cap. 10).

Ad quintum dicendum, quod ille qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur, quia non loquitur contra id quod gerit in mente; si vero non faciat quod promissit, tunc videtur infideliter agere per hoc quod animum mutat. Potest tamen excusari ex duobus; uno modo, si promissit id quod manifeste est illicitum, quia promittendo peccavit, mutando autem propositum bene facit; alio modo, si sunt mutatæ conditiones personarum et negotiorum. Ut enim Seneca dicit in IV De beneficiis, (cap. 34), ad hoc quod homo teneatur facere quod promissit, requiritur quod omnia immutata permaneant; alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promissit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus, nec etiam est infidelis non implendo quod promissit, quia eædem conditiones non extant. Unde et Apostolus non est mentitus, qui non ivit Corinthum, quo se iturum esse promiserat, ut dicitur II. ad Corinth. I, et hoc propter impedimenta quæ supervenerunt.

Ad sextum dicendum, quod operatio aliqua potest considerari dupliciter: uno modo secundum seipsam; alio modo ex parte operantis. Mendacium ergo jocosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi; quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi. Nec est simile de hyperbolicis aut quibuscumque figuratis locutionibus, quæ in Sacra Scriptura inveniuntur, quia, sicut Augustinus dicit in libro De mendacio, (cap. 5), *quidquid figurate*

fit vel dicitur, non est mendacium: omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat referenda est: omne autem figurate aut factum aut dictum hoc enuntiat quod significat eis quibus intelligendum prolatum est.

ARTICULUS IV.

Utrum omne mendacium sit peccatum mortale (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omne mendacium sit peccatum mortale. Dicitur enim Psal. v 7: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*, et Sap. I, 11: *Os quod mentitur, occidit animam:* sed perditio et mors animæ non est nisi per peccatum mortale: ergo omne mendacium est peccatum mortale.

2. Præterea, omne quod est contra præceptum Decalogi, est peccatum mortale: sed mendacium est contra hoc præceptum Decalogi; *Non falsum testimonium dices:* ergo omne mendacium est peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus dicit in I De Doct. Christ. (cap. 36): *Nemo mentiens in eo quod mentitur servat fidem: nam hoc utique vult, ut cui mentitur, fidem sibi habeat, quam tamen ei mentiendo non servat: omnis autem fidei violator iniquus est.* Nullus autem dicitur fidei violator vel iniquus propter peccatum veniale: ergo nullum mendacium est peccatum veniale.

4. Præterea, merces æterna non perditur nisi pro peccato mortali: sed pro mendacio perditur merces æterna commutata in temporalem; dicit enim Gregorius (Moral. lib. XVIII, cap. 2), quod *in remuneratione obstetricum cognoscitur, quid mendacii culpa mereatur; nam benignitatis earum merces, quæ eis potuit in æterna vita retribui, pro admissa culpa mendacii in terrenam est remunerationem declinata:* ergo etiam mendacium officiosum, quale fuit obstetricum, quod videtur esse levissimum, est peccatum mortale.

5. Præterea, Augustinus dicit in lib. De Mendacio, (cap. 17), quod *perfectorum præceptum est, omnino non solum non mentiri, sed nec velle mentiri*: sed facere contra præceptum est peccatum mortale: ergo omne mendacium perfectorum est peccatum mortale. Pari ergo rationem et omnium aliorum; alioquin essent pejoris conditionis quam alii.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in Psal. v (sup. illud: *Perdes omnes*, etc.): *Duo sunt genera mendaciorum, in quibus non est magna culpa; sed tamen non sunt sine culpa, cum aut jocamur, aut proximo consulendo mentimur:* sed omne peccatum mortale habet gravem culpam: ergo mendacium jocosum et officiosum non sunt peccata mortalia (1).

Respondeo dicendum, quod peccatum mortale proprie est quod repugnat charitati, per quam anima vivit Deo conjuncta, ut dictum est (qu. XXIV, art. 12, et XXXV, art. 3). Potest autem mendacium contrariari charitati tripliciter; uno modo secundum se, alio modo secundum finem intentum, tertio modo per accidens. Secundum se quidem charitati contrariatur ex ipsa falsa significatione: quæ quidem si sit circa res divinas, contrariatur charitati Dei, cujus veritatem aliquis tali mendacio occultat vel corrumpit; unde hujusmodi mendacium non solum opponitur virtuti charitatis, sed etiam virtuti fidei et religionis; et ideo hoc mendacium est gravissimum et mortale. Si vero falsa significatio sit circa aliquid cu-

(1) De his etiam supra, quæst. LXIX, art. 1 et 2, et qu. LXX, art. 4, corp. et *Sent.* III, dist. 38, quæst. I, art. 4 et IV, dist. 16, quæst. IV, art. 1, quæstiunc. III, corp et *Quodl.* VIII, art. 14, et *Quodl.* IX, art. 14.

(1) (CONCLUSIO. *Mendacium perniciosum, peccatum mortale est: officiosum vero ac jocosum venialia esse contingit.)*

jus cognitio pertineat ad hominis bonum, puta quæ pertineat ad perfectionem scientiæ et informationem morum, tale mendacium, inquantum infert damnum falsæ opinionis proximo, contrariatur charitati quantum ad dilectionem proximi; unde est peccatum mortale. Si vero falsa opinio ex mendacio generata sit circa aliquid de quo non referat utrum sic vel aliter cognoscatur, tunc ex tali mendacio non damnificatur proximus: sicut si quis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus ad se non pertinentibus. Unde tale mendacium secundum se non est peccatum mortale.—Ratione vero finis intenti aliquod mendacium contrariatur charitati; puta quod dicitur aut in injuriam Dei, quod semper est peccatum mortale, utpote religioni contrarium; aut in nocumentum proximi, quantum ad personam, divitias vel famam; et hoc etiam est peccatum mortale, cum nocere proximo sit peccatum mortale. Ex sola autem intentione peccati mortalis aliquis mortaliter peccat (1). Si vero finis intentus non sit contrarius charitati, nec mendacium secundum hanc rationem erit peccatum mortale; sicut apparet in mendacio jocoso in quo intenditur aliqua levis delectatio, et in mendacio officioso, in quo intenditur etiam utilitas proximi.—Per accidens autem potest contrariari charitati ratione scandali, vel cujuscumque damni consequentis; et sic erit etiam peccatum mortale, dum scilicet aliquis non veretur propter scandalum publice mentiri.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ auctoritates intelliguntur de mendacio pernicioso, ut exponit Glossa super illud Psal. v: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium.*

Ad secundum dicendum, quod cum omnia præcepta Decalogi ordinentur ad dilectionem Dei et proximi, sicut supra dictum est (qu. XLIV, art. 1 et 1-2, qu. C, art. 5), in tantum mendacium est contra præceptum Decalogi, inquantum est contra dilectionem Dei et proximi. Unde signanter prohibetur contra proximum falsum testimonium (1).

Ad tertium dicendum, quod etiam peccatum veniale largo modo potest dici *iniquitas*, inquantum est præter æquitatem justitiæ: unde dicitur I. Joan. III, 4: *Omne peccatum est iniquitas* (2): et hoc modo loquitur Augustinus.

Ad quartum dicendum, quod mendacium obstetricum potest dupliciter considerari, uno modo quantum ad affectum benevolentiæ in Judæos, et quantum ad reverentiam divini timoris, ex quibus commendatur in eis indoles virtutis, et sic debetur eis remuneratio æterna: unde Hieronymus exponit super illud Isa. LXV: *Et ædificabunt domos* quod *Deus ædificavit illis domos spirituales.* Alio modo potest considerari quantum ad ipsum exteriorem actum mendacii; quo quidem non potuerunt æternam remunerationem mereri, sed forte aliquam remunerationem temporalem, cujus merito non repugnabat deformitas illius mendacii, sicut repugnabat merito remunerationis æternæ. Et sic intelligenda sunt verba Gregorii, non quod per illud mendacium mererentur amittere remunerationem æternam, quam jam ex præcedenti affectu meruerant, ut ratio procedebat.

---

(1) Id est, sola intentione actus qui non potest fieri quin mortale peccatum committatur: non enim necesse est ut formaliter ac directe sub ratione peccati talem actum intendat; cum nec proprie possit sic intendere, quia *nemo intendens malum operatur*, ut ex Dionysio alibi notatum est.

(1) Vel transpositis verbis, *falsum testimonium contra proximum.*

(2) Sive: *Omnis qui facit peccatum, et iniquitatem facit, et peccatum est iniquitas* (ἀνομία), quasi legis vel æquitatis transgressio.

Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt quod perfectis viris omne mendacium est peccatum mortale. Sed hoc irrationabiliter dicitur; nulla enim circumstantia aggravat in infinitum, nisi quæ trasfert in aliam speciem. Circumstantia autem personæ non transfert in aliam speciem, nisi forte ratione alicujus annexi, puta si sit contra votum ipsius; quod non potest dici de mendacio officioso vel jocoso. Et ideo mendacium officiosum vel jocosum non est peccatum mortale in viris perfectis, nisi forte per accidens ratione scandali. Et ad hoc potest referri quod Augustinus dicit, *perfectis esse præceptum non solum non mentiri, sed nec velle mentiri;* quamvis hoc Augustinus non assertive, sed sub dubitatione dicat; præmittit enim: *Nisi forte ita ut perfectorum,* etc.—Nec obstat quod ipsi ponuntur in statu conservandæ veritatis, quia veritatem tenentur conservare ex suo officio in judicio, vel doctrina, contra quæ si mentiantur, erit mendacium, quod est peccatum mortale; in aliis autem non oportet quod mortaliter peccent mentiendo.

QUÆSTIO CXI.

DE SIMULATIONE ET HYPOCRISI.—(In quatuor articulos divisa).

Postea considerandum est de simulatione et hypocrisi.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum omnis simulatio sit peccatum.—2.° Utrum hypocrisis sit simulatio.—3.° Utrum opponatur veritati. —4.° Utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrum omnis simulatio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis simulatio sit peccatum. Dicitur enim Luc. ult. 28, quod *Dominus se finxit longius ire;* et Ambrosius dicit de Abraham in libro De patriarchis (cap. 8), quod *captiose loquebatur cum servulis, cum dixit* (Gen. XXII): *Ego et puer illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos;* fingere autem et captiose loqui ad simulationem pertinet: sed non est dicendum quod in Christo et in Abraham fuerit peccatum: ergo non omnis simulatio est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum est utile: sed, sicut Hieronymus dicit sup. illud: *Cum venissit Petrus Antiochiam,* ad Galat. II, *utilem simulationem, et in tempore assumendam, Jehu regis Israel nos doceat exemplum, qui interfecit sacerdotes Baal, fingens se idola colere velle,* ut habetur IV. Reg. X, et David *immutavit faciem suam coram Achis rege Geth,* ut habetur I. Regum XXI: ergo non omnis simulatio est peccatum.

3. Præterea, bonum est malo contrarium: si ergo simulare bonum est malum, ergo simulare malum erit bonum.

4. Præterea Isa. III, 9, contra quosdam dicitur: *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt:* sed abscondere peccatum ad simulationem pertinet: ergo non uti simulatione interdum est reprehensibile. Vitare autem peccatum nunquam est reprehensibile: ergo simulatio non est semper peccatum.

Sed contra est, quod Isa. XVI, super illud: *In tribus annis,* etc. dicit Glossa: *In comparatione duorum malorum levius est aperte peccare, quam sanctita-*

tem simulare: sed aperte peccare semper est peccatum: ergo simulatio semper est peccatum (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (qu. CIX, art. 3, et CX, art. 1), ad virtutem veritatis pertinet, ut quis talem se exhibeat exterius per signa exteriora, qualis est. Signa autem exteriora non solum sunt verba, sed etiam facta. Sicut ergo veritati opponitur quod aliquis per verba exteriora aliud significet quam quod habet apud se, quod ad mendacium pertinet, ita etiam opponitur veritati quod aliquis per aliqua signa factorum vel rerum aliquid significet contrarium ejus quod in eo est, quod proprie simulatio dicitur. Unde simulatio proprie est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens. Non refert autem utrum aliquis mentiatur verbo, vel quocumque alio facto, ut supra habitum est (qu. præc. art. 1). Unde cum omne mendacium sit peccatum, ut supra dictum est, consequens est etiam quod omnis simulatio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in libro De Quæst. Evang. (qu. 51), *non omne quod fingimus, mendacium est; sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium; cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis;* et subjungit exemplum de figuratis locutionibus, in quibus fingitur quædam res, non ut asseratur ita esse, sed eam proponimus ut figuram alterius quod asserere volumus. Sic ergo Dominus in Evangelio *finxit se longius ire*, quia composuit motum suum quasi volentis longius ire, ad aliud figurate significandum, scilicet quod *ipse ab eorum fide longe erat*, ut Gregorius dicit (hom. XXIII in Evang.); vel, ut Augustinus dicit in Quæs. Evangel. (qu. 111), quia *cum longius recessurus esset ascendendo in cœlum, per hospitalitatem quodammodo retinebatur in terra.* Abraham etiam figurate locutus est. Unde Ambrosius (loc. cit.) dicit de Abraham, quod *prophetavit quod ignorabat; ipse enim solus disponebat redire, immolato filio, sed Dominus per os ejus locutus est quod parabat.* Unde patet quod neuter simulavit.

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus utitur large nomine simulationis pro quacumque fictione. Commutatio autem faciei David fuit fictio figuralis, sicut Glossa exponit in titulo Psal. XXXIII: *Benedicam Dominum in omni tempore* (1). Simulationem vero Jehu non est necesse excusari a peccato vel mendacio, quia malus fuit, utpote ab idolatria Jeroboam non recedens. Commendatur tamen et temporaliter remuneratur a Deo, non pro simulatione, sed pro zelo quo destruxit cultum Baal.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt quod nullus potest se simulare esse malum, quia per opera bona nullus simulat se malum; si autem opera mala faciat, malus est. Sed hæc ratio non cogit. Potest enim aliquis se simulare malum per opera, quæ in se non sunt mala, sed habent in se quamdam speciem mali (2) et tamen ipsa simulatio est mala tum ratione mendacii, tum ratione scandali; et quamvis per hoc fiat malus, non tamen fit malus illa malitia quam simulat. Et quia ipsa simulatio secundum se mala est, non ratione ejus de quo est, sive sit de bono, sive sit de malo, peccatum est.

---

(1) (CONCLUSIO. *Simulatio omnis peccatum est, cum sit mendacium, in exteriorum factorum signis consistens).*

(1) Qui scilicet sic inscribitur. *Psalmus David cum immutavit vultum suum coram Abimelech:* id autem Augustinus arcanum ac grande mysterium ibidem vocat, ac explicat de Christo sigillatim.

(2) Sive *apparentiam mali* eo sensu quo dixit Apostolus (I. Thess. v, 22): *Ad omni specie mala abstinete vos.*

Ad quartum dicendum, quod sicut aliquis verbo mentitur, quando significat quod non est, non autem quando tacet quod est, quod aliquando licet, ita etiam simulatio est, quando aliquis per exteriora signa factorum vel rerum significat aliquid quod non est, non autem si aliquis prætermittat significare quod est: unde aliquis potest peccatum suum occultare absque simulatione. Et secundum hoc intelligendum est quod Hieronymus dicit ibidem, super verba Isaiæ, quod *secundum remedium post naufragium est peccatum abscondere*, ne scilicet exinde aliis scandalum generetur.

ARTICULUS II.

Utrum hypocrisis sit idem quod simulatio (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hypocrisis non sit idem quod simulatio. Simulatio enim consistit in quodam factorum mendacio: sed hypocrisis potest etiam esse, si aliquis ostendat exterius quæ interius agit, secundum illud Matth. VI, 2: *Cum facis eleemosynam, noli tuba canere ante te, sicut hypocritæ faciunt:* ergo hypocrisis non est idem simulationi.

2. Præterea, Gregorius dicit XXXI Moral. (cap. 8): *Sunt nonnulli qui et sanctitatis habitum tenent, et perfectionis meritum exequi non valent. Hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere, quia aliud est infirmitate, aliud malitia peccare.* Sed illi qui tenent habitum sanctitatis, et meritum perfectionis non exequuntur, sunt simulatores, quia exterior habitus sanctitatis opera perfectionis significat: non ergo simulatio est idem quod hypocrisis.

3. Præterea, hypocrisis in sola intentione consistit; dicit enim Dominus de hypocritis (Matth. XXIII, 5), quod *omnia opera sua faciunt ut ab hominibus videantur:* et Gregorius dicit (loc. cit.), quod *nunquam quid agant, sed quomodo de actione qualibet hominibus possint placere, considerant.* Sed simulatio non consistit in sola intentione, sed in exteriori operatione; unde super illud Job XXXVI: *Simulatores et callidi provocant iram Dei*, dicit Glossa, quod *simulator aliud simulat, et aliud agit; castitatem præfert, et lasciviam sequitur: ostentat paupertatem, et marsupium replet:* ergo hypocrisis non est idem quod simulatio.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in libro Etymologiarum (X, ad litt. *H*): *Hypocrita Græco sermone in Latino simulator interpretatur, qui cum intus malus sit, ut bonum se palam ostendit:* ὑπὸ *enim falsum,* κρίσις *judicium interpretatur* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut Isidorus dicit ibidem, *nomen hypocritæ tractum est a specie eorum qui in spectaculis contecta facie incedunt, distinguentes vultum vario colore, ut ad personæ quam simulant colorem perveniant, modo in specie viri, modo in specie feminæ, ut in ludis populum fallant.* Unde Augustinus dicit in libro De sermone Domini in monte, (II, cap. 2), quod *sicut hypocritæ, simulatores aliorum personarum, agunt partes illius quod non sunt (non enim qui agit partes Agamemnonis, vere ipse est, sed simulat eum), sic in Ecclesiis, et in omni vita humana, quisquis se vult videri quod non est, hypocrita est: simulat enim se justum, non exhibet.* Sic igitur dicendum est, quod hypocri-

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 16, quæst. IV, art. 1, quæstiunc. I, et quæst. II ad 1.

(1) (Conclusio. *Hypocrisis omnis simulatio est, non omnis autem simulatio hypocrisis, sed ea tantum, qua alterius personam quis simulat.)*

Inauspicata explicatio, si notionem græcam spectes; tametsi quoad sensum admitti possit: est enim ὑπὸ idem quod *sub*, et usurpari pro eo solet quod a realitate degenerat, sicut a veritate vitæ hypocrita.

sis simulatio est, non autem omnis simulatio, sed solum illa qua quis simulat personam alterius; sicut cum peccator simulat personam justi.

Ad primum ergo dicendum, quod opus exterius naturaliter significat intentionem. Quando ergo aliquis per bona opera quæ facit ex suo genere ad Dei servitium pertinentia, non quærit Deo placere, sed hominibus, simulat rectam intentionem quam non habet. Unde Gregorius dicit XXXI Moral. (cap. 8), quod *hypocritæ per causas Dei deserviunt intentioni sæculi, quia per ipsa quoque quæ se agere sancta ostendunt, non conversionem quærunt hominum, sed auras favorum*; et ita simulant mendaciter intentionem rectam, quam non habent; quamvis non simulant aliquod rectum opus, quod agunt.

Ad secundum dicendum, quod habitus sanctitatis (1), puta religionis vel clericatus, significat statum quo quis obligatur ad opera perfectionis. Et ideo cum quis habitum sanctitatis assumit, intendens se ad statum perfectionis transferre, si per infirmitatem deficiat, non est simulator vel hypocrita, quia non tenetur manifestare suum peccatum, sanctitatis habitum deponendo. Si autem ad hoc sanctitatis habitum assumeret, ut se justum ostentaret, esset hypocrita et simulator.

Ad tertium dicendum, quod in simulatione, sicut in mendacio, duo sunt; unum quidem sicut signum, et aliud sicut signatum. Mala ergo intentio in hypocrisi consideratur sicut signatum, quod non respondet signo; exteriora autem vel verba, vel opera, vel quæcumque sensibilia, considerantur in omni simulatione et mendacio, sicut signa.

(1) Sic habitum religionis Concilium Arelatanse vocat (extra De regularibus et transeuntibus ad religionem, cap. *Vidua*).

ARTICULUS III.

Utrum hypocrisis opponatur virtuti veritatis (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hypocrisis non opponatur virtuti veritatis. In simulatione enim sive hypocrisi est signum et signatum: sed quantum ad utrumque non videtur opponi alicui speciali virtuti; hypocrita enim simulat quamcumque virtutem, et etiam per quæcumque virtutis opera, puta per jejunium, orationem et eleemosynam, ut habetur Matth. VI: ergo hypocrisis non opponitur specialiter virtuti veritatis.

2. Præterea, omnis simulatio ex aliquo dolo videtur procedere, unde et simplicitati opponitur: dolus autem opponitur prudentiæ, ut supra habitum est (qu. LV, art. 4): ergo hypocrisis, quæ est simulatio, non opponitur veritati, sed magis prudentiæ vel simplicitati.

3. Præterea, species moralium considerantur ex fine: sed finis hypocrisis est acquisitio lucri vel inanis gloriæ: unde super illud Job. XXVII: *Quæ est spes hypocritæ, si avare rapiat*, etc., dicit Glossa: *Hypocrita, qui latine dicitur simulator, avarus raptor est; qui dum inique agens desiderat de sanctitate venerari, laudem vitæ rapit alienæ*. Cum ergo avaritia vel inanis gloria non directe opponatur veritati, videtur quod nec simulatio, sive hypocrisis.

Sed contra est, quia omnis simulatio est mendacium quoddam, ut dictum est (art. 1): mendacium autem directe opponitur veritati: ergo et simulatio, sive hypocrisis (2).

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 16, quæst. IV, art. 1, quæst II.

(2) (CONCLUSIO. *Hypocrisis, cum simulatio sit, qua simulat quis se habere personam, quam non habet, veritati per se adversatur, qua aliquis talem se exterius*

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in x Metaph. (text. 17,) *contrarietas est oppositio secundum formam*, a qua scilicet res speciem habet. Et ideo dicendum est, quod simulatio sive hypocrisis potest opponi alicui virtuti dupliciter: uno modo directe, alio modo indirecte. Directa quidem oppositio ejus, sive ejus contrarietas est attendenda secundum ipsam speciem actus, quæ accipitur secundum proprium objectum. Unde cum hypocrisis sit quædam simulatio, qua quis simulat se habere personam quam non habet, ut dictum est (art. præc.), consequens est, quod directe opponatur veritati, per quam aliquis exhibet se talem vita et sermone qualis est, ut dicitur in IV Ethic. (cap. 7).—Indirecta autem oppositio, sive contrarietas hypocrisis potest attendi secundum quodcumque accidens, puta secundum aliquem finem remotum, vel secundum aliquod instrumentum actus, vel quodcumque aliud hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod hypocrita simulans aliquam virtutem, assumit eam ut finem, non quidem secundum existentiam, quasi volens eam habere, sed secundum apparentiam, quasi volens videri eam habere (1); ex quo non habet quod opponatur illi virtuti, sed quod opponatur veritati, in quantum vult decipere homines circa illam virtutem. Opera autem illius virtutis non assumit quasi per se intenta, sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis; unde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. LV, art. 3, et seq.) prudentiæ directe opponitur astutia, ad quam pertinet adinvenire quasdam vias apparentes et non existentes ad propositum consequendum; executio autem astutiæ est proprie per dolum in verbis, per fraudem autem in factis; et sicut astutia se habet ad prudentiam, ita dolus et fraus ad simplicitatem. Dolus autem vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, et quandoque secundario ad nocendum: unde ad simplicitatem pertinet directe se præservare a deceptione. Et secundum hoc, ut supra dictum est (qu. CIX, art. 2 ad 4), virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis; sed differt sola ratione, quia veritas dicitur secundum quod signa concordant signatis, simplicitas autem dicitur secundum quod non tendit in diversa, ut scilicet aliud intendat interius, et aliud prætendat exterius.

Ad tertium dicendum, quod lucrum vel gloria est finis remotus simulatoris, sicut et mendacis. Unde ex hoc fine speciem non sortitur, sed ex fine proximo, qui est ostendere se alium quam sit. Unde quandoque contingit quod aliquis fingit de se magna, nullius alterius gratia, sed sola libidine simulandi, sicut Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 7), et sicut etiam supra de mendacio dictum est (quæst. CX, art. 2).

ARTICULUS IV.

Utrum hypocrisis semper sit peccatum mortale (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hypocrisis semper sit peccatum mortale. Dicit enim Hieronymus (Isa. XVI, in Glossa), quod *in comparatione duorum malorum levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare;* et super illud Job, I: *Sicut*

exhibet vita ac sermone, qualis est; quanquam per accidens multis aliis virtutibus contraria esse possit.)

(1) Proinde hypocritam *simulatorem* appellari asserit Gregorius, quia non esse justus appetit, sed videri: ac ob eamdem causam hypocritas *sepulcris dealbatis* esse similes dicit Christus (Matth. XXIII, 27).

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 16, quæst. IV, art. 1, quæst. III.

autem Domino placuit, etc., Glossa dicit, quod *simulata æquitas non est æquitas, sed duplex peccatum*; et super illud Thren. IV: *Major effecta est iniquitas populi mei peccato Sodomorum*, dicit Glossa ordin.: *Scelera animæ planguntur, quæ in hypocrisim labitur, cujus major est iniquitas peccato Sodomorum*. Peccata autem Sodomorum sunt peccata mortalia: ergo et hypocrisis semper est peccatum mortale.

2. Præterea, Gregorius dicit XXXI Moralium (cap. 8), quod *hypocritæ ex malitia peccant:* sed hoc est gravissimum, quia pertinet ad peccatum in Spiritum Sanctum: ergo hypocrita semper mortaliter peccat.

3. Præterea, nullus meretur iram Dei et exclusionem a Dei visione, nisi propter peccatum mortale: sed per hypocrisim aliquis meretur iram Dei, secundum illud Job XXXVI, 13: *Simulatores et callidi provocant iram Dei*; excluditur etiam hypocrita a visione Dei, secundum illud Job XIII, 16: *Non veniet in conspectu ejus omnis hypocrita:* ergo hypocrisis semper est peccatum mortale.

Sed contra est, quod hipocrisis est mendacium operis, cum sit simulatio quædam: non autem omne mendacium operis est peccatum mortale: ergo nec omnis hipocrisis.

Præterea, intentio hipocritæ est ad hoc quod videatur bonus: sed hoc non opponitur charitati: ergo hypocrisis non est secundum se peccatum mortale.

Præterea, hypocrisis nascitur ex inani gloria, ut Gregorius dicit XXXI Moral. (cap. 17): sed inanis gloria non semper est peccatum mortale: ergo nec hypocrisis (1).

Respondeo dicendum, quod in hypocrisi duo sunt, scilicet defectus sanctitatis et simulatio ipsius. Si ergo hypocrita dicatur ille cujus intentio fertur ad utrumque, ut scilicet aliquis non curet sanctitatem habere, sed solum sanctus apparere, sicut consuevit accipi in Sacra Scriptura, sic manifestum est quod est peccatum mortale; nullus enim totaliter privatur sanctitate nisi per peccatum mortale. —Si autem dicatur hypocrita ille qui intendit simulare sanctitatem a qua deficit per peccatum mortale (1), tunc quamvis sit in peccato mortali, ex quo privatur sanctitate, non tamen semper ipsa simulatio est ei peccatum mortale, sed quandoque veniale. Quod discernendum est ex fine: qui si repugnat charitati Dei vel proximi, erit peccatum mortale, puta cum simulat sanctitatem ut falsam doctrinam disseminet, vel ut adipiscatur ecclesiasticam dignitatem indignus, vel quæcumque alia temporalia bona, in quibus finem constituit; si vero finis intentus non repugnet charitati, erit peccatum veniale, puta cum aliquis in ipsa fictione delectatur; de quo dicitur in IV Ethic. (cap. 7), quod *magis videtur vanus quam malus*: eadem enim ratio est de mendacio et simulatione.—Contingit tamen quandoque quod aliquis simulat perfectionem sanctitatis, quæ non est de salutis necessitate: et talis simulatio nec semper est peccatum mortale, nec semper est cum peccato mortali.

Et per hoc patet responsio ad objecta (2).

---

(1) (Conclusio. *Hypocrisis, qua quis non curat sanctitatem, sed tantum sanctus videri, peccatum mortale est; qua vero aliquis intendit simulare sanctitatem, quamvis sanctus non sit, potest et veniale et mortale peccatum esse, secundum quod contingit eam adversari, vel non adversari charitati).*

(1) Non ad hoc referendo intentionem suam, ut negligere velit sanctitatem, sed solum occultare peccatum per quod prius habitum violavit, vel ejus proposito sive professioni non respondet.

(2) Addendo tamen quoad locum Job nominatim quod sit intelligendus de hypocrita qui *totum bonum quod agit*

QUÆSTIO CXII.

DE JACTANTIA.—(In duos articulos divisa).

Postea considerandum est de jactantia et ironia, quæ sunt partes mendacii, secundum Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 7). Primo autem circa jactantiam quæruntur duo: 1.° Cui virtuti opponatur. —2.° Utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrum jactantia opponatur virtuti veritatis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod jactantia non opponatur virtuti veritatis. Veritati enim opponitur mendacium: sed quandoque potest esse jactantia etiam sine mendacio; sicut cum aliquis suam excellentiam ostentat; dicitur enim Esther, I, 3: *Assuerus fecit grande convivium, ut ostenderet divitias gloriæ suæ, ac regni sui, ac magnitudinem, atque jactantiam potentiæ suæ:* ergo jactantia non opponitur virtuti veritatis.

2. Præterea, jactantia ponitur a Gregorio, XXIII Moral. (cap. 4), una de quatuor speciebus superbiæ, *cum scilicet quis jactat se habere quod non habet;* unde dicitur Jerem. XLVIII, 29: *Audivimus superbiam Moab, superbus est valde, sublimitatem ejus, et arrogantiam, et superbiam, et altitudinem cordis ejus. Ego scio, ait Dominus, jactantiam ejus, et quod non sit juxta eam virtus ejus.* Et XXXI Moral. (cap. 17), Gregorius dicit quod jactantia oriatur ex inani gloria. Superbia autem et inanis gloria opponuntur virtuti humilitatis: ergo jactantia non opponitur veritati, sed humilitati.

3. Præterea, jactantia ex divitiis causari videtur; unde dicitur Sap. V, 8: *Quid nobis profuit superbia, aut divitiarum jactantia quid contulit nobis?*: sed superfluitas divitiarum videtur pertinere ad peccatum avaritiæ, quod opponitur justitiæ vel liberalitati (1): non ergo jactantia opponitur veritati.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II et IV Ethic. (cap. 7), jactantiam opponi veritati (2).

Respondeo dicendum, quod jactantia proprie importare videtur quod homo verbis se extollat. Illa enim quæ vult homo longe jactare, in altum elevat. Tunc autem proprie aliquis se extollit, quando de se supra se aliquid dicit. Quod quidem contingit dupliciter; quandoque enim aliquis loquitur de se, non quidem supra id quod in se est, sed supra id quod de eo homines opinantur, quod Apostolus refugiens dicit II. Cor. XII, 6: *Parco, ne quis existimet me supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me.* Alio modo aliquis per verba se extollit, loquens de se supra id quod in se est secundum rei veritatem. Et quia magis est aliquid judicandum, secun-

---

ad ostentationem ordinat; vel hoc sensu quod *ad conspectum Dei non perducunt opera quæ per simulationem vel hypocrisim fiunt,* sicut in Sententiis loco supra indicato explicat S. Thomas: vel quia in conspectu Dei numquam ponit se hypocrita ut suas culpas examinet, defleat ac puniat; sive *districtionem Dei ante oculos non ponit, dum placere humanis oculis concupiscit, et eo se interius aspicere negligit,* sicut explicat Gregorius, lib. XI Moralium, cap. 18.

(1) Justitiæ, si aliena cupit vel usurpat: liberalitati, si propria non largitur cum opus est.

(2) (CONCLUSIO. *Jactantia opponitur veritati per modum cujusdam excessus.*)

dum quod in se est, quam secundum quod est in opinione aliorum, inde est quod magis proprie dicitur jactantia, quando aliquis effert se supra id quod in ipso est, quam quando effert se supra id quod est in opinione aliorum; quamvis utroque modo jactantia dici possit. Et ideo jactantia proprie dicta opponitur veritati per modum excessus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de jactantia, secundum quod excedit opinionem.

Ad secundum dicendum, quod jactantiæ peccatum considerari potest dupliciter; uno modo secundum speciem actus, et sic opponitur veritati, ut dictum est (in corp.); alio modo secundum causam suam, ex qua etsi non semper, tamen frequentius accidit, et sic procedit quidem ex superbia, sicut ex causa interius motiva et impellente; ex hoc enim quod aliquis interius per arrogantiam supra seipsum elevatur, sequitur plerumque quod exterius majora quædam de se jactet, licet quandoque non ex arrogantia, sed ex quadam vanitate aliquis ad jactantiam procedat, et in hoc delectetur, quia talis est secundum habitum. Et ideo arrogantia, per quam aliquis supra seipsum extollitur, est species superbiæ; non tamen est idem jactantiæ, sed ut frequentius ejus causa. Et propter hoc Gregorius jactantiam ponit inter superbiæ species. Tendit autem jactator plerumque ad hoc quod gloriam consequatur per suam jactantiam, et ideo secundum Gregorium ex inani gloria oritur secundum rationem finis.

Ad tertium dicendum, quod opulentia etiam jactantiam causat dupliciter; uno modo occasionaliter, inquantum de divitiis aliquis superbit, unde et signanter Proverb. VIII opes dicuntur *superbæ;* alio modo per modum finis, quia, ut dicitur in IV Ethic. (cap. 7), aliqui seipsos jactant non solum propter gloriam, sed etiam propter lucrum, qui de seipsis fingunt ea ex quibus lucrari possunt, puta quod sint medici, vel sapientes, vel divini.

ARTICULUS II.

Utrum jactantia sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod jactantia sit peccatum mortale. Dicitur enim Proverb. XXVIII, 25: *Qui se jactat et dilatat, jurgia concitat:* sed concitare jurgia est peccatum mortale; detestatur enim Deus eos qui seminant discordias, ut habetur Proverb. VI: ergo jactantia est peccatum mortale.

2. Præterea, omne quod prohibetur in lege Dei, est peccatum mortale: sed super illud Eccli. VI: *Non te extollas in cogitatione animæ tuæ*, dicit Glossa interl.: *Jactantiam et superbiam prohibet:* ergo jactantia est peccatum mortale.

3. Præterea, jactantia est mendacium quoddam: non est autem mendacium officiosum vel jocosum, quod patet ex fine mendacii, quia, ut Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 7), *jactator fingit de se majora existentibus, quandoque nullius gratia, quandoque gratia gloriæ vel honoris, quandoque autem gratia argenti:* et sic patet quod neque est mendacium jocosum, neque officiosum, unde relinquitur quod semper sit perniciosum: videtur ergo quod semper sit peccatum mortale.

Sed contra est, quod jactantia oritur ex inani gloria secundum Gregorium (Moral. XXXI, cap. 17): sed inanis gloria non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, quod vitare est valde perfectorum; dicit enim Gregorius (Moral. VIII, cap. 30), quod *valde est perfectorum sic ex ostenso opere auctoris gloriam quærere, ut de illata laude privata nesciat exultatione gaudere*: ergo jactantia non semper est peccatum mortale (1).

(1) (CONCLUSIO. *Jactanter quidpiam*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. CX, art. 4), peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Dupliciter ergo jactantia considerari potest; uno modo secundum se, prout est mendacium quoddam, et sic quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Mortale quidem quando aliquis jactanter de se profert quod est contra gloriam Dei, sicut ex persona regis Tyri dicitur Ezech. XXVIII, 2: *Elevatum est cor tuum, et dixisti: Deus ego sum* (1): vel etiam contra charitatem proximi; sicut cum aliquis jactando seipsum, prorumpit in contumelias aliorum, sicut habetur Luc. XVIII de Pharisæo, qui dicebat: *Non sum sicut cæteri hominum, raptores, injusti, adulteri, velut etiam hic Publicanus.* Quandoque vero est peccatum veniale, quando scilicet aliquis de se talia jactat quæ neque sunt contra Deum, neque contra proximum. Alio modo potest considerari secundum suam causam, scilicet superbiam, vel appetitum lucri aut inanis gloriæ; et sic si procedat ex superbia, vel inani gloria, quæ sit peccatum mortale, etiam ipsa jactantia erit peccatum mortale; alioquin erit peccatum veniale. Sed quandoque aliquis prorumpit in jactantiam propter appetitum lucri, et hoc videtur jam pertinere ad proximi deceptionem et damnum, et ideo talis jactantia magis est peccatum mortale (1). Unde et Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 7), quod *turpior est qui se jactat causa lucri, quam qui se jactat causa gloriæ vel honoris.* Non tamen semper est peccatum mortale, quia potest esse tale lucrum ex quo alius non damnificatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui jactat se ad hoc quod jurgia concitet, peccat mortaliter. Sed quandoque contingit quod jactantia est causa jurgiorum non per se, sed per accidens: unde ex hoc jactantia non est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa loquitur de jactantia, secundum quod procedit ex superbia prohibita, quæ est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod non semper jactantia importat mendacium perniciosum, sed solum quando est contra charitatem Dei, aut proximi, aut secundum se, aut secundum suam causam. Quod autem aliquis se jactet, quasi ex hoc ipso delectatus, est quoddam vanum, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 7); unde reducitur ad mendacium jocosum; nisi forte hoc divinæ dilectioni præferret, aut propter hoc Dei præcepta contemneret: sic enim esset contra charitatem Dei, in quo solo mens nostra debet quiescere, sicut in ultimo fine. Videtur autem ad mendacium officiosum pertinere, cum aliquis ad hoc se jactat, ut gloriam vel lucrum acquirat, dummodo hoc sit sine damno aliorum; quia hoc jam pertineret ad mendacium perniciosum (2).

---

de se proferre, contra gloriam Dei, et ad proximi contemptum, vel contumeliam, peccatum est mortale: alias autem veniale vel mortale, pro suæ causæ gravitate vel levitate.)

In Scripturis non semel vituperatur jactantia: *Disperdat Dominus universa labia dolosa et linguam magniloquam* (Ps. XI): *Arrogantiam et superbiam et viam pravam et os bilingue detestor* (Prov. VIII): *Arrogantiam fortium humiliabo* (Is. XIII). Attamen, ut ait S. Doctor, peccatum illud non est semper mortale.

(1) Ut legitur de jactantia Sennacherib, VI Regum XVIII et XIX cum Dominus percussit centum octoginta quinque millia Assyriorum: et de Moabitis, quorum vastatio prædicitur, Jeremiæ XLVIII.

(1) Ut qui se jactat de divitiis, nobilitate ac scientia ad hoc ut graviter proximis noceat, vel ut officium quo indignus est assequatur.

(2) Peccat quoque graviter qui se jactat de aliquo peccato mortali, sicut illi qui *lætantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis* (Prov. II).

QUÆSTIO CXIII.

DE IRONIA.—(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ironia, circa quam quæruntur duo: 1.° Utrum ironia sit peccatum.—2.° De comparatione ejus ad jactantiam.

ARTICULUS I.

Utrum ironia, per quam aliquis de se fingit minora, sit peccatum (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ironia per quam aliquis de se fingit minora, non sit peccatum. Nullum enim peccatum procedit ex divina confortatione, ex qua procedit quod aliquis de se minora dicat, secundum illud Proverb. xxx, 1: *Visio quam locutus est vir cum quo est Deus, et qui Deo secum morante confortatus, ait: Stultissimus sum virorum;* et Amos vii, 14 dicitur: *Respondit Amos: Non sum propheta*: ergo ironia, per quam aliquis minora de se dicit, non est peccatum.

2. Præterea, Gregorius dicit in epistola ad Augustinum, Anglorum episcopum (Regist. lib. xii, epist. 31): *Bonarum mentium est suas ibi culpas agnoscere, ubi culpa non est*: sed omne peccatum repugnat bonitati mentis: ergo ironia non est peccatum.

3. Præterea, fugere superbiam non est peccatum: sed *aliqui minora de seipsis dicunt, fugientes tumidum*, ut Philosophus dicit in iv Ethic. (cap. 7): ergo ironia non est peccatum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro De verbis Apostoli (serm. 29): *Cum humilitatis causa mentiris, si non eras peccator antequam mentireris, mentiendo efficeris* (1).

Respondeo dicendum, quod hoc quod aliqui minora de se dicant, potest contingere dupliciter: uno modo salva veritate, dum scilicet majora quæ sunt in seipsis reticent, quædam vero minora detegunt, et de se proferunt, quæ tamen in se esse recognoscunt; et sic minora de se dicere non pertinet ad ironiam, nec est peccatum secundum genus suum, nisi per alicujus circumstantiæ corruptionem. Alio modo aliquis dicit minora a veritate declinans, puta cum asserit de se aliquid vile, quod in se non recognoscit, aut cum negat de se aliquid magnum, quod tamen percipit in seipso esse; et sic pertinet ad ironiam et est semper peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est sapientia et duplex stultitiæ; est enim quædam sapientia secundum Deum, quæ humanam vel mundanam stultitiam habet adjunctam, secundum illud I. ad Cor. iii, 18: *Si quis inter vos sapiens videtur esse in hoc sæculo, stultus fiat, ut sit sapiens.* Alia vero est sapientia mundana, quæ ut ibidem subditur, *stultitia est apud Deum.* Ille ergo qui a Deo confortatur, confitetur se esse stultissimum secundum reputationem humanam, quia scilicet humana contemnit, quæ hominum sapientia quærit, unde et ibidem subditur: *Et sapientia hominum non est mecum:* et postea subdit: *Et novi sanctorum scientiam.*

---

(1) De his etiam supra, quæst. cx, art. 2 corp. et *Sent.* iii. dist. 39, qu. i, art. 2 ad 6.

(1) (Conclusio. *Ironia, qua aliquis de se minora dicit mentiendo vel negando quod in se magnum est, peccatum est; non autem ea* (ironia) *qua minora proferimus, vera tamen, majora occultando.*)

—Vel potest dici *sapientia hominum* quæ humana ratione acquiritur, *sapientia* vero *sanctorum* quæ ex divina inspiratione habetur. Amos autem negavit se esse prophetam origine, quia scilicet non erat de genere prophetarum (1): unde ibidem subdit: *Nec filius prophetæ.*

Ad secundum dicendum, quod ad bonitatem mentis pertinet ut homo ad justitiæ perfectionem tendat. Et ideo in culpam reputat, non solum si deficiat a communi justitia, quod vere culpa est, sed etiam si deficiat a justitiæ perfectione, quod quandoque culpa non est (2). Non autem culpam dicit quod pro culpa non recognoscit; quod ad ironiæ mendacium pertineret.

Ad tertium dicendum, quod homo non debet unum peccatum facere, ut aliud vitet; et ideo non debet mentiri qualitercumque, ut vitet superbiam. Unde Augustinus dicit super Joan. (tract. 43): *Non ita caveatur arrogantia, ut veritas relinquatur*: et Gregorius dicit (Moral lib. XXVI, cap. 3), quod *incaute sunt humiles qui se mentiendo illaqueant.*

ARTICULUS II.

Utrum ironia sit minus peccatum quam jactantia (3).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ironia non sit minus peccatum quam jactantia. Utrumque enim est peccatum, inquantum declinat a veritate, quæ æqualitas est quædam (1): sed ab æqualitate non magis declinat qui excedit quam qui diminuit: ergo ironia non est minus peccatum quam jactantia.

2. Præterea, secundum Philosophum in IV Ethic. (cap. 7), ironia quandoque est jactantia: jactantia autem non est ironia: ergo ironia non est minus peccatum quam jactantia.

3. Præterea, Proverb. XXVI, 25, dicitur: *Quando submiserit vocem suam, ne credideris ei, quoniam septem nequitiæ sunt in corde illius:* sed submittere vocem pertinet ad ironiam: ergo in ea est multiplex nequitia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit (loc. cit.), quod *irones* (2) *et minus dicentes gratiores secundum mores videntur* (3).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (qu. CX, art. 2 et 4), unum mendacium est gravius altero; quandoque quidem ex materia de qua est, sicut mendacium quod fit in doctrina religionis est gravissimum; quandoque autem ex motivo ad peccandum, sicut mendacium perniciosum est gravius quam officiosum, vel jocosum. Ironia autem et jactancia circa idem mentiuntur vel verbis, vel quibuscumque exterioribus signis scilicet circa conditionem personæ: unde quantum ad hoc æqualia sunt. Sed ut plurimum jactantia ex turpiori motivo procedit, scilicet ex appetitu lucri vel

---

(1) Unde juxta editionem LXX interpretum non ait, *non sum;* quasi ad officium respiciat quod in præsenti a se abdicet, sed, *non eram;* quasi respiciens ad originem præteritam: quamvis Hieronymus hoc ipsum *humilitatis* dicat esse quod se prophetam neget.

(2) Insuper qui pii sunt ac timorati, sæpissime verentur aliquam culpam esse, ubi tamen nulla est; sicut faciebat Job dicens Domino: *Verebar omnia opera mea, sciens quod non parceres delinquenti* (Job, IX). (Drioux).

(3) De his etiam locis sup. art. 1 inductis.

(1) Sive mediocritas, vel medietas inter arrogantiam et ironiam.

(2) *Irones* porro juxta græcum εἴρωνες quasi retenta græca voce vetus interpres reddit, et ex illo usurpat Stus. Thomas, qui *dissimulatores* passim reddunt moderni; quamvis juxta Quintiliani notationem non tam significanter dissimulatio exprimat quod apud Græcos εἰρωνία. (Nicolai.)

(3) (CONCLUSIO. *Jactantia secundum se gravior est ironia, quamquam ex animi deteriori dispositione contingat ironiam graviorem esse jactantia.)*

honoris; ironia vero ex hoc quod fugit, licet inordinate, per elationem aliis gravis esse, et secundum hoc Philosophus dicit (loc. cit.), quod *jactantia est gravius peccatum quam ironia*. Contingit tamen quandoque quod aliquis minora de se fingit ex aliquo alio motivo, puta ad dolose decipiendum; et tunc ironia est gravior.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ironia et jactantia, secundum quod mendacii gravitas consideratur ex seipso, vel ex materia ejus; sic enim dictum est, quod æqualitatem habent.

Ad secundum dicendum, quod duplex est excellentia, una quidem in temporalibus rebus, alia vero in spiritualibus. Contingit autem quandoque quod aliquis per verba exteriora vel signa prætendit quidem defectum in exterioribus rebus, puta per aliquam vestem abjectam, aut per aliquid hujusmodi, et per hoc ipsum intendit ostendere aliquam excellentiam spiritualem; sicut Dominus de quibusdam dicit (Math. VI, 16), quod *exterminant facies suas, ut appareant hominibus jejunantes;* unde isti simul incurrunt vitium ironiæ et jactantiæ, tamen secundum diversa, et propter hoc gravius peccant. Unde et Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 7), quod *et superabundantia, et valde defectus jactantium est.* Propter quod et de Augustino legitur, quod neque vestes nimis pretiosas, neque nimis abjectas habere volebat, quia in utroque homines suam gloriam quærunt.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur Eccli. XIX 23: *Est qui nequiter se humiliat, et interiora ejus plena sunt dolo;* et secundum hoc Salomon loquitur de eo qui ex dolosa humilitate nequiter vocem suam submittit.

QUÆSTIO CXIV.

DE AMICITIA QUÆ AFFABILITAS DICITUR.—(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de amicitia, quæ affabilitas dicitur; et de vitiis oppositis, quæ sunt adulatio et litigium.

Circa amicitiam autem seu affabilitatem quæruntur duo: 1.° Utrum sit specialis virtus.—2.° Utrum sit pars justitiæ.

ARTICULUS I.

Utrum amicitia sit specialis virtus (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amicitia non sit specialis virtus. Dicit enim Philosophus in IV Ethic. (cap. 3), quod *amicitia perfecta est quæ est propter virtutem.* Quælibet autem virtus est amicitiæ causa, quia *bonum omnibus est amabile*, ut Dionysius dicit cap. 4 De Div. Nom.: ergo amicitia non est specialis virtus, sed consequens omnem virtutem,

2. Præterea, Philosophus dicit ibidem (cap. 6), de tali amico, quod *non in amando, vel inimicando recipit singula ut opportet;* sed quod aliquis signa amicitiæ ostendat ad eos quos non amat, videtur pertinere ad simulationem, quæ repugnat virtuti: ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

3. Præterea, virtus *in medietate constituitur, prout sapiens determinabit*, sicut dicitur in II Ethic. (cap. 6): sed Eccle. VII, 5 dicitur: *Cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi lætitia*: unde *ad virtuosum pertinet ma-*

(1) De his etiam supra, quæst. XXII, art. 3 ad 7, et *Sent.* III, dist. 27, qu. II, art. 2 ad 1, et dist. 34, quæst. I, art. 2 corp. et *De Virt.* quæst. III, art. 5 ad 5, et quæst. II, art. 2 ad 9.

xime a delectatione sibi cavere, ut dicitur in II Ethic. (cap. ult.). Hæc autem amicitia *per se quidem desiderat condelectare, contristare autem reveretur*, ut Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 6): ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

Sed contra, præcepta legis dantur de actibus virtutum: sed Eccli. IV, 7 dicitur: *Congregationi pauperum affabilem te facito*: ergo affabilitas, quæ hic amicitia dicitur, est quædam specialis virtus (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (qu. CIX, art. 2, et 1-2, qu. LV, art. 3), cum virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem rationem virtutis. Bonum autem in ordine consistit, sicut supra dictum est. Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione tam in factis quam in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat secundum quod decet. Et ideo oportet esse quamdam specialem virtutem quæ hanc convenientiam ordinis observet; et hæc vocatur amicitia sive affabilitas.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus de duplici amicitia loquitur. Quarum una consistit principaliter in affectu, quo unus alium diligit, et hæc potest consequi quamcumque virtutem. Quæ autem ad hanc amicitiam pertinent, supra de charitate dicta sunt (qu. XXIII, art. 1, et 3, et XXV et XXVI). Aliam vero amicitiam ponit quæ consistit in solis exterioribus verbis vel factis: quæ quidem non habet perfectam rationem amicitiæ, sed quandam ejus similitudinem, inquantum scilicet quis decenter habet se ad illos cum quibus conversatur.

Ad secundum dicendum, quod omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur (Eccli. XIII, 19), quod *omne animal diligit simile sibi;* et hunc amorem repræsentant signa amicitiæ, quæ quis exterius ostendit in verbis, vel factis, etiam extraneis, vel ignotis. Unde non est ibi simulatio: non enim ostendit eis signa perfectæ amicitiæ, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos, sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia juncti.

Ad tertium dicendum, quod cor sapientum dicitur esse ubi tristitia, non quidem ut ipse proximo tristitiam inferat; dicit enim Apostolus (Rom. XIV, 15): *Si propter cibum frater tuus contristatur, jam non secundum charitatem ambulas;* sed ut contristatis consolationem conferat, secundum illud Eccli. VII, 38: *Non desis plorantibus in consolatione, et cum lugentibus ambula.* Cor autem stultorum est ubi lætitia, non quidem ut ipsi alios lætificent, sed ut ipsi aliorum lætitia perfruantur. Pertinet ergo ad sapientem, ut condelectationem afferat his cum quibus conversatur, non quidem lascivam, quam virtus cavet, sed honestam, secundum illud Psal. CXXXII, 1: *Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum.* Quandoque tamen propter aliquod bonum consequens, vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuosus eos quibus convivit, contristare, ut Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 6). Unde et Apostolus dicit II ad Cor. VII, 8: *Si contristavi vos in epis-*

---

(1) (CONCLUSIO. *Amicitia, seu affabilitas, est quædam specialis virtus, secundum quam inter se homines bene disponuntur simul conviventes.*)

De qua sic egregie Stus. Ambrosius in III de Officiis, cap. 7: *Nihil tam utile quam diligi; nihil tam inutile quam non amari. Nam odio haberi exitiale, ac nimis capitale arbitror. Itaque id agamus, ut omni sedulitate commendemus existimationem opinionemque nostram: ac primum placiditate mentis et animi benignitate influamus in affectum hominum. Popularis enim et grata est omnibus bonitas, nihilque quod tam facile illabatur humanis sensibus.*

tola, non me pœnitet; et postea: *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam.* Et ideo his qui sunt proni ad peccandum, non debemus hilarem vultum ostendere ad eos delectandum, ne videamur eorum peccato consentire et quodammodo peccandi audaciam ministrare. Unde dicitur Eccli. VII, 26: *Filiæ tibi sunt? Serva corpus illarum, et non ostendas hilarem faciem tuam ad illas.*

ARTICULUS II.

Utrum hujusmodi amicitia sit pars justitiæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hujusmodi amicitia non sit pars justitiæ. Ad justitiam enim pertinet reddere debitum alteri: sed hoc non pertinet ad hanc virtutem, sed solum delectabiliter aliis convivere: ergo hujusmodi virtus non est pars justitiæ.

2. Præterea, secundum Philosophum in IV Ethic. (cap. 6), hujusmodi virtus consistit circa delectationem vel tristitiam, quæ est in convictu: sed moderari maximas delectationes pertinet ad temperantiam, ut supra habitum est (1-2, qu. LX, art. 5, et LXI, art. 3): ergo hæc virtus est magis pars temperantiæ quam justitiæ.

3. Præterea, æqualia inæqualibus exhibere contra justitiam est, ut supra habitum est (qu. LIX, art. 1 et 2): sed sicut Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 6), hæc virtus *similiter ad notos et ignotos, et consuetos et inconsuetos operatur*: ergo hæc virtus non est pars justitiæ, sed magis ei contrariatur.

Sed contra est, quod Macrobius (lib. I in Somn. Scip. cap. 8) ponit amicitiam partem justitiæ (1).

Respondeo dicendum, quod hæc virtus est pars justitiæ, inquantum adjungitur ei sicut principali virtuti. Convenit enim cum justitia in hoc quod ad alterum est, sicut et justitia; deficit autem a ratione justitiæ, quia non habet plenam debiti rationem; prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cujus solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto; sed solum attendit quoddam debitum honestatis quod magis est ex parte ipsius virtuosi, quam ex parte alterius, ut scilicet faciat alteri quod decet eum facere.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. CIX, art. 3), quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset homo vivere in societate sine veritate, ita nec sine delectatione; quia, sicut Philosophus dicit in VIII Ethic. (cap. 5), *nullus potest per diem morari cum tristi, nec cum non delectabili.* Et ideo homo tenetur ex quodam naturali debito honestatis, ut aliis delectabiliter convivat; nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alias utiliter contristare.

Ad secundum dicendum, quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes sensibiles. Sed hæc virtus consistit circa delectationes in convictu, quæ ex ratione proveniunt, inquantum unus ad alterum decenter se habet; et has delectationes non oportet refrenare tanquam noxias.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Philosophi non est intelligendum quod aliquis eodem modo debeat colloqui et convivere notis et ignotis; quia, ut ipse ibidem subdit, *non similiter convenit consuetos et extraneos curare, aut contristare*; sed in hoc attenditur similitudo, quod ad omnes oportet facere quod decet.

---

(1) (CONCLUSIO. *Amicitia, cum sit ad alterum secundum aliquam debiti rationem, est pars justitiæ, ei, sicut principali, adjuncta.*)

QUÆSTIO CXV.

DE ADULATIONE.—(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prædictæ virtuti: et primo de adulatione; secundo de litigio.

Circa adulationem quæruntur duo: 1.° Utrum adulatio sit peccatum.—2.° Utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrum adulatio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod adulatio non sit peccatum. Adulatio enim consistit in quodam sermone laudis alteri exhibito intentione placendi: sed laudare aliquem non est malum, secundum illud Proverb. ult. 28: *Surrexerunt filii ejus, et beatissimam prædicaverunt, vir ejus et laudavit eam;* similiter etiam velle placere aliis non est malum, secundum illud I. Cor. x, 33: *Per omnia omnibus placeo:* ergo adulatio non est peccatum.

2. Præterea, bono malum est contrarium, et similiter vituperium laudi; sed vituperare malum non est peccatum: ergo neque laudare bonum, quod videtur ad adulationem pertinere: ergo adulatio non est peccatum.

3. Præterea, adulationi detractio contrariatur; unde Gregorius dicit, XXII Moral. (cap. 5), quod remedium contra adulationem est detractio. *Sciendum est,* inquit, *quod ne immoderatis laudibus elevemur, plerumque miro nostri rectoris moderamine detractionibus lacerari permittimur, ut quos vox laudantis elevat, lingua detrahentis humiliet.* Sed detractio est malum, ut supra habitum est (qu. LXXIII, art. 2 et 3): ergo adulatio est bonum.

Sed contra est, quod super illud Ezech. XIII: *Væ qui consuunt pulvillos* (1) *sub omni cubitu manus*, dicit Glossa: *id est, suavem adulationem.* Ergo adulatio est peccatum (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. præc. art. 1), amicitia prædicta vel affabilitas, etsi principaliter delectare intendat eos quibus convivit, tamen ubi necesse est propter aliquod bonum exequendum vel malum vitandum, non veretur contristare. Si ergo aliquis in omnibus velit ad delectationem alteri loqui, excedit modum in delectando, et ideo peccat per excessum. Et si quidem hoc faciat sola intentione delectandi, vocatur *placidus*, secundum Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 6). Si autem faciat hoc intentione alicujus lucri consequendi, vocatur *blanditor* sive *adulator*. Communiter tamen nomen adulationis attribui solet omnibus qui supra debitum modum virtutis volunt alios verbis vel factis delectare in communi conversatione.

Ad primum ergo dicendum, quod laudare aliquem contingit et bene et male, prout scilicet debitæ circumstantiæ vel servantur, vel prætermittuntur. Si enim aliquis aliquem velit delectare laudando, ut ex hoc eum consoletur, ne in tribulationibus deficiat, vel etiam ut in bono proficere

(1) Sic ibidem ait Gregorius in hunc textum: *Pulvillus ponitur ut mollius quiescatur. Quisquis ergo male agentibus adulatur, pulvillum sub cubito jacentis ponit, ut qui corripi ex culpa debuerat, in ea fultus laudibus molliter quiescat,* etc.

(2) (CONCLUSIO. *Adulatio est peccatum, quo quis supra debitum virtutis modum verbis, vel factis in communi conversatione, alicujus commodi consequendi intentione, alium delectare studet.)*

studeat, aliis debitis circumstantiis observatis, pertinebit hoc ad prædictam virtutem amicitiæ. Pertinet autem ad adulationem, si quis velit aliquem laudare in quibus non est laudandus; quia forte mala sunt, secundum illud Psal. IX, 3: *Laudatur peccator in desideriis animæ suæ*; vel quia non sunt certa, secundum illud Eccli, XXVII, 8: *Ante sermonem non laudes virum*; et iterum Eccli. XI, 2: *Non laudes virum in specie sua;* vel etiam si timeri possit ne humana laude ad inanem gloriam provocetur; unde dicitur Eccli. XI, 30: *Ante mortem ne laudes hominem*. Similiter etiam velle placere hominibus propter charitatem nutriendam, ut in ea homo spiritualiter proficere possit, laudabile est. Quod autem aliquis velit placere hominibus propter inanem gloriam, vel propter lucrum, vel etiam in malo, hoc esset peccatum, secundum illud Psal. LII, 6: *Deus dissipabit ossa eorum qui hominibus placent*; et Apostolus dicit ad Gal. I, 10: *Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem* (1).

Ad secundum dicendum, quod etiam vituperare malum, si non adhibeantur debitæ circumstantiæ, est vitiosum, et similiter laudare bonum.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet duo vitia esse contraria; et ideo sicut detractio est malum, ita et adulatio, quæ contrariatur ei quantum ad ea quæ dicuntur, non autem directe quantum ad finem; quia adulator quærit delectationem ejus cui adulatur, detractor autem non quærit ejus contristationem, cum aliquando occulte detrahat, sed magis quærit ejus infamiam.

(1) Nec obstat illud (I. Cor. X, 32): *Per omnia omnibus placeo;* quia non ut placeret hominibus recta opera faciebat, sed ut placeret Deo, ad cujus amorem corda hominum convertere volebat; sicut explicat Beda ibi ex Augustine mutuatus.

ARTICULUS II.

Utrum adulatio sit peccatum mortale (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod adulatio sit peccatum mortale. Quia, secundum Augustinum in Enchir. (cap. 12,) *malum dicitur, quia nocet.* Sed adulatio maxime nocet, secundum illud Psal. IX, 3: *Quoniam laudatur peccator in desideriis animæ suæ, et iniquus benedicitur; exacerbavit Dominum peccator;* et ideo Hieronymus dicit in epist. ad Celant. quod *nihil est quod tam facile corrumpat mentes hominum quam adulatio;* et super illud Psal. LXIX: *Convertantur statim erubescentes, qui dicunt mihi euge, euge*; dicit Glossa: *Plus nocet lingua adulatoris quam gladius persecutoris:* ergo adulatio est gravissimum peccatum.

2. Præterea, quicumque verbis nocet, non minus nocet sibi quam aliis; unde dicitur Psal. XXXVI, 15: *Gladius eorum intret in corda ipsorum*: sed ille qui alteri adulatur, inducit eum ad peccandum mortaliter; unde super illud Psal. CXL, 5: *Oleum peccatoris non impinguet caput meum*, dicit Glossa: *Falsa laus adulatoris mentes a rigore veritatis emollit ad noxia*: ergo multo magis adulator in se mortaliter peccat.

3. Præterea, in Decretis scribitur (dist. 46, cap. 3): *Clericus qui adulationibus et proditionibus vacare deprehenditur, degradetur ab officio*: sed talis pœna non infligitur nisi pro peccato mortali: ergo adulatio est peccatum mortale.

Sed contra est, quod Augustinus in serm. De purgat. inter peccata minuta numerat, *si quis cuiquam majori personæ aut ex voluntate, aut ex necessitate adulari voluerit* (2).

(1) De his etiam *De Malo*, quæst. VII, art. 1 ad 2.

(2) (Conclusio. *Cuipiam adulari*,

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. CXII, art. 2), peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Adulatio autem quandoque quidem charitati contrariatur, quandoque autem non. Contrariatur siquidem charitati tripliciter: uno modo ratione ipsius materiæ, puta cum aliquis laudat alicujus peccatum; hoc enim contrariatur dilectioni Dei, contra cujus justitiam homo loquitur, et contra dilectionem proximi, quem in peccato fovet. Unde est peccatum mortale, secundum illud Isa. v, 20: *Væ qui dicitis malum bonum.* Alio modo ratione intentionis, puta cum quis alicui adulatur ad hoc quod fraudulenter ei noceat vel corporaliter vel spiritualiter, et hoc etiam est peccatum mortale: et de hoc habetur Proverb. XXVII, 6: *Meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta oscula odientis.* Tertio modo per occasionem, sicut cum laus adulatoris fit alteri occasio peccandi, etiam præter adulatoris intentionem. Et in hoc considerare oportet, utrum sit occasio data, vel accepta, et qualis ruina subsequatur; sicut potest patere ex his quæ supra de scandalo dicta sunt (quæst. XLIII, art. 3 et 4). Si autem aliquis ex sola aviditate delectandi alios, vel etiam ad evitandum aliquod malum, vel consequendum aliquid in necessitate, alicui adulatus fuerit, non est contra charitatem: unde non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de adulatore qui laudat peccatum alicujus. Talis enim adulatio dicitur plus nocere quam gladius persecutoris, quia in potioribus bonis nocet, scilicet in spiritualibus; non autem nocet ita efficaciter, quia gladius persecutoris occidit effective quasi sufficiens causa mortis, nullus autem adulando potest esse alteri sufficiens causa peccandi, ut ex supra dictis patet (qu. XLIII, art. 1 et 1-2, qu. LXXIII, art. 8 et LXXX, art. 1).

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de eo qui adulatur intentione nocendi; ille enim plus nocet sibi quam aliis, quia sibi nocet tanquam sufficiens causa peccandi, aliis autem occasionaliter tantum.

Ad tertium dicendum, quod auctoritas illa loquitur de eo qui proditorie alteri adulatur, ut eum decipiat.

QUÆSTIO CXVI.

DE LITIGIO.—(In duos articulos divisa).

Postea considerandum est de litigio; et circa hoc quæruntur duo: 1.° Utrum opponatur virtuti amicitiæ.— 2.° De comparatione ejus ad adulationem.

ARTICULUS I.

Utrum litigium opponatur virtuti amicitiæ seu affabilitatis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ligitium non opponatur virtuti amicitiæ vel affabilitatis. Litigium enim ad discordiam pertinere videtur, sicut et contentio: sed discordia opponitur charitati, sicut dictum est (qu. XXXVII, art. 1): ergo et litigium.

2. Præterea Proverb. XXVI, 21, dicitur: *Homo iracundus incendit li-*

---

vel ejus extollendo delicta, vel animo lædendi, vel ruinæ alicujus occasionem præbendo, peccatum mortale est: alias vero adulari, vel delectandi causa, vel commodi alicujus consequendi, veniale est.)

tem: sed iracundia opponitur mansuetudini: ergo et lis sive litigium.

3. Præterea Jacobi IV, 1, dicitur: *Unde bella et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis vestris, quæ militant in membris vestris?*: sed sequi concupiscentias videtur opponi temperantiæ: ergo videtur quod litigium non opponatur amicitiæ, sed temperantiæ.

Sed contra est, quod Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 6) litigium opponit amicitiæ (1).

Respondeo dicendum, quod proprie litigium (2) in verbis consistit, cum scilicet unus verbis alterius contradicit. In qua quidem contradictione duo possunt attendi; quandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis, cui contradicens consentire recusat propter defectum amoris animos unientis, et hoc videtur ad discordiam pertinere charitati contrariam: quandoque vero contradictio oritur ratione personæ, quam aliquis contristare non veretur, et sic fit litigium quod prædictæ amicitiæ vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter aliis convivere. Unde Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 6) quod illi *qui ad omnia contrariantur, causa ejus quod est contristare, neque quoscumque curantes, dyscoli et litigiosi vocantur.*

Ad primum ergo dicendum, quod contentio magis proprie pertinet ad contradictionem discordiæ; litigium autem ad contradictionem quæ fit intentione contristandi.

Ad secundum dicendum, quod directa oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causas, cum contingat unum vitium ex diversis causis oriri, sed attenditur secundum speciem actus. Licet autem quandoque litigium ex ira oriatur, potest tamen etiam ex multis aliis causis oriri: unde non oportet quod directe opponatur mansuetudini.

Ad tertium dicendum, quod Jacobus loquitur ibi de concupiscentia, secundum quod est generale malum, ex quo omnia vitia oriuntur; prout dicit Glossa sup. illud: *Concupiscentiam nesciebam*. Rom. VII: *Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.*

ARTICULUS II.

Utrum litigium sit gravius peccatum quam adulatio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod litigium sit minus peccatum quam contrarium vitium, scilicet placiditas vel adulatio. Quanto enim aliquod peccatum plus nocet, tanto pejus esse videtur: sed adulatio plus nocet quam litigium; dicitur enim Isa. III, 12: *Populo meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt, et viam gressuum tuorum dissipant*: ergo adulatio est gravius peccatum quam litigium.

2. Præterea, in adulatione videtur esse quædam dolositas, quia aliud adulator dicit ore, aliud habet in corde; litigiosus autem caret dolo, quia manifeste contradicit. Ille autem qui cum dolo peccat, turpior est, ut Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. 6): ergo gravius peccatum est adulatio quam litigium.

3. Præterea, verecundia est timor de turpi, ut patet per Philosophum in IV Ethic. (cap. ult.): sed magis verecundatur homo esse adulator quam litigiosus: ergo litigium est minus peccatum quam adulatio.

---

(1) (Conclusio. *Litigium, quo quis alicui contradicit propter defectum amoris erga dicentis personam, discordiæ species est charitati contraria: at illud, quo aliquis alicui contradicit ad eum potius contristaddum, quam ei contradicendum, virtuti affabilitatis et amicitiæ maxime adversatur.)*

(2) Tam publicum forense, de quo nunc speciatim quæstio non est, quam privatum quod vulgo contingere inter aliquos potest, juxta intentum præsens.

Sed contra est, quod tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto spirituali statui magis repugnat: sed litigium magis repugnare videtur statui spirituali; dicitur enim I. Timoth. III, 3, quod *oportet episcopum non litigiosum esse;* et II. Timoth. II, 24: *Servum Domini non oportet litigare:* ergo litigium videtur esse gravius peccatum quam adulatio (1).

Respondeo dicendum, quod de utroque istorum peccatorum loqui possumus dupliciter: uno modo considerando speciem utriusque peccati, et secundum hoc tanto aliquod vitium est gravius, quanto magis repugnat oppositæ virtuti. Virtus autem amicitiæ principalius tendit ad delectandum quam ad contristandum; et ideo litigiosus, qui superabundat in contristando, gravius peccat quam placidus vel adulator, qui superabundat in delectando (2). Alio modo possunt considerari secundum aliqua exteriora motiva; et secundum hoc quandoque adulatio est gravior, puta quando intendit per deceptionem indebitum honorem vel lucrum acquirere; quandoque vero litigium est gravius, puta quando homo intendit vel veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut adulator potest nocere occulte decipiendo, ita litigiosus potest interdum nocere manifeste impugnando. Gravius autem est, cæteris paribus, manifeste alicui nocere, quasi per violentiam, quam occulte. Unde rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dictum est (qu. LXVI, art. 9).

Ad secundum dicendum, quod non semper in actibus humanis illud est gravius quod est turpius. Decor enim hominis est ex ratione: et ideo turpiora sunt peccata carnalia, quibus caro dominatur rationi, quamvis peccata spiritualia sint graviora, quia procedunt ex majori contemptu. Similiter peccata quæ fiunt ex dolo sunt turpiora, inquantum videntur ex quadam infirmitate procedere, et ex quadam falsitate rationis, cum tamen peccata manifesta quandoque sint ex majori contemptu. Et ideo adulatio, quasi cum dolo existens (1), videtur esse turpior; sed litigium, quasi ex majori contemptu procedens, videtur esse gravius.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in arg.), verecundia respicit turpitudinem peccati: unde non semper magis verecundatur homo de graviori peccato, sed de magis turpi peccato. Et inde est quod magis verecundatur homo de adulatione quam de litigio, quamvis litigium sit gravius.

---

(1) (CONCLUSIO. *Litigium est per se et secundum suam speciem gravius vitium, quam adulatio: per accidens tamen ad exteriora motiva comparatum, et gravius et levius adulatione esse contingit.)*

Notat Cicero, (lib. IV Republica) litem a qua denominatur *litigium* proprie dici contentionem inter inimicos exortam: sicut e contrario inter benevolos *jurgium* cum leviter a se invicem dissentiunt. Porro litigiosi dicuntur *moleste contentiosi*, qui etiam inter nos vocantur quandoque *contradictores*.

(2) Id est plus æquo delectare conatur eos quibus vult adulari ut placeat; sicut alius plusquam par sit contristat eos vel contristare non veretur cum quibus conversatur.

(1) Semper insidiosa, callida, blanda est adulatio, pulchreque apud philosophos definitur blandus inimicus, ut ait Hieronymus contra Pelagianos, lib. I, post medium. Hinc Antisthenis etiam dictum quod mallet in corvos quam in adulatores incidere, quia illi oculos carnis, isti oculos mentis eruunt. Adulator enim est plerumque *inimicus laudator*.

QUÆSTIO CXVII.

DE LIBERALITATE. — (In sex articulos divisa).

Deinde considerandum est de liberalitate et vitiis oppositis, scilicet avaritia et prodigalitate.

Circa liberalitatem autem quæruntur sex: 1.° Utrum liberalitas sit virtus.—2.° Quæ sit materia ejus.—3.° De actu ipsius.—4.° Utrum magis ad eam dare quam accipere pertineat.—5.° Utrum liberalitas sit pars justitiæ.—6.° De comparatione ejus ad alias virtutes.

ARTICULUS I.

Utrum liberalitas sit virtus (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liberalitas non sit virtus. Nulla enim virtus contrariatur naturali inclinationi: inclinatio autem naturalis est ad hoc ut aliquis plus sibi quam aliis provideat; cujus contrarium pertinet ad liberalem, quia, ut Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 1), *liberalis est non respicere ad seipsum, ita quod sibi minora derelinquit*: ergo liberalitas non est virtus.

2. Præterea, per divitias homo suam vitam sustentat, et ad felicitatem divitiæ organice deserviunt, ut dicitur in I Ethic. (cap. 8). Cum ergo omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quod liberalis non sit virtuosus; de quo Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 1), quod *non est acceptivus pecuniæ, neque custoditivus, sed emissivus*.

3. Præterea, virtutes habent connexionem ad invicem: sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus; multi enim sunt virtuosi qui non possunt esse liberales, quia non habent quod dent; multi etiam liberaliter dant vel expendunt, qui tamen alias sunt vitiosi: ergo liberalitas non est virtus.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in libro De Officiis (I, cap. 30), quod *in Evangelio multas doctrinas accepimus justæ liberalitatis*: sed in Evangelio non docentur nisi ea quæ ad virtutem pertinent: ergo liberalitas est virtus (1).

Respondeo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in II De Lib. Arbit. (cap 19), *bene uti his quibus male uti possumus pertinet ad virtutem*. Possumus autem bene et male uti non solum his quæ intra nos sunt, puta potentiis et passionibus animæ, sed etiam his quæ extra nos sunt, scilicet rebus hujus mundi concessis nobis ad sustentationem vitæ. Et ideo cum bene uti his rebus pertineat ad liberalitem, consequens est quod liberalitas sit virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Ambrosius (2) et Basilius dicunt, superabundantia divitiarum datur aliquibus a Deo, ut meritum bonæ dispensationis acquirant. Pauca autem uni sufficiunt. Et ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit quam in seipsum. Debet autem homo semper magis sibi providere in spiritualibus bonis, in quibus unusquisque sibi præcipue subvenire potest: et tamen etiam in rebus temporalibus non pertinet ad

---

(1) De his etiam II. Cor. VIII, lect. 1, et Ethic. lib. II, lect. 8.

(1) (Conclusio. *Liberalitas est virtus, qua bene utimur omnibus iis externis bonis, quæ nobis ad nostram sustentationem concessa sunt).*

(2) Ambrosius, sermone 64 De tempore; Basilius, sermone super illud; *Destruam horrea mea*, etc.

liberalem ut sic aliis intendat, quod omnino se et suos despiciat. Unde Ambrosius dicit in I De Officiis, (cap. 30): *Est illa probanda liberalitas, ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas.*

Ad secundum dicendum, quod ad liberalem non pertinet sic divitias emittere, ut non sibi remaneat unde sustentetur, et unde virtutis opera exequatur, quibus ad felicitatem pervenitur. Unde Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 1), quod *liberalis non negligit propria, volens per hoc quibusdam sufficere;* et Ambrosius dicit (De Offic. lib. I, loc. sup. cit.), quod *Dominus non vult simul effundi ope, sed dispensari; nisi forte ut Helisæus, qui boves suos occidit et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica;* quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vitæ, de quo infra dicetur (qu. CLXXXIV et CLXXXVI, art. 3).—Est tamen sciendum quod hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, inquantum est actus virtutis, ad beatitudinem ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 1,) *illi qui consumunt multas res in intemperantiis, non sunt liberales, sed prodigi;* et similiter quicumque effundit quæ habet propter quæcumque alia peccata. Unde et Ambrosius dicit in I De Offic. (c. 30,): *Si adjuves eum qui possessiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas: nec illa perfecta est liberalitas, si jactantiæ causa magis quam misericordiæ largiaris.* Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, licet in aliqua mala opera multa expendant, non sunt liberales. Nihil etiam prohibet aliquos multa in bonos usus expendere, et habitum liberalitatis non habere; sicut et aliarum virtutum opera faciunt homines, antequam habitum virtutis habeant, licet non eodem modo quo virtuosi, ut supra dictum est (1-2, qu. LXV, art. 1). Similiter etiam nihil prohibet aliquos virtuosos, licet sint pauperes, esse liberales. Unde Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 1): *Secundum substantiam,* id est, facultatem divitiarum, *liberalitas dicitur: non enim consistit in multitudine datorum, sed in dantis habitu;* et Ambrosius dicit in I De Offic. (cap. 30), quod *affectus divitem collationem aut pauperet facit, et pretium rebus imponit.*

ARTICULUS II.

Utrum liberalitas sit circa pecunias (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liberalitas non sit circa pecunias. Omnis enim virtus moralis est circa operationes vel passiones: esse autem circa operationes est proprium justitiæ, ut dicitur in V Ethic. (cap. 1): ergo cum liberalitas sit virtus moralis, videtur quod sit circa passiones, et non circa pecunias.

2. Præterea, ad liberalem pertinet quarumcumque divitiarum usus (2): sed divitiæ naturales sunt veriores quam divitiæ artificiales, quæ in pecuniis consistunt, ut patet per Philosophum in I Politic. (cap. 5): ergo liberalitas non est principaliter circa pecunias.

3. Præterea, diversarum virtutum diversæ sunt materiæ, quia habitus distinguuntur secundum objecta: sed res exteriores sunt materia justitiæ distributivæ et commutativæ: ergo non sunt materia liberalitatis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 1), quod *liberalitas videtur esse medietas quædam circa pecunias* (3).

---

(1) De his etiam infra, art. 3, et 1-2, quæst. LX, art. 5 corp. et *De Malo*, qu. XIII, art. 1 corp. et *Ethic.* lib. IV fin.

(2) Ut inde in alios liberalitatem exerceat.

(3) (CONCLUSIO. *Pecunia liberalitatis propria est materia.)*

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum (loc. cit.), ad liberalem pertinet emissivum esse. Unde et alio nomine liberalitas *largitas* nominatur, quia quod largum est, non est retentivum, sed emissivum. Et ad hoc idem pertinere videtur etiam nomen liberalitatis; cum enim aliquis a se emittit, quodammodo illud a sua custodia et dominio liberat, et animum suum ab ejus affectu liberum esse ostendit. Ea vero quæ emittenda sunt ab uno homine in alium, sunt bona possessa, quæ nomine pecuniæ significantur; et ideo propria materia liberalitatis est pecunia.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), liberalitas non attenditur in quantitate dati, sed in affectu dantis (1). Affectus autem dantis disponitur secundum passiones amoris et concupiscentiæ, et per consequens delectationis et tristitiæ ad ea quæ dantur (2); et ideo immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones, sed pecunia exterior est objectum ipsarum passionum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. De disciplina Christiana (cap. 6), *totum quidquid homines in terra habent, et omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur, quia antiqui quæ habebant, in pecoribus habebant.* Et Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 1), quod *pecunias omnia dicimus, quorum dignitas numismate mensuratur.*

Ad tertium dicendum, quod justitia constituit æqualitatem in exterioribus rebus, non autem ad eam proprie pertinet moderari interiores passiones; unde aliter pecunia est materia liberalitatis, et aliter justitiæ.

(1) Sive *habitu dantis*, ut ex Aristotele relatum est.

(2) Sic nimirum plenius construendo; *secundum passiones amoris*, etc. *disponitur ad ea quæ dantur.*

ARTICULUS III.

Utrum uti pecunia sit actus liberalitatis (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod uti pecunia non sit actus liberalitatis. Diversarum enim virtutum diversi sunt actus: sed uti pecunia convenit aliis virtutibus, sicut justitiæ et magnificentiæ: non ergo est proprius actus liberalitatis.

2. Præterea, ad liberalem non solum pertinet dare, sed etiam accipere et custodire: sed acceptio et custodia non videntur ad usum pecuniæ pertinere: ergo inconvenienter dicitur proprius actus liberalitatis usus pecuniæ.

3. Præterea, usus pecuniæ non solum consistit in hoc quod pecunia detur, sed in hoc quod expendatur (2): sed expendere pecuniam refertur ad ipsum expendentem, et sic non videtur esse actus liberalitatis; dicit enim Seneca in V De Benefic. (cap. 9): *Non est liberalis aliquis ex hoc quod sibi donat*: ergo non quilibet usus pecuniæ pertinet ad liberalitatem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit (ubi supra) *Unoquoque optime utitur qui habet circa singula virtutem: ergo divitiis utetur optime qui habet circa pecunias virtutem.* Iste autem est liberalis: ergo bonus usus pecuniarum est actus liberalitatis (3).

Respondeo dicendum, quod species actus sumitur ex objecto, ut supra habitum est (1-2, qu. XVIII, art. 2). Objectum autem sive materia liberalitatis est pecunia, et quidquid pecunia mensurari potest, ut dictum est (art. præc.). Et quia quælibet virtus

(1) De his etiam infra, art. 4, et *Quodl.* V, art. 23 ad 1, et *Ethic.* lib. IV.

(2) *Detur*, scilicet in aliorum utilitatem; *expendatur*, in proprium commodum.

(3) (CONCLUSIO. *Proprius liberalitatis actus, est bonus pecuniarum usus.*)

convenienter se habet ad suum objectum, consequens est ut cum liberalitas sit virtus, actus ejus sit proportionatus pecuniæ. Pecunia autem cadit sub ratione bonorum utilium, quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata; et ideo actus proprius liberalitatis est pecunia vel divitiis uti.

Ad primum ergo dicendum, quod ad liberalitatem pertinet bene uti divitiis, inquantum hujusmodi (1), eo quod divitiæ sunt propria materia liberalitatis. Ad justitiam autem pertinet uti divitiis secundum aliam rationem, scilicet secundum rationem debiti, prout scilicet res exterior debetur alteri; ad magnificentiam autem pertinet uti divitiis secundum quamdam specialem rationem, id est, secundum quod assumuntur in alicujus operis magni expletionem. Unde et magnificentia quodammodo se habet ex additione ad liberalitatem, ut infra dicetur (qu. CXXXIV).

Ad secundum dicendum, quod ad virtuosum pertinet non solum convenienter uti sua materia vel instrumento, sed etiam præparare opportunitates ad bene utendum; sicut ad fortitudinem militis pertinet non solum exercere gladium in hostes, sed etiam exacuere gladium et in vagina conservare. Sic etiam ad liberalitatem pertinet non solum uti pecunia, sed etiam eam præparare et conservare ad idoneum usum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), propinqua materia liberalitatis sunt interiores passiones, secundum quas homo afficitur circa pecuniam; et ideo ad liberalitatem pertinet præcipue ut homo propter inordinatam affectionem ad pecuniam non prohibeatur a quocumque debito usu ejus (1). Est autem duplex usus pecuniæ; unus ad seipsum, qui videtur ad sumptus vel expensas pertinere; alius autem, quo quis utitur ad alios, qui pertinet ad dationes. Et ideo ad liberalitatem pertinet ut neque propter immoderatum amore pecuniæ aliquis impediatur a convenientibus expensis, neque a convenientibus dationibus. Unde circa dationes et sumptus liberalitas consistit, secundum Philosophum in IV Ethic. (cap. 1) (2). Verbum autem Senecæ est intelligendum de liberalitate, secundum quod se habet ad dationes: non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quod sibi aliquid donat.

(1) Sive quatenus divitiæ simpliciter sunt; quia usus earum *ut sic* est expendi, communicari, vel effundi quocumque modo licito et honesto, sine ullo respectu ad aliquid aliud quod magnificentia vel justitia respiciunt; quia nec veluti debitas distribuit ut justitia, sed gratuito tantum, nec solum sumptuosas et magnas fundit ut magnificentia, sed pro modulo suo.

(1) Non eo sensu quo *debitum* cum gratuito pugnat, quia dat liberalis quæ non debet ex justitia, et sic dat gratis (quod est liberaliter dare), sed eo sensu quo *debitum* dicitur quidquid fit congruenter.

(2) Magis tamen in ipsa datione consistit, ut præmittit ab initio.

(3) De his etiam infra, quæst. CXIX, art. 1 ad 2 et 3, et *Ethic.* lib. IV.

ARTICULUS IV.

Utrum ad liberalem maxime pertineat dare (3).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ad liberalem non maxime pertineat dare. Liberalitas enim a prudentia dirigitur, sicut et quælibet alia virtus moralis: sed maxime videtur ad prudentiam pertinere divitias conservare; unde et Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 1), quod *illi qui non acquisierunt pecuniam, sed susceperunt acquisitam ab aliis, liberalius eam expendunt, quia sunt inexperti indigentiæ:* ergo videtur quod dare non maxime pertineat ad liberalem.

2. Præterea, de hoc quod aliquis

maxime intendit, nullus tristatur, neque ab eo cessat (1): sed liberalis quandoque tristatur de his quæ dedit, neque etiam dat omnibus, ut dicitur in IV Ethic. (loc. cit.): ergo ad liberalem non maxime pertinet dare.

3. Præterea, ad illud implendum quod quis maxime intendit, homo utitur viis quibus potest: sed liberalis non est petitivus (2), ut Philosophus dicit ubi supra, cum per hoc posset sibi præparare facultatem aliis donandi: ergo videtur quod non maxime intendat ad dandum.

4. Præterea, magis homo obligatur ad hoc quod provideat sibi quam aliis: sed expendendo aliquid providet sibi, dando autem providet aliis: ergo ad liberalem magis pertinet expendere quam dare.

Sed contra est, quod Philosophus dicit ibidem, quod *liberalis est superabundare in datione* (3).

Respondeo dicendum, quod proprium est liberalis uti pecunia. Usus autem pecuniæ est in emissione ipsius. Nam acquisitio pecuniæ magis assimilatur generationi quam usui; custodia vero pecuniæ, inquantum ordinatur ad facultatem utendi, assimilatur habitui. Emissio autem alicujus rei quanto fit ad aliquid distantius, tanto a majori virtute procedit, sicut patet in his quæ projiciuntur. Et ideo ex majori virtute procedit quod aliquis emittat pecuniam dando eam aliis, quam expendendo eam circa seipsum. Proprium est autem virtutis ut præcise tendat in id quod perfectius est: nam *virtus est perfectio quædam*, ut dicitur in VII Physic. (text. 17); et ideo liberalis maxime laudatur ex datione.

Ad primum ergo dicendum, quod ad prudentiam pertinet custodire pecuniam, ne surripiatur aut inutiliter expendatur. Sed utiliter eam expendere non est minoris prudentiæ quam utiliter eam conservare, sed majoris, quia plura sunt attendenda circa usum pecuniæ, qui assimilatur motui, quam circa conservationem, quæ assimilatur quieti. Quod autem illi qui susceperunt pecunias ab aliis acquisitas, liberalius expendant, quasi existentes inopiæ inexperti, si propter solam hanc inexperientiam liberaliter expenderent, non haberent virtutem liberalitatis. Sed quandoque hujusmodi inexperientia se habet solum sicut tollens impedimentum liberalitatis, ita quod promptius liberaliter agant. Timor enim inopiæ ex ejus experientia procedens, impedit quandoque eos qui acquisierunt pecuniam, ne eam consumant, liberaliter agendo, et similiter amor quo eam amant, tanquam proprium effectum, ut Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 1).

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp.), ad liberalitatem pertinet convenienter uti pecunia, et per consequens convenienter dare, quod est quidam pecuniæ usus. Quælibet autem virtus tristatur de contrario sui actus, et vitat ejus impedimenta. Ei autem quod est convenienter dare, duo opponuntur, scilicet non dare quod convenienter est dandum, et dare aliquid inconvenienter. Unde de utroque tristatur liberalis, sed de primo magis, quia plus opponitur proprio actui. Et ideo etiam non dat omnibus; impediretur enim actus ejus, si quibuslibet daret, non

---

(1) Id est, non id facere vel præstare desinit.

(2) Addit nihilominus Philosophus quod etsi liberalis non sit proclivis ad petendum, accipit tamen cum et unde oportet, ut habeat sufficienter quod et aliis dare possit.

(3) Vel quia magis paratus est ad sua danda quam ad accipiendum aliunde quod ad exercitium suæ liberalitatis ei serviat; vel quia parce non dat, sed abundanter quantum potest: utroque enim sensu illud indicat Philosophus.

(Conclusio. *Ad liberalem maxime pertinet dare, cum hoc perfectius sit, quam accipere, vel circa seipsum expendere.*)

enim haberet unde aliis daret, quibus dare convenit.

Ad tertium dicendum, quod dare et accipere se habent, sicut agere et pati. Non est autem idem principium agendi et patiendi. Unde quia liberalitas est principium dationis, non pertinet ad liberalem ut sit promptus ad recipiendum et multo minus ad petendum. Unde versus:

Si quis in hoc mundo multis vult gratus haberi,
Det, capiat, quærat, plurima, pauca, nihil (1).

Ordinat autem ad dandum aliqua secundum convenientiam liberalitatis, scilicet fructus propriarum possessionum, quos sollicite procurat ut eis liberaliter utatur.

Ad quartum dicendum, quod ad expendendum in seipsum natura inclinat: unde hoc quod pecuniam quis profundat in alios pertinet proprie ad virtutem.

ARTICULUS V.

Utrum liberalitas sit pars justitiæ (2).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod liberalitas non sit pars justitiæ. Justitia enim respicit debitum: sed quanto est aliquid magis debitum, tanto minus liberaliter datur: ergo liberalitas non est pars justitæ, sed ei repugnat.

2. Præterea, justitia est circa operationes, ut supra habitum est (qu. VIII, art. 9, et 1-2, qu. LX, art. 2: sed liberalitas est præcipue circa amorem et concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones: ergo magis videtur liberalitas ad temperantiam pertinere quam ad justitiam.

3. Præterea, ad liberalitatem pertinet præcipue convenienter dare (1), ut dictum est (art. præc.): sed convenienter dare pertinet ad beneficentiam et misericordiam, quæ pertinent ad charitatem, ut supra dictum est (qu. XXX et XXXI): ergo liberalitas magis est pars charitatis quam justitiæ.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in I De Officiis, (cap. 28): *Justitia ad societatem generis humani refertur. Societatis enim ratio dividitur in duas partes, justitiam scilicet et beneficentiam, quam eamdem liberalitatem et benignitatem vocant:* ergo (2) liberalitas ad justitiam pertinet (3).

Respondeo dicendum, quod liberalitas non est species justitiæ, quia justitia exhibet alteri quod est ejus, sed liberalitas exhibet id quod suum est. Habet tamen quamdam convenientiam cum justitia in duobus; primo quidem, quia principaliter est ad alterum, sicut et justitia; secundo quia est circa res exteriores, sicut et justitia, licet secundum aliam rationem, ut dictum est. Et ideo liberalitas a quibusdam ponitur pars justitiæ, sicut virtus annexa ei ut principali.

Ad primum ergo dicendum, quod liberalitas, etsi non attendat debitum legale, quod attendit justitia, attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decentia, non ex hoc quod sit alteri obligatus: unde minimum habet de ratione debiti.

---

(1) Sic construe: *Det plurima, capiat pauca, quærat nihil*, id est, *nihil petat*.

(2) De his etiam supra, qu. LVIII, art. 12 ad 1 et quæst. præc. ar^{t}. 2 ad 3, et art. 3 ad 2, et infra, quæst. CLVII, art. 1 corp. et *Sent.* III, dist. 27, quæst. II, art. 4, quæst. II, et *De Malo*, quæst. XIII, art. 1, corp. fin.

(1) Hoc est, non tantum dare quovis modo, sed ut oportet, cum cæteris etiam requisitis ad bonum actum circumstantiis quæ superius ex Philosopho indicatæ sunt.

(2) Minus exacta probatio, ut non sunt semper in ejusmodi argumentis adeo accuratæ, sed præambulæ tantum ad alias quæ in corpore articuli stabiliuntur firmiores.

(3) (CONCLUSIO. *Quanquam liberalitas species justitiæ minime sit, annectitur tamen ei ut pars, et ut principali minus principalis virtus.)*

Ad secundum dicendum, quod temperantia est circa concupiscentiam corporalium delectationum. Concupiscentia autem pecuniæ et delectatio non est corporalis, sed magis animalis. Unde liberalitas non pertinet proprie ad temperantiam.

Ad tertium dicendum, quod datio beneficentiæ et misericordiæ procedit ex eo quod homo est aliqualiter affectus circa eum cui dat, et ideo talis datio pertinet ad charitatem sive ad amicitiam. Sed datio liberalitatis provenit ex eo quod dans est aliqualiter affectus circa pecuniam, dum eam non concupiscit, neque amat; unde non solum amicis, sed etiam ignotis dat quando oportet. Unde non pertinet ad charitatem, sed magis ad justitiam, quæ est circa res exteriores.

ARTICULUS VI.

Utrum liberalitas sit maxima virtutum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod liberalitas sit maxima virtutum. Omnis enim virtus hominis est quædam similitudo divinæ bonitatis: sed per liberalitatem homo maxime assimilatur Deo, *qui dat omnibus affluenter, et non improperat*, ut dicitur Jacobi I, 5: ergo liberalitas est maxima virtutum.

2. Præterea, secundum Augustinum in VI De Trinit. (cap. 8), *in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus, quod melius:* sed ratio bonitatis maxime videtur ad liberalitatem pertinere; quia *bonum diffusivum est*, ut patet per Dionysium cap. 4 De Div. Nom.; unde et Ambrosius dicit in I De Offic. (cap. 28), quod *justitia censuram tenet, liberalitas bonitatem:* ergo liberalitas est maxima virtutum.

3. Præterea, homines honorantur et amantur propter virtutem: sed Boetius dicit in II De Consolat. (prosa 5): *Largitas maxime claros facit*; et Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 1), quod *inter virtuosos maxime liberales amantur*: ergo liberalitas est maxima virtutum.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in I De Offic. (cap. 28), quod *justitia excellentior* (1) *videtur liberalitate, sed liberalitas gratior*. Philosophus etiam dicit in I Rhetor. (cap. 9), quod *fortes et justi maxime honorantur, et post eos liberales* (2).

Respondeo dicendum, quod quælibet virtus tendit in aliquod bonum; unde quanto aliqua virtus in majus bonum tendit, tanto melior est. Liberalitas autem tendit in aliquod bonum dupliciter; uno modo primo et per se, alio modo ex consequenti. Primo quidem et per se tendit ad ordinandum propriam affectionem circa possessionem pecuniarum et usum; et sic secundum hoc præfertur liberalitati temperantia, quæ moderatur concupiscentias et delectationes pertinentes ad proprium corpus, et fortitudo et justitia quæ ordinantur quodammodo in bonum commune; una quidem tempore pacis, alia vero tempore belli: et omnibus præferuntur virtutes quæ ordinantur in bonum divinum, nam bonum divinum præeminet cuilibet bono humano, et in bonis humanis bonum publicum præeminet bono privato, in quibus bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum. Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquod bonum ex consequenti, et secundum hoc liberalitas ordinatur in omnia bona prædicta; ex hoc enim quod homo non est amativus pecuniæ, sequitur quod de facili utatur ea et ad seipsum, et ad utilitatem aliorum, et ad honorem Dei; et secundum hoc habet quamdam ex-

---

(1) Ita communius.—Cod. Alcan. cum Ambrosii textu, *excelsior*.

(2) (Conclusio. *Quanquam ex consequenti liberalitas aliquam excellentiam habeat, non tamen primo et per se est maxima virtutum; sed ipsi præeminent omnes quæ circa nobilius objectum versantur.)*

cellentiam ex hoc quod utilis est ad multa (1). Quia tamen unumquodque magis judicatur secundum id quod primo et per se competit ei quam secundum id quod consequenter se habet; ideo dicendum est liberalitatem non esse maximam virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod datio divina provenit ex eo quod amat homines quibus dat, non autem ex eo quod afficiatur ad ea quæ dat; et ideo magis videtur pertinere ad charitatem, quæ est maxima virtutum, quam ad liberalitatem.

Ad secundum dicendum, quod quælibet virtus participat rationem boni quantum ad emissionem proprii actus; actus autem quarundam aliarum virtutum meliores sunt pecunia, quam emittit liberalis.

Ad tertium dicendum, quod liberales maxime amantur, non quidem amicitia *honesti*, quasi sint meliores, sed amicitia *utilis*, quia sunt utiliores in exterioribus bonis, quæ communiter homines maxime cupiunt; et etiam propter eamdem causam clari redduntur.

QUÆSTIO CXVIII.

DE VITIIS LIBERALITATI OPPOSITIS, ET PRIMO DE AVARITIA.— (In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de vitiis liberalitati oppositis: et primo de avaritia; secundo de prodigalitate.

Circa primum quæruntur octo: 1.° Utrum avaritia sit peccatum.—2.° Utrum sit speciale peccatum.—3.° Cui virtuti opponatur.—4.° Utrum sit peccatum mortale.—5.° Utrum sit gravissimum peccatorum.—6.° Utrum sit carnale vel spirituale peccatum.—7.° Utrum sit vitium capitale.—8.° De filiabus ejus.

ARTICULUS I.

Utrum avaritia sit peccatum (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia non sit peccatum. Dicitur enim avaritia quasi æris *avi-ditas*, quia scilicet in appetitu pecuniæ consistit, per quam omnia exteriora bona intelligi possunt: sed appetere exteriora bona non est peccatum, naturaliter enim homo ea appetit, tum quia subjecta sunt homini naturaliter, tum quia per ea vita hominis conservatur, unde et substantia hominis dicuntur: ergo avaritia non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum aut est in Deum, aut in proximum, aut in seipsum, ut supra habitum est (1-2, qu. LXXII, art. 4): sed avaritia non est proprie peccatum contra Deum, non enim opponitur neque religioni, neque virtutibus theologicis quibus homo ordinatur in Deum; neque etiam est peccatum in seipsum, hoc enim proprie pertinet ad gulam et luxuriam, de qua Apostolus dicit I. ad Cor. VI, 18: *Qui fornicatur, in corpus suum peccat*; similiter etiam non videtur esse peccatum in proximum, quia per hoc quod homo retinet sua, nulli facit injuriam: ergo avaritia non est peccatum.

3. Præterea, ea quæ naturaliter

(1) Eo sensu intelligendum quod Hieronymus in Isaiam super illud: *In multitudine viæ tuæ lavorasti*, cap. 57 ait: "liberalitas virtus maxima est, et via regia a qua declinat ad dexteram qui parcus est, et non solum aliis, sed nec sibi tribuit quod necesse est: ad sinistram qui comedit substantiam suam. Cum meretricibus.„

(2) De his etiam infra, qu. CXIX.

adveniunt, non sunt peccata: sed *avaritia naturaliter consequitur senectutem, et quemlibet defectum*, ut Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 1): ergo avaritia non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur ad Hebr. ult. 5: *Sint mores sine avaritia, contenti præsentibus* (1).

Respondeo dicendum, quod in quibuscumque bonum consistit in debita mensura; unde necesse est quod per excessum vel diminutionem illius mensuræ malum proveniat. In omnibus autem quæ sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura; nam ea quæ sunt ad finem, necesse est commensurari fini, sicut medicina commensuratur sanitati, ut patet per Philosophum in I Polit. (cap. 6). Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem, sicut dictum est (qu. præc. art. 3, et 1-2, qu. II, art. 1): unde necesse est quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quærit habere exteriores divitias, prout sunt necessariæ ad vitam ejus secundum suam conditionem. Et ideo in excessu hujus mensuræ consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere, quod pertinet ad rationem avaritiæ; quæ definitur esse *immoderatus amor habendi*. Unde patet quod avaritia est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus rerum exteriorum est homini naturalis, ut eorum quæ sunt propter finem, et ideo intantum vitio caret, inquantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis. Avaritia autem hanc regulam excedit, et ideo est peccatum.

Ad secundum dicendum, quod avaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores dupliciter; uno modo immediate quantum ad acceptionem vel conservationem ipsarum, ut scilicet homo plus debito eas acquirat vel conservet, et secundum hoc est directe peccatum in proximum, quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare, nisi alter deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri a multis. Alio modo potest importare immoderantiam circa interiores affectiones, quas quis ad divitias habet, puta quod immoderate aliquis divitias amet aut desideret, aut delectetur in eis; et sic avaritia est peccatum hominis in seipsum, quia per hoc deordinatur ejus affectus, licet non deordinetur corpus, sicut per vitia carnalia. Ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut et omnia peccata mortalia, inquantum homo propter bonum temporale contemnit æternum.

Ad tertium dicendum, quod inclinationes naturales sunt regulandæ secundum rationem, quæ principatum tenet in natura humana. Et ideo quamvis senes propter naturæ defectum avidius exteriorum rerum inquirant subsidia, sicut et omnis indigens quærit suæ indigentiæ supplementum, non tamen a peccato excusantur, si debitam rationis mensuram circa divitias excedant.

(1) (Conclusio. *Avaritia peccatum est, quo quis supra debitum modum cupit acquirere, vel retinere divitias.)*

ARTICULUS II.

Utrum avaritia sit speciale peccatum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus in III De Lib. Arbitr. (cap. 17): *Avaritia, quæ græce φιλαργυρία, (philargyria), di-*

(1) De his etiam infra, art. 5 ad 2, et part. I, quæst. LXIII, art. 2 ad 2, et *Sent.* II, dist. 21, in *Expos. litt.* fin. et *De Malo*, quæst. VIII, art. 1 ad 1, et quæst. III, art. 1.

citur, non in solo argento, vel in nummis, sed in omnibus rebus quæ immoderate cupiuntur, intelligenda est: sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicujus rei, quia peccatum est, spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus inhærere, ut supra habitum est (1-2, qu. LXXI, art. 6): ergo avaritia est generale peccatum.

2. Præterea, secundum Isidorum in libro Etymolog. (X, ad litt. *A*), *avarus dicitur, quasi avidus æris,* id est, pecuniæ; unde et in Græco avaritia *philargyria* nominatur, id est, *amor argenti:* sed sub argento, per quod pecunia significatur, significantur omnia bona exteriora, quorum pretium potest numismate mensurari, ut supra habitum est: ergo avaritia consistit in appetitu cujuslibet exterioris rei: ergo videtur esse generale peccatum.

3. Præterea, super illud ad Rom. VII: *Nam concupiscentiam nes ciebam,* etc. dicit Glossa: *Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.* Videtur autem lex specialiter prohibere concupiscentiam avaritiæ: unde dicitur Exod. XX, 17: *Non cuncupisces rem proximi tui:* ergo concupiscentia avaritiæ est omne malum; et ita avaritia est generale peccatum.

Sed contra est, quod ad Rom. I, 29 avaritia connumeratur inter alia specialia peccata, ubi dicitur: *Repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia,* etc. (1).

Respondeo dicendum, quod peccata sortiuntur speciem secundum objecta, ut supra habitum est (1-2, qu. LXXII, art. 1). Objectum autem peccati est illud bonum in quod tendit inordinatus appetitus: et ideo ubi est specialis ratio boni quod inordinate appetitur, ibi est specialis ratio peccati. Alia autem est ratio boni utilis et boni delectabilis. Divitiæ autem secundum se habent rationem utilis; ea enim ratione appetuntur, inquantum in usum homnis cedunt: et ideo speciale quoddam peccatum est avaritia, secundum quod est immoderatus amor habendi possessiones, quæ nomine *pecuniæ* designantur ex qua sumitur avaritiæ nomen. Verum quia verbum *habendi,* quod secundum primariam impositionem ad possessiones pertinere videtur, quarum sumus totaliter domini, ad multa alia derivatur, sicut dicitur homo habere sanitatem, uxorem, vestimentum et alia hujusmodi, ut patet in Prædicamentis (cap. ult.), per consequens et nomen avaritiæ ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcumque rem: sicut Gregorius dicit in quadam hom. (1), quod *avaritia est non solum pecuniæ, sed etiam altitudinis, cum supra debitum modum sublimitas ambitur.* Et secundum hoc avaritia non est speciale peccatum: et hoc etiam modo loquitur Augustinus de avaritia in auctoritate inducta (in arg. 1).

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod omnes res exteriores, quæ veniunt in usum humanæ vitæ, nomine pecuniæ intelliguntur, inquantum habent rationem boni utilis. Sunt autem quædam exteriora bona quæ potest aliquis pecunia consequi, sicut voluptates et honores et alia hujusmodi, quæ habent aliam rationem appetibilitatis. Et ideo illorum appetitus non proprie dicitur avaritia, secundum quod est vitium speciale.

Ad tertium dicendum, quod Glossa illa loquitur de concupiscentia inordinata cujuscumque rei. Potest enim

(1) (CONCLUSIO. *Avaritia, prout est immoderatus amor habendi pecunias et possessiones, speciale peccatum es inordinatus amor habendi quæcumque, non est speciale peccatum).*

(1) Nempe XVI in Evang. inter principium et medium, super illud Math. IV a Satana tentante Christo dictum cum ostenderet ei omnia regna mundi: *Hæc omnia tibi dabo si cadens adoraveris me.*

intelligi, quod per prohibitionem concupiscentiæ rerum possessarum prohibeantur quarumcumque rerum concupiscentiæ, quæ per res possessas haberi possunt.

ARTICULUS III.

Utrum avaritia opponatur liberalitati (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia non opponatur liberalitati. Quia super illud Matth. v: *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, Chrysostomus dicit (homil. xv in Matth.) quod *duplex est justitia, una generalis et alia specialis cui opponitur avaritia*; et idem Philosophus dicit in v Ethic. (cap. 2): ergo avaritia non opponitur liberalitati.

2. Præterea, peccatum avaritiæ in hoc consistit quod homo transcendit mensuram in rebus possessis: sed hujusmodi mensura statuitur per justitiam: ergo avaritia directe opponitur justitiæ, et non liberalitati.

3. Præterea, liberalitas est virtus media inter duo vitia contraria, ut patet per Philosophum in II et IV Ethic.: sed avaritia non habet peccatum contrarium et oppositum, ut patet per Philosophum in v, Ethic. (cap. 1): ergo avaritia non opponitur liberalitati.

Sed contra est, quod sicut dicitur Eccles. v, 9: *Avarus non implebitur pecunia et qui amat divitias, fructum non capiet ex eis*: sed non impleri pecunia et inordinate eam amare, est contrarium liberalitati, quæ in appetitu divitiarum medium tenet: ergo avaritia opponitur liberalitati (2).

Respondeo dicendum, quod avaritia importat immoderantiam quamdam circa divitias dupliciter; uno modo immediate circa ipsam acceptionem et conservationem divitiarum, inquantum scilicet aliquis acquirit pecuniam ultra debitum, aliena surripiendo vel retinendo; et sic opponitur justitiæ, et hoc modo accipitur avaritia (Ezech. XXII, 27), ubi dicitur: *Principes ejus in medio ejus, quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem, et avare sectanda lucra* (1). Alio modo importat immoderantiam circa interiores affectiones divitiarum, puta cum quis nimis amat vel desiderat divitias, aut nimis delectatur in eis, etiamsi nolit rapere aliena; et hoc modo avaritia opponitur liberalitati, quæ moderatur hujusmodi affectiones, ut dictum est (qu. præc. art. 2-3, et 6). Et sic accipitur avaritia in II ad Cor. IX, 5: *Præparent repromissam benedictionem, hanc paratam esse; sic quasi benedictionem, non tanquam avaritiam;* Glossa (interl.): *Scilicet ut doleant pro dato, et parum sit quod dent.*

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus et Philosophus loquuntur de avaritia primo modo dicta; avaritiam autem secundo modo dictam nominat Philosophus illiberalitatem (2).

Ad secundum dicendum, quod justitia proprie statuit mensuram in acceptionibns et conservationibus divitiarum secundum rationem debiti legalis, ut scilicet homo non accipiat (3), nec retineat alienum; sed

---

(1) De his etiam supra, quæst. CXVII, art. 2 corp. et quæst. CXVIII, art. 5 ad 3, et *De Malo*, quæst. XIII, art. 2 ad 10, et *Ethic.* lib. IV, lect. 4 per tot. et lect. 5 fin.

(2) (CONCLUSIO. *Avaritia, quatenus indebitam quamdam pecuniarum acceptionem et conservationem importat, justitiæ adversatur: quatenus vero immoderatio quædam est circa interiores divitiarum affectus, liberalitati opponitur).*

(1) Ad eos refert Hieronymus qui non corporum, sed animarum sanguinem fundunt; et illo non contenti: *Qui serviant altari cum altari participant* (I. Cor. IX), postquam ad ministerium Dei accesserint, Cresi divitias congregant.

(2) Juxta græcum ἀνελευθερίαν, ut Eth. lib. IV, cap. 1 videre est.

(3) Furto scilicet vel rapina, cum

liberalitas constituit mensuram rationis, principaliter quidem in interioribus affectionibus, et per consequens in exteriori acceptione et conservatione pecuniarum, et emissione earum, secundum quod ex interiori affectione procedunt, non observando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundum regulam rationis.

Ad tertium dicendum, quod avaritia, secundum quod opponitur justitiæ, non habet vitium oppositum, quia avaritia consistit in plus habendo quam debeat secundum justitiam; et huic opponitur minus habere, quod non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Sed avaritia, secundum quod opponitur liberalitati, habet vitium prodigalitati oppositum.

ARTICULUS IV.

Utrum avaritia semper sit peccatum mortale (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia semper sit peccatum mortale. Nullus enim est dignus morte, nisi pro peccato mortali (2): sed propter avaritiam homines digni sunt morte: cum enim Apostolus ad Rom. I, 29 præmisisset: *Repletus omni iniquitate, fornicatione, avaritia*, etc., subdit cap. V, 32: *Qui talia agunt, digni sunt morte*: ergo avaritia est peccatum mortale.

2. Præterea, minimum in avaritia est quod aliquis inordinate retineat sua: sed hoc videtur esse peccatum mortale; dicit enim Basilius: *Est panis famelici, quem tu tenes; nudi tunica, quam conservas; indigentis argentum, quod possides; quocirca tot injuriaris, quot exhibere valeres.* Sed injuriari alteri est peccatum mortale, quia contrariatur dilectioni proximi: ergo multo magis omnis avaritia est peccatum mortale.

3. Præterea, nullus excæcatur spirituali cæcitate nisi per peccatum mortale, quod animam privat lumine gratiæ. Sed, secundum Chrysostomum *tenebra animæ est pecuniarum cupido*: ergo avaritia, quæ est pecuniarum cupido, est peccatum mortale.

Sed contra est, quod I ad Corinth. III, super illud, *Si quis ædificaverit super hoc fundamentum*, etc., dicit Glossa, quod *lignum, fœnum et stipulam superædificat ille qui cogitat quæ mundi sunt, quomodo placeat mundo*, quod pertinet ad peccatum avaritiæ. Ille autem qui ædificat lignum, fœnum et stipulam, non peccat mortaliter, sed venialiter; de eo enim dicitur quod *salvus erit sic quasi per ignem*: ergo avaritia quandoque est veniale peccatum (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), avaritia dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod opponitur justitiæ, et hoc modo ex genere suo est peccatum mortale; sic enim ad avaritiam pertinet quod aliquis injuste accipiat vel retineat res alienas, quod pertinet ad rapinam vel furtum, quæ sunt peccata mortalia, ut supra habitum est (qu. LXVI, art. 6 et 8). Contingit tamen in hoc genere avaritiæ aliquid esse peccatum veniale propter imperfectionem actus, sicut supra dictum est (qu. LXVI, art. 6), cum de furto ageretur. Alio modo potest accipi avaritia, secundum quod opponitur liberalitati, et secundum

---

alioquin acceptio alio modo licita esse possit ad eum sensum quo mox dicitur liberalis in alieni acceptione convenienter se habere.

(1) De his etiam *De Malo*, quæst. XIII, art. 2.

(2) Sive mors corporalis intelligatur sive spiritualis de qua nunc potissimum agitur.

(1) (CONCLUSIO. *Avaritia, quæ justitiæ adversatur, peccatum mortale est, nisi imperfectio actus adsit; quæ vero liberalitati contraria est, nisi charitati adversetur, semper veniale est peccatum.)*

hoc importat inordinatum amorem divitiarum. Si ergo intantum amor divitiarum crescat quod præferatur charitati, ut scilicet propter amorem divitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei et proximi, sic avaritia erit peccatum mortale. Si autem inordinatio amoris intra hoc sistat, ut scilicet homo quamvis superflue divitias amet, non tamen præferat earum amorem amori divino, ut si propter divitias non velit aliquid facere contra Deum et proximum, sic avaritia est peccatum veniale (1).

Ad primum ergo dicendum, quod avaritia connumeratur peccatis mortalibus secundum illam rationem qua est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod Basilius loquitur de illo casu, in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habitorum.

Ad tertium dicendum, quod cupido divitiarum obtenebrat animam proprie, quando excludit lumen charitatis, præferendo amorem divitiarum amori divino.

ARTICULUS V.

Utrum avaritia sit maximum peccatorum (2).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia sit maximum peccatorum. Dicitur enim Eccle. x, 9: *Avaro nihil est scelestius*; et postea subditur: *Nihil est iniquius quam amare pecuniam: hic enim et animam suam venalem habet.* Et Tullius dicit in I De Officiis: *Nihil est tam angusti animi tamque parvi, quam amare pecuniam*; sed hoc pertinet ad avaritiam: ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, tanto aliquod peccatum est gravius, quanto magis charitati contrariatur: sed avaritia maxime contrariatur charitati: dicit enim Augustinus in libro LXXXIII Quæst. (qu. 36), quod *venenum charitatis est cupiditas*: ergo avaritia est maximum peccatorum.

3. Præterea, ad gravitatem peccati pertinet quod sit incurabile; unde et peccatum in Spiritum Sanctum dicitur gravissimum, quia est irremissibile: sed avaritia est peccatum insanabile; unde dicit Philosophus in IV Ethic. (cap. 1), quod *senectus et omnis impotentia illiberales facit*: ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

4. Præterea, Apostolus dicit ad Ephes. v, 5, quod *avaritia est idolorum servitus*: sed idololatria computatur inter gravissima peccata: ergo et avaritia.

Sed contra est, quod adulterium est gravius peccatum quam furtum, ut habetur (1) Proverb. VI: furtum autem pertinet ad avaritiam: ergo avaritia non est gravissimum peccatorum (2).

Respondeo dicendum, quod omne peccatum ex hoc ipso quod est malum, consistit in quadam corruptione, sive privatione alicujus boni, inquantum autem est voluntarium consistit in appetitu alicujus boni. Dupliciter ergo ordo peccatorum potest attendi; uno modo ex parte boni quod per peccatum contemnitur vel corrumpitur, quod

(1) Sicut explicat ipse S. Augustinus in libro *De fide et operibus*, cap. XVI, quod si *circa divitias suas carnali teneatur affectu nec ad eas augendas fraudis aliquid rapinæque moliatur, nec earum cupiditatem dilectioni anteponat, per ignem ad salutem pervenit.*

(2) De his etiam *Psal.* XXI, com. 5 fin.

(1) Ubi v. 30 et seq.: *Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit: furatur enim ut esurientem impleat animam... qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam.*

(2) (CONCLUSIO. *Avaritia non est simpliciter maximum peccatorum, quanquam magnam habeat deformitatem.*)

quanto majus est, tanto peccatum gravius est, et secundum hoc peccatum quod est contra Deum, est gravissimum: et sub hoc est peccatum quod est contra personam hominis; sub quo est peccatum quod est contra res exteriores, quæ sunt ad usum hominis deputatæ, quod videtur ad avaritiam pertinere. Alio modo potest attendi gradus peccatorum ex parte boni cui inordinate subditur appetitus humanus, quod quanto minus est, tanto peccatum est deformius; turpius est enim subesse inferiori bono quam superiori. Bonum autem exteriorum rerum est infimum inter humana bona; est enim minus quam bonum corporis (1), quod etiam minus est quam bonum animæ, quod exceditur a bono divino. Et secundum hoc, peccatum avaritiæ, quo appetitus humanus subjicitur etiam exterioribus rebus, habet quodammodo deformitatem majorem. Quia tamen corruptio vel privatio boni formaliter se habet in peccato, conversio autem ad bonum commutabile materialiter, magis est judicanda gravitas peccati ex parte boni quod corrumpitur, quam ex parte boni cui subjicitur appetitus. Et ideo dicendum est, quod avaritia non est simpliciter maximum peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de avaritia ex parte boni cui subditur appetitus. Unde et Eccli. x, 10 pro ratione subditur quod avarus *suam animam habet venalem*, quia videlicet animam suam, id est, vitam suam exponit periculis pro pecunia, et ideo subdit: *Quoniam in vita sua projecit*, id est, contempsit, *intima sua*, ut scilicet pecuniam lucraretur. Tullius etiam addit hoc esse *angusti animi*, ut scilicet velit pecuniæ subjici.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi accipit cupiditatem generaliter cujuscumque temporalis boni, non secundum quod accipitur specialiter pro avaritia; cupiditas enim cujuscumque temporalis boni est venenum charitatis, inquantum scilicet homo spernit bonum divinum propter hoc quod inhæret bono temporali.

Ad tertium dicendum, quod aliter est insanabile peccatum in Spiritum Sanctum, et aliter avaritia: nam peccatum in Spiritum Sanctum est insanabile ex parte contemptus, puta quia homo contemnit vel misericordiam, vel justitiam divinam, aut aliquid horum per quæ hominis peccata sanantur; et ideo talis insanabilitas pertinet ad majorem gravitatem peccati (1). Avaritia vero habet insanabilitatem ex parte defectus humani in quem scilicet semper procedit humana natura, quia quo aliquis est magis deficiens, eo magis indiget adminiculo exteriorum rerum, et ideo magis in avaritiam labitur. Unde per talem insanabilitatem non ostenditur peccatum esse gravius, sed quodammodo esse periculosius.

Ad quartum dicendum, quod avaritia comparatur idololatriæ per quamdam similitudinem, quam habet ad ipsam, quia sicut idololatra subjicit se creaturæ exteriori, ita etiam avarus, non tamen eodem modo; sed idololatria quidem subjicit se creaturæ exteriori, ut exhibeat ei cultum divinum, avarus autem subjicit se creaturæ exteriori immoderate eam concupiscendo ad usum, non tamen ad cultum. Et ideo non oportet quod avaritia habeat tantam gravitatem, quantam habet idololatria.

---

(1) Respectu cujus *bonum exterius* dicitur illud quod ipsa rerum possessione constat; quia est extrinsecum ipsi corpori vel illius perfectioni naturali et multo magis essentiæ; ut agri, vestes et similia.

(1) De peccato in Spiritum Sanctum, ac difficultate obtinendi remissionem illius, vide quæ dicta sunt in 1-2, qu. LXXVIII, et in 2-2, qu. XIV, art. 3.

ARTICULUS VI.

Utrum avaritia sit peccatum spirituale (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia non sit peccatum spirituale. Peccata enim spiritualia videntur esse circa spiritualia bona: sed materia avaritiæ sunt bona corporalia, scilicet exteriores divitiæ: ergo avaritia non est peccatum spirituale.

2. Præterea, peccatum spirituale contra carnale dividitur: sed avaritia videtur esse peccatum carnale; sequitur enim corruptionem carnis, ut patet in senibus, qui propter naturæ carnalis defectum in avaritiam incidunt: ergo avaritia non est peccatum spirituale.

3. Præterea, peccatum carnale est per quod etiam corpus hominis deordinatur, secundum illud Apostoli I. ad Corinth. VI, 18: *Qui fornicatur, in corpus suum peccat:* sed avaritia etiam corporaliter hominem vexat; unde et Chrysostomus (Marc. V) comparat avarum dæmoniaco, qui in corpore vexatur: ergo avaritia non videtur esse peccatum spirituale.

Sed contra est, quod Gregorius, XXXI Moral. (cap. 17) computat avaritiam cum vitiis spiritualibus (2).

Respondeo dicendum, quod peccata præcipue in affectu consistunt; omnes autem affectiones animæ, sive passiones, terminantur ad delectationes et tristitias, ut patet per Philosophum in II Ethic. (cap. 5). Delectationum autem quædam sunt carnales, et quædam spirituales. Carnales quidem delectationes dicuntur quæ in sensu carnis complentur, sicut delectationes ciborum, et venereorum; delectationes vero spirituales dicuntur quæ complentur in sola animæ apprehensione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia quæ perficiuntur in delectationibus carnalibus; illa vero dicuntur spiritualia quæ perficiuntur in spiritualibus delectationibus absque carnali delectatione. Et hujusmodi est avaritia; delectatur enim avarus in hoc quod considerat se possessorem divitiarum. Et ideo avaritia est peccatum spirituale.

Ad primum ergo dicendum, quod avaritia circa corporale objectum non quærit delectationem corporalem, sed solum animalem (1), prout scilicet homoin hoc delectatur quod divitias possideat; et ideo non est peccatum carnale. Ratione tamen objecti medium est inter peccata pure spiritualia, quæ quærunt delectationem spiritualem circa objecta spiritualia (sicut superbia est circa excellentiam), et vitia pure carnalia, quæ quærunt delectationem pure corporalem circa objectum corporale.

Ad secundum dicendum, quod motus recipit speciem secundum terminum *ad quem*, non autem secundum terminum *a quo;* et ideo vitium dicitur carnale ex hoc quod tendit in delectationem carnalem, non autem ex eo quod procedit ex aliquo defectu carnis.

Ad tertium dicendum, quod Chrysostomus comparat avarum dæmoniaco, non quia vexetur in carne, sicut dæmoniacus, sed per oppositum; quia sicut dæmoniacus ille de quo legitur (Marc. V) se denudabat, ita avarus se superfluis divitiis onerat.

---

(1) Vide quæ supra dicta sunt de peccatis spiritualibus et carnalibus et de eorum distinctione, 1-2, quæst. LXXII, art. 2.

(2) (CONCLUSIO. *Avaritia, cum in spirituali divitiarum perficiatur delectatione, ipsa quoque vitium spirituale necessario est.)*

(1) Vox *animalis* ex *anima* sumitur et primam illius significationem hic retinet: quasi avaritia pertineat ad quamdam delectationem animæ.

ARTICULUS VII.

Utrum avaritia sit vitium capitale (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia non sit vitium capitale. Avaritia enim opponitur liberalitati sicut medio, et prodigalitati sicut extremo: sed neque liberalitas est principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale: ergo etiam avaritia non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, sicut supra dictum est (1-2, qu. LXXXIV, art. 3 et 4), illa dicuntur esse vitia capitalia quæ habent principales fines, ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum: sed hoc non competit avaritiæ, quia divitiæ non habent rationem finis, sed magis rationem ejus quod est ad finem, ut dicitur in I Ethic. (cap. 5): ergo avaritia non est vitium capitale.

3. Præterea, Gregorius dicit, XV Moral. (cap. 14), quod *avaritia quandoque oritur ex elatione, quandoque ex timore. Dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria æstimant, mentem ad avaritiam relaxant. Sunt alii qui dum potiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur:* ergo avaritia magis oritur ab aliis vitiis, quam ipsa sit vitium capitale respectu aliorum.

Sed contra est, quod Gregorius, XXXI Moralium (cap. 17), ponit avaritiam inter vitia capitalia (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem finis; qui cum sit multum appetibilis, propter ejus appetitum homo procedit ad multa facienda vel bona, vel mala. Finis autem maxime appetibilis est beatitudo vel felicitas, qui est ultimus finis humanæ vitæ, ut supra habitum est (1-2, qu. I, art. 4, 8). Et ideo quanto aliquid magis participat conditiones felicitatis, tanto magis est appetibile. Est autem una de conditionibus felicitatis ut sit per se sufficiens, alioquin non quietaret appetitum tanquam ultimus finis. Sed per se sufficientiam maxime repromittunt divitiæ, ut Boetius dicit in III De Consol. (prosa 3). Cujus ratio est, quia, sicut Philosophus dicit in V Ethic. (cap. 5), *denario utimur quasi fideijussore ad dominia habenda*; et Eccle. x, 16) dicitur quod *pecuniæ obediunt omnia*. Et ideo avaritia, quæ consistit in appetitu pecuniæ, est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus perficitur secundum rationem, vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi. Non autem ad idem genus principaliter respicit ratio et appetitus sensitivus; et ideo non oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti. Unde, licet liberalitas non sit principalis virtus, quia non respicit ad principale bonum rationis, avaritia tamen est principale vitium, quia respicit ad pecuniam, quæ habet quamdam principalitatem inter bona sensibilia, ratione jam dicta (in corp.) Prodigalitas autem non ordinatur ad aliquem finem principaliter appetibilem, sed magis videtur procedere ex defectu rationis. Unde Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 1), quod *prodigus magis dicitur vanus quam malus* (1).

Ad secundum dicendum, quod pecunia ordinatur quidem ad aliud sicut ad finem; inquantum tamen utilis est ad omnia sensibilia acquirenda, con-

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 42, quæst. II, art. 3, et *De Malo*, quæst. VIII, art. 1 corp. et quæst. XIII, art. 3.—Et etiam 1-2, quæst. LXXXIV, art. 3 et 4, ubi vitia capitalia ex professo ponuntur ac eorum numerus explicatur.

(2) (CONCLUSIO. *Cum in pecuniarum cupidine, unde multa dimanant vitia, avaritia consistat, vitium capitale eam esse consequitur.*)

(1) Sive non tam improbus quam stolidus, ut in textu græco cap. 3 videre est.

tinet quodammodo virtute omnia, et ideo habet quamdam similitudinem felicitatis, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet vitium capitale interdum a quibusdam aliis oriri, ut dictum est (qu. XXXVI, art. 4), dum tamen ex eo alia vitia soleant plerumque oriri.

ARTICULUS VIII.

Utrum proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia, et contra misericordiam obduratio, sint avaritiæ filiæ (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint avaritiæ filiæ, quæ dicuntur, scilicet proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia et contra misericordiam obduratio. Avaritia enim opponitur liberalitati, ut dictum est (art. 3); *proditio* autem, *fraus*, *et fallacia* opponuntur prudentiæ, *perjuria* religioni, *inquietudo* spei, vel charitati, quæ quiescit in amato, *violentia* opponitur justitiæ, *obduratio* misericordiæ: ergo hujusmodi vitia non pertinent ad avaritiam.

2. Præterea, proditio, dolus et fallacia ad idem pertinere videntur, scilicet ad proximi deceptionem: ergo non debent enumerari tanquam diversæ filiæ avaritiæ.

3. Præterea, Isidorus (comment. in Deut. cap. 16), ponit novem filias, quæ sunt mendacium, fraus, furtum, perjurium, et turpis lucri appetitus, falsa testimonia, violentia, inhumanitas, rapacitas: ergo prima assignatio filiarum fuit insufficiens.

4. Præterea, Philosophus in IV Ethic. (cap. 1), ponit multa genera vitiorum pertinentium ad avaritiam, quam nominat *illiberalitatem, videlicet parcos, tenaces, cumini sectores* (2), *cimbices, illiberales operationes operantes, et de meretricio pastos, et usurarios, aleatores, et mortuorum spoliatores, et latrones*; ergo videtur quod prædicta enumeratio sit insuficiens.

5. Præterea, tyranni maxime violentias subditis inferunt. Dicit autem Philosophus ibidem, quod *tyrannos civitates desolantes, et sacra prædantes non dicimus illiberales*, id est, avaros: ergo violentia non debet poni filia avaritiæ.

Sed contra est, quod Gregorius, XXXI Moral. (cap. 17), assignat avaritiæ filias prius enumeratas (1).

Respondeo dicendum, quod filiæ avaritiæ dicuntur vitia quæ ex ipsa oriuntur, et præcipue secundum appetitum finis. Quia vero avaritia est superfluus amor habendi divitias, in duobus excedit; primo enim superabundant in retinendo, et ex hac parte oritur ex avaritia *obduratio contra misericordiam*, quia scilicet cor ejus misericordia non emollitur, ut de divitiis subveniat miseris. Secundo ad avaritiam pertinet superabundare in accipiendo, et secundum hoc avaritia potest considerari dupliciter: uno mo-

---

(1) De his etiam supra, quæst. LV, art. 1, et *Sent.* II, dist. 42, quæst. II, art. 3, et *De Malo*, quæst. VIII, art. 1 corp. et quæst. XIII, art. 3.

(2) Cod. Alcan. *chiminibiles*, sicut et in solutione. Edit. Rom., *chimibiles, liberales* (illiberales) *operationes operantes*, etc. Græce κυμινοπτήστης, nempe tenuissimi cujusdam graminis, quod latine *cuminum* et *cominum* dici solet. Eodem sensu explicantur *cimbices*, juxta græcum κιμβίκες, hoc est, homines impendio parci ac sordidi. Est convicium in eos qui ob parcimoniam male audiunt. Hinc Plutarchus, (Convivalium quæstionum decade secunda), loquens de iis dicteriis quæ citra dolorem dici possunt: *velut*, inquit, *si quis hominem splendidum ac benignum, cimbicon appellet* aut *cuminum*. Est autem κίμβικον græcis *apicula* seu *parcimonia*: κύμβον vero dicitur fundum ollæ fictilis, βέμβιξ trochus quo ludunt pueri, ut indicat Julius Pollux.

(1) (CONCLUSIO. *Proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentiæ, et contra misericordiam obduratio, avaritiæ filiæ sunt, ex ipsa, secundum rationem finis orientes.*)

do secundum quod est in affectu, et sic ex avaritia oritur *inquietudo*, inquantum ingerit homini sollicitudinem et curas superfluas; *avarus* enim *non implebitur pecunia*, ut dicitur Eccles. v, 9. Alio modo potest considerari in effectu, et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad *violentias*, quandoque autem dolo, qui quidem, si fiat in verbo, *fallacia* erit quantum ad simplex verbum, *perjurium* si addatur confirmatio juramenti; si autem dolus committitur opere, sic quantum ad res erit *fraus*, quantum autem ad personas erit *proditio*, ut patet de Juda, qui ex avaritia prodidit Christum (1).

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet filias alicujus peccati capitalis ad idem genus vitii pertinere, quia ad finem unius vitii possunt ordinari etiam peccata alterius generis; aliud est enim peccatum habere filias, et peccatum habere species.

Ad secundum dicendum, quod illa tria distinguuntur, sicut dictum est (in corp.)

---

(1) Hinc Stus. Leo, sermone IX de Passione Domini versus finem: "Impius "Judas, inquit, maluit minister esse "diaboli quam Apostolus Christi; quem "non timoris perturbatione deseruit, sed "pecuniæ cupiditate distraxit. Videte "quales fructus de avaritiæ stirpe nas- "cuntur, quam merito Apostolus ra- "dicem omnium malorum esse definivit, "quia nullum peccatum sine cupiditate "committitur, et omnis illicitus appeti- "tus istius aviditatis est morbus.... nul- "lumque est in illo corde justitiæ vesti- "gium, in quo sibi avaritia fecit habi- "taculum. „

Ad tertium dicendum, quod illa novem reducuntur ad septem prædicta; nam mendacium et falsum testimovem continentur sub fallacia; falsum enim testimonium est quædam specificatio mendacii; sicut et furtum est quædam specificatio fraudis, unde sub fraude continetur; appetitus autem turpis lucri pertinet ad inquietudinem; rapacitas autem continetur sub violentia, cum sit species ejus; inhumanitas autem est idem quod obduratio contra misericordiam.

Ad quartum dicendum, quod illa quæ ponit Aristoteles, sunt illiberalitatis vel avaritiæ species magis quam filiæ. Potest enim aliquis dici illiberalis vel avarus ex eo quod deficit in dando; et si quidem parum det, vocatur *parcus*, si autem nihil, *tenax*, si autem cum magna difficultate det, vocatur *cuminibilis*, quasi *cumini venditor*, quia de parvis magnam vim facit. Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis vel avarus, quia excedit in accipiendo, et hoc dupliciter; uno modo quia turpiter lucratur vel vilia et servilia opera exercendo per illiberales operationes; vel quia de aliquibus vitiosis actibus lucratur, sicut de meretricio vel de aliquo hujusmodi; vel quia lucratur de eo quod gratis oportet concedere, sicut usurarii; vel quia lucratur parva cum magno labore. Alio modo quia injuste lucratur, vel vivis vim inferendo, sicut latrones, vel mortuos spoliando, vel ab amicis auferendo, sicut aleatores.

Ad quintum dicendum, quod sicut liberalitas est circa mediocres pecunias, ita et illiberalitas. Unde tyranni, qui magna per violentiam auferunt, non dicuntur illiberales, sed injusti.

QUÆSTIO CXIX.

DE PRODIGALITATE.—(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de prodigalitate; et circa hoc quæruntur tria: 1.° Utrum prodigalitas avaritiæ opponatur.—2.° Utrum prodigalitas sit peccatum.—3.° Utrum sit gravius peccatum quam avaritia.

ARTICULUS I.

Utrum prodigalitas opponatur avaritiæ (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod prodigalitas non opponatur avaritiæ. Opposita enim non possunt simul esse in eodem: sed aliqui sunt simul prodigi et avari: ergo prodigalitas non opponitur avaritiæ.

2. Præterea, opposita sunt circa idem: sed avaritia, secundum quod opponitur liberalitati, est circa passiones quasdam, quibus homo afficitur ad pecuniam; prodigalitas autem non videtur esse circa aliquas animæ passiones; non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud hujusmodi: non ergo prodigalitas opponitur avaritiæ.

3. Præterea, peccatum principaliter recipit speciem a fine, ut supra habitum est (1-2, qu. LXII, art. 3): sed prodigalitas semper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem sua bona expendat, et præcipue propter voluptates; unde Luc. xv, 13 dicitur de filio prodigo quod *dissipavit substantiam suam luxuriose vivendo*: ergo videtur quod prodigalitas magis opponatur temperantiæ et insensibilitati quam avaritiæ et liberalitati.

Sed contra est, quod Philosophus in II Ethic. (cap. 7), ponit prodigalitatem oppositam liberalitati et illiberalitati, quam nunc avaritiam dicimus (1).

Respondeo dicendum, quod in moralibus attenditur oppositio vitiorum ad invicem et ad virtutem secundum superabundantiam et defectum. Differunt autem avaritia et prodigalitas secundum superabundantiam et defectum diversimode. Nam in affectione divitiarum avarus superabundat, plus debito eas diligens, prodigus autem deficit, minus debito earum sollicitudinem gerens (2). Circa exteriora vero ad prodigalitatem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo et acquirendo; ad avaritiam autem pertinet e contrario deficere quidem in dando, superabundare autem in accipiendo et retinendo (3). Unde patet quod prodigalitas avaritiæ opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet eidem inesse opposita secundum diversa. Ab illo enim aliquid magis denominatur quod inest principalius. Sicut autem in liberalitate, quæ medium tenet, præcipua est datio, ab quam acceptio et retentio ordinantur, ita etiam avaritia et prodigalitas præcipue attenduntur secundum dationem. Unde ille qui superabundat in dando, vocatur *prodigus*,

(1) De his etiam supra, quæst. CXVIII, art. 3 ad 3 et infra, art. 2, et 3 corp.

(1) (CONCLUSIO *Prodigalitas tam secundum excessum in dando, quam secundum defectum in retinendo et acquirendo, est avaritiæ opposita.*)

(2) Quod est etiam quodammodo minus affici erga illas, aut minus eas diligere: cum affectio sollicitum faciat.

(3) Id est, majori quam deceat aviditate, cura, studio et affectu, vel comparare divitias vel conservare.

qui autem deficit in dando, vocatur *avarus*. Contingit autem quandoque quod aliquis deficit in dando, qui tamen non excedit in accipiendo, ut Philosophus dicit in IV Ethic., cap. 1. Similiter etiam contingit quod aliquis excedat in dando, et ex hoc est prodigus, et simul cum hoc excedat in accipiendo, vel ex quadam necessitate; quia dum superabundat in dando, deficiunt ei propria bona, unde cogitur indebite acquirere, quod pertinet ad avaritiam; vel etiam propter animi inordinationem, dum enim non dat propter bonum, quasi contempta virtute, non curat undecumque et qualitercumque accipiat; et sic non secundum idem est prodigus et avarus.

Ad secundum dicendum, quod prodigalitas attenditur circa passiones pecuniæ, non sicut superabundans in eis, sed sicut deficiens.

Ad tertium dicendum, quod prodigi non semper abundant in dando propter voluptates, circa quas est intemperantia, sed quandoque quidem ex eo quod taliter sunt dispositi ut divitias non curent, quandoque autem propter aliquid aliud. Et frequentius tamen ad intemperantias declinant, tum quia ex quo superflue expendunt in aliis, etiam in rebus voluptuosis expendere non verentur, ad quas magis inclinat concupiscentia carnis, tum etiam quia ex quo non delectantur in bonis virtutum quærunt sibi corporales delectationes. Et inde est quod Philosophus in IV Ethic. (cap. 1), dicit quod *multi prodigorum fiunt intemperati.*

ARTICULUS II.

Utrum prodigalitas sit peccatum (1)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prodigalitas non sit peccatum. Dicit enim Apostolus I. ad Tim. ult. 10: *Radix omnium malorum est cupiditas* (1): sed non est radix prodigalitatis quæ ei opponitur: ergo prodigalitas non est peccatum.

2. Præterea, Apostolus I. ad Tim. ult. 17 dicit: *Divitibus hujus sæculi præcipe.... facile tribuere, communicare*: sed hoc maxime faciunt prodigi: ergo prodigalitas non est peccatum.

3. Præterea, ad prodigalitatem pertinet superabundare in datione et deficere in sollicitudine divitiarum: sed hoc maxime convenit viris perfectis implentibus quod Dominus dicit Matth. VI, 34: *Nolite solliciti esse in crastinum;* et Matth. XIX, 21: *Vende omnia quæ habes, et da pauperibus:* ergo prodigalitas non est peccatum.

Sed contra est, quod filius prodigus vituperatur de sua prodigalitate (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), prodigalitas opponitur avaritiæ secundum oppositionem superabundantiæ et defectus. Medtum autem virtutis per utrumque horum corrumpitur. Ex hoc autem est aliquid vitiosum et peccatum, quod corrumpit bonum virtutis. Unde relinquitur quod prodigalitas sit peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli quidam exponunt non de cupiditate actuali, sed de quadam habituali cupiditate, quæ est concupiscentia fomitis, ex qua omnia peccata oriuntur. Alii vero dicunt quod loquitur de cupiditate generali respectu cujuscumque boni, et sic manifestum est quod etiam prodigalitas ex cupiditate oritur; prodigus enim aliquod bonum temporale cupit consequi inordinate, vel placere aliis, vel

(1) De his etiam infra, art. 3 ad 3.

(1) Non cupiditas tantum generatim ac simpliciter dicta, sed ex græco φιλαργυρία, *cupiditas argenti*, sive *avaritia* (vers. 10).

(2) Quippe quod substantiam suam sive opes ac facultates suas luxuriose vivendo dissipavit.

(Conclusio. *Cum virtuti liberalitatis prodigalitas adversetur, ipsa est necessario peccatum).*

saltem satisfacere suæ voluntati in dando. Sed, si quis recte consideret, Apostolus loquitur ibi ad litteram de cupiditate divitiarum, nam supra præmiserat (1): *Qui volunt divites fieri*, etc. Et sic dicitur esse avaritia *radix omnium malorum*, non quia omnia mala semper ex avaritia oriantur, sed quia nullum malum est quod non interdum oriatur ex avaritia. Unde et prodigalitas quandoque ex avaritia nascitur sicut cum aliquis prodige multa consumit intentione captandi favorem aliquorum, a quibus divitias accipiat.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus monet divites ut facile tribuant et communicent sua, secundum quod oportet, quod non faciunt prodigi: quia ut Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 1), *dationes eorum non sunt bonæ, neque boni gratia, neque secundum quod oportet; sed quandoque dant multa illis quos oporteret pauperes esse, scilicet histrionibus et adulatoribus; bonis autem nihil dant.*

Ad tertium dicendum, quod superexcessus prodigalitatis non attenditur principaliter secundum quantitatem dati, sed magis inquantum excedit id quod fieri oportet: unde quandoque liberalis majora dat quam prodigus; si necessarium sit. Sic ergo dicendum est quod illi qui intentione sequendi Christum omnia sua dant, et ab animo suo omnem temporalium sollicitudinem removent, non sunt prodigi, sed perfecte liberales.

(1) Sed etsi tam expresse non præmisisset, sufficiebat sola græca vox paulo ante notata quæ *argenti cupiditatem* significat: unde commentarius Ambrosii nomine insignitus, quamvis illius non sit, legit; *Radix omnium malorum avaritia*. Et similiter Augustinus lib. XI super Genes. ad litteram, cap. 15, ubi tamen avaritiam generalem quo quisque appetit aliquid amplius quam oportet, veluti genus per speciem vult intelligi. cum alioqui sit specialis avaritia, inquit, quæ usitatius appellatur amor pecuniæ.

ARTICULUS III.

Utrum prodigalitas sit gravius peccatum quam avaritia (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod prodigalitas sit gravius peccatum quam avaritia. Per avaritiam enim aliquis nocet proximo, cui bona sua non communicat, per prodigalitatem autem quis sibi ipsi nocet: dicit enim Philosophus in IV Ethic. (cap. 1) quod *corruptio divitiarum, per quas homo vivit est quædam ipsius esse* (2) *perditio*. Gravius autem peccat qui sibi ipsi nocet, secundum illud Eccli. XIV, 5: *Qui sibi nequam est, cui bonus erit?*: ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

2. Præterea, inordinatio quæ provenit cum aliqua conditione laudabili, minus est vitiosa: sed inordinatio avaritiæ quandoque est cum aliqua laudabili conditione, ut patet in illis qui nolunt sua expendere, ne cogantur aliena accipere; prodigalitatis autem inordinatio provenit cum conditione vituperabili, unde et prodigalitatem attribuimus intemperatis hominibus, ut Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 1): ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

3. Præterea, prudentia præcipua est inter morales virtutes, ut supra habitum est (qu. LVI, art. 1, et 1-2, qu. LXI, art. 2): sed prodigalitas magis opponitur prudentiæ quam avaritia; dicitur enim Proverb. XXI, 20: *Thesaurus desiderabilis, et oleum in*

(1) De his etiam supra, quæst. CVII, art. 2 corp. et quæst. CXVIII, art. 5 ad 3, et *De Malo*, quæst. XIII, art. 2 ad 10, et *Ethic.* lib. IV, lect. 4, per tot., et lect. 5 fin.

(2) Juxta græcum τοῦ εἶναι, ut habetur cap. 1. paulo post principium, ubi additur quod sit et substantiæ vel essentiæ corruptio (οὐσίας φθορα).

habitaculo justi; et imprudens homo dissipabit illud; et Philosophus dicit, (loc. cit.), quod *insipientis est superabundanter dare, et non accipere*: ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit, ibid., quod *prodigus multo videtur melior illiberali* (1).

Respondeo dicendum, quod prodigalitas secundum se considerata minus peccatum est quam avaritia, et hoc triplici ratione: primo quidem quia avaritia magis differt a virtute opposita (2), magis enim ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus, quam accipere vel retinere, in quo superabundat avarus. Secundo, quia prodigus est multis utilis, quibus dat, avarus autem nulli, sed nec sibi ipsi, ut dicitur in IV Ethic. (loc. cit.). Tertio quia prodigalitas est facile sanabilis, et per hoc quod declinat ad ætatem senectutis, quæ est contraria prodigalitati, et per hoc quod pervenit ad egestatem de facili, dum multa inutiliter consumit, et sic pauper factus non potest in dando superabundare; et etiam quia de facili perducitur ad virtutem, propter similitudinem quam habet ad ipsam. Sed avarus non de facili sanatur, ratione supradicta (qu. præc. art. 5) (3).

Ad primum ergo dicendum, quod differentia prodigi et avari non attenditur secundum hoc quod est peccare in seipsum et in alium. Nam prodigus peccat in seipsum, dum bona sua consumit, unde vivere deberet; peccat etiam in alterum consumendo bona ex quibus aliis deberet providere. Et præcipue hoc apparet in clericis, qui sunt dispensatores bonorum Ecclesiæ, quæ sunt pauperum, quos defraudant prodige expendendo. Similiter et avarus peccat in alios, inquantum deficit in dationibus; peccat et in seipsum inquantum deficit in sumptibus, unde dicitur Eccles. VI, 2: *Vir cui Deus dedit divitias, nec tribuit ei potestatem ut comedat ex eis*. Sed tamen in hoc superabundat prodigus, quia sic sibi et quibusdam aliis nocet, quod tamen aliquibus prodest: avarus autem nec aliis, nec sibi prodest, quia non audet uti etiam ad suam utilitatem bonis suis.

Ad secundum dicendum, quod cum de vitiis commmuniter loquimur, judicamus de eis secundum proprias rationes ipsorum; sicut circa prodigalitatem attendimus quod superflue consumit divitias, circa avaritiam vero, quod superflue eas retinet. Quod autem quis propter intemperantiam superflue consumat, hoc jam nominat simul peccata multa; unde et tales prodigi sunt pejores, ut dicitur in IV Ethic. (cap. 1). Quod autem illiberalis sive avarus abstineat ab accipiendis alienis, etsi in se laudabile videatur, tamen ex causa propter quam facit, vituperabile est, dum ideo non vult ab aliis accipere, ne cogatur aliis dare.

Ad tertium dicendum, quod omnia vitia prudentiæ opponuntur, sicut et omes virtutes a prudentia diriguntur; et ideo vitium ex hoc ipso quod opponitur soli prudentiæ, levius reputatur.

---

(1) [Conclusio. *Cum prodigus minus quam avarus a liberali distet, et multis prosit, ac facilius a vitio sit sanabilis, sequitur hinc quod prodigalitas minus peccatum sit quam avaritia).*

(2) Nempe a liberalitate, cum qua saltem convenit in facili suarum rerum communicatione prodigalitas licet modo differat et motivo: avaritia autem convenientiam cum ea nullam habet, velut a dando aliena penitus et abhorrens.

(3) Hoc est, propter maximam disconvenientiam cum liberalitate per oppositum ad prodigalitatem, sicut supra dictum est.

QUÆSTIO CXX.

DE EPICHEIA (1) SEU ÆQUITATE.—(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de epicheia; circa quam quæruntur duo: 1.° Utrum epicheia sit virtus. —2.° Utrum sit pars justitiæ.

ARTICULUS I.

Utrum epicheia sit virtus (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod epicheia non sit virtus. Nulla enim virtus aufert aliam virtutem: sed epicheia aufert aliam virtutem, quia tollit id quod justum est secundum legem, et opponi videtur severitati: ergo epicheia non est virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro De vera religione, (cap. 31): *In istis temporalibus legibus quanquam de his homines judicent, cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutæ et firmatæ, non licebit judici de ipsis judicare, sed secundum ipsas*: sed epicheia videtur judicare de lege, quando eam existimat non esse servandam in aliquo casu: ergo epicheia magis est vitium quam virtus.

3. Præterea, ad epicheiam videtur pertinere ut attendat ad intentionem legislatoris, ut Philosophus dicit in v Ethic. (cap. 10): sed interpretari intentionem legislatoris ad solum principem pertinet; unde imperator dicit in codice De legibus et Constitutionibus Princ., (lege 1): *Inter æquitatem jusque interpositam interpretationem nobis solis et oportet, et licet inspicere*: ergo actus epicheiæ non est licitus: ergo epicheia non est virtus.

Sed contra est, quod Philosophus (loc. cit.) ponit eam *virtutem* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1-2, quæst. XCVI, art. 6), cum de legibus ageretur, quia humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quæ infinitis modis variari possunt, non fuit possibile aliquam regulam legis institui quæ in nullo casu deficeret, sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes; quam tamen in aliquibus casibus servare, est contra æqualitatem justitiæ, et contra commune bonum, quod lex intendit; sicut lex instituit quod deposita reddantur, quia hoc, ut in pluribus, justum est, contingit tamen aliquando esse nocivum, puta si furiosus deposuit gladium, et eum reposcat, dum est in furia, vel si aliquis reposcat depositum ad patriæ impugnationem. In his ergo et similibus casibus malum est sequi legem positam; bonum autem est, prætermissis verbis legis, sequi id quod poscit justitiæ ratio et communis utilitas (2). Et ad hoc ordinatur *epicheia*, quæ apud nos dicitur *æquitas*. Unde patet quod epicheia est virtus.

---

(1) Ita editi recentiores passim: veteres, *epiicia*. Mss., *epiikia* ubique.

(2) De his etiam infra, quæst. CXXVIII, art. 1 av 6, et *Sent.* III, dist. 37, art. 4 corp. fin. et *Ethic.* lib. v, lect. 16.

Cf. quod jam dictum sit de epicheia (1-2, quæst. XCVI, art. 6).

(1) (CONCLUSIO. *Cum epicheia sit legum directiva secundum quod justitiæ ratio et communis utilitas poscit, ipsa est quoque inter virtutes annumeranda.)*

(2) Si enim legislator esset præsens et casum inspiceret quem prævidere non potuit cum legem ferret, nollet ipse hunc sensum sequi quem verba præ se ferunt, atque ita ejus intentioni contrariari præsumitur (Nicolai).

Ad primum ergo dicendum, quod epicheia non deserit justum simpliciter, sed justum quod est lege determinatum; nec etiam opponitur severitati, quæ sequitur veritatem legis (1) in quibus oportet. Sequi autem verba legis in quibus non oportet, vitiosum est. Unde dicitur in codice De legibus et Const. Princ. (leg. 5): *Non dubium est in legem committere eum qui verba legis amplexus, contra legislatoris nititur voluntatem.*

Ad secundum dicendum, quod ille de lege judicat qui dicit eam non esse bene positam; qui vero dicit verba legis non esse in hoc casu servanda, non judicat de lege, sed de aliquo negotio particulari quod occurrit.

Ad tertium dicendum, quod interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet absque determinatione Principis a verbis legis recedere; sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione.

ARTICULUS II.

Utrum epicheia sit pars justitiæ (2).

Ad secundum sic proceditur, 1. Videtur quod epicheia non sit pars justitiæ. Ut enim patet ex supra dictis (qu. LVIII, art. 7), duplex est justitia, una particularis, alia legalis: sed epicheia non est pars justitiæ particularis, quia se extendit ad omnes virtutes, sicut et justitia legalis; similiter etiam non est pars justitiæ legalis, quia operatur præter id quod lege positum est: ergo videtur quod epicheia non sit pars justitiæ.

2. Præterea, virtus principalior non assignatur virtuti minus principali ut pars; cardinalibus enim virtutibus, quasi principalibus, assignantur secundariæ virtutes ut partes: sed epicheia videtur esse principalior virtus quam justitia, ut ipsum nomen sonat; dicitur enim ab ἐπὶ, quod est *supra*, et δίκαιον, quod est *justum*: ergo epicheia non est pars justitiæ.

3. Præterea, videtur quod epicheia sit idem quod modestia: nam ubi Apostolus (Philipp. IV, 5) dicit: *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus*, in Græco habetur ἐπιεικεία (1): sed, secundum Tullium (De Invent., lib. II), modestia est pars temperantiæ: ergo epicheia non est pars justitiæ.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in V Ethic. (cap. 10): quod *epicheia est quoddam justum* (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XLVIII), virtus aliqua triplicem habet partem, scilicet partem *subjectivam*, partem *integralem* et partem *potentialem*. Pars autem subjectiva est de qua essentialiter prædicatur totum, et est minus. Quod quidem contingit dupliciter; quandoque enim aliquid prædicatur de pluribus secundum unam rationem, sicut animal de equo et bove; quandoque autem prædicatur secundum prius et posterius, sicut ens prædicatur de substantia et accidente. Epicheia ergo est pars justitiæ communiter dictæ, tanquam justitia quædam existens, ut Philosophus dicit in V Ethic. (loc. cit.). Unde patet quod epicheia est pars subjectiva justitiæ, et de ea justitia dicitur per prius quam de legali, nam legalis justitia dirigitur secundum epicheiam. Unde epicheia est quasi superior regula humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod epicheia correspondet proprie justitiæ

---

(1) Ita Mss. et editis communius. Al., *verba legis*.

(2) De his etiam supra, quæst. LXXX, art. 1 ad 5, et *Sent.* III, dist. 33, quæst. III, art. 3, quæst. V corp. et ad 5. et *Ethic.* lib. V, lect. 16.

(1) In græco textu legitur: τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν.

(2) (CONCLUSIO. *Epicheia justitiæ, ut generi subjicitur, estque humanorum actuum superior quædam regula, quippe qua legalis justitia dirigitur.*)

legali, et quodammodo continetur sub ea, et quodammodo excedit eam. Si enim justitia legalis dicatur quæ obtemperat legi sive quantum ad verba legis, sive quantum ad intentionem legislatoris, quæ potior est, sic epicheia est pars potior legalis justitiæ. Si vero justitia legalis dicatur solum quæ obtemperat legi secundum verba legis, sic epicheia non est pars legalis justitiæ, sed est pars justitiæ communiter dictæ, divisa contra justitiam legalem, sicut excedens ipsam (1).

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in v Ethic. (cap. 10), *epicheia est melior quadam justitia*, scilicet legali, quæ observat verba legis: quia tamen et ipsa est justitia quædam, non est melior omni justitia.

Ad tertium dicendum, quod ad epicheiam pertinet aliquid moderari, scilicet observantiam verborum legis: sed modestia, quæ ponitur pars temperantiæ, moderatur exteriorem hominis vitam, puta in incessu, vel habitu, vel aliis hujusmodi. Potest tamen esse quod nomen epicheiæ apud Græcos per quamdam similitudinem transferatur ad omnes moderationes.

QUÆSTIO CXXI.

DE PIETATE.—(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de dono correspondente justitiæ, scilicet de pietate; circa quam quæruntur duo: 1.° Utrum sit donum Spiritus Sancti.—2.° Quid in beatitudinibus et fructibus ei correspondeat.

ARTICULUS I.

Utrum pietas sit donum (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pietas non sit donum. Dona enim a virtutibus differunt, ut supra habitum est (1-2, qu. LXVIII, art. 1): sed pietas est quædam virtus, ut supra dictum est (qu. CI, art. 3): ergo pietas non est donum.

2. Præterea, dona excellentiora sunt virtutibus, maxime moralibus, ut supra habitum est (1-2, qu. LXVIII, art. 8): sed inter partes justitiæ religio est potior pietate: ergo si aliqua pars justitiæ debeat poni donum, videtur quod magis religio debeat esse donum quam pietas.

3. Præterea, dona manent in patria, et actus donorum, ut supra habitum est (1-2, qu. LXVIII, art. 6): sed actus pietatis non potest manere in patria; dicit enim Gregorius in I Moral. (cap. 15), quod *pietas cordis viscera misericordiæ operibus replet*; et sic non erit in patria, ubi nulla erit miseria: ergo pietas non est donum.

Sed contra est, quod Isaiæ XI ponitur inter dona (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (1-2, qu. LXVIII, art. 1, et LXIX, art. 1 et 3), dona Spiritus Sancti sunt quædam habituales animæ dispositiones, quibus est prompte mobilis a Spiritu Sancto. Inter cætera autem movet nos Spiritus Sanctus ad

---

(1) Duplex est intentio legislatoris in lege condenda: una intrinseca ipsis verbis legis, et eam sequitur justitia legalis stricte dicta; altera superior et extrinseca verbis legis quam sequitur epicheia seu æquitas.

(2) De his etiam *Sent.* III, dist. 43, quæst. III, art. 2, quæst. I.

(1) (CONCLUSIO. *Pietas, secundum quam Deo ut patri, cultum et debitum exhibemus officium ex Spiritus Sancti instinctu, est donum Spiritus Sancti.*)

hoc quod affectum quemdam filialem habeamus ad Deum, secundum illud ad Rom. VIII, 15: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus; Abba, Pater.* Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas, secundum quam cultum et officium exhibemus Deo, ut patri, per instinctum Spiritus Sancti, sit Spiritus Sancti donum.

Ad primum ergo dicendum, quod pietas quæ exhibet patri carnali officium et cultum, est virtus; sed pietas quæ est donum, hoc exhibet Deo ut patri.

Ad secundum dicendum, quod exhibere cultum Deo ut Creatori, quod facit religio, est excellentius quam exhibere cultum patri carnali, quod facit pietas, quæ est virtus; sed exhibere cultum Deo ut Patri, est adhuc excellentius quam exhibere cultum Deo ut Creatori et Domino. Unde religio est potior pietatis virtute, sed pietas secundum quod est donum, est potior religione.

Ad tertium dicendum, quod, sicut per pietatem, quæ est virtus, exhibet homo officium et cultum non solum patri carnali, sed etiam omnibus sanguine junctis, secundum quod pertinent ad patrem; ita etiam pietas, secundum quod est donum, non solum exhibet cultum et officium Deo, sed etiam omnibus hominibus, inquantum pertinent ad Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet *honorare sanctos, non contradicere Scripturæ sive intellectæ, sive non intellectæ,* sicut Augustinus dicit in II De Doctr. Christ. (cap. 7). Ipsa etiam ex consequenti subvenit in miseria constitutis. Et quamvis iste actus non habeat locum in patria, præcipue post diem judicii, habebit tamen locum præcipuus actus ejus, qui est revereri Deum affectu filiali, quod præcipue tunc erit, secundum illud Sap. v, 5: *Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei.* Erit etiam mutua honoratio sanctorum ad invicem. Nunc autem ante diem judicii miserentur sancti etiam eorum qui in statu hujus miseriæ vivunt.

ARTICULUS II.

Utrum dono pietatis respondeat secunda beatitudo, scilicet: beati mites (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod dono pietatis non respondeat secunda beatitudo, scilicet: *Beati mites.* Pietas enim est donum respondens justitiæ, ad quam magis pertinet quarta beatitudo, scilicet: *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam;* vel etiam quinta beatitudo, videlicet; *Beati misericordes,* quia, ut dictum est opus misericordiæ pertinet ad pietatem: non ergo secunda beatitudo pertinet ad donum pietatis.

2. Præterea, donum pietatis dirigitur dono scientiæ, quod adjungitur in connumeratione donorum Isa. XI: ad idem autem se extendunt dirigens et exequens: cum ergo ad scientiam pertineat tertia beatitudo, scilicet; *Beati qui lugent,* videtur quod non pertineat ad pietatem secunda beatitudo.

3. Præterea, fructus respondent beatitudinibus et donis, ut supra habitum est (1-2, qu. LXX, art. 2): sed inter fructus bonitas et benignitas magis videntur convenire cum pietate quam mansuetudo, quæ pertinet ad mititatem: ergo secunda beatitudo non respondet dono pietatis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro De serm. Dom. in monte, (I. cap. 4): *Pietas congruit mitibus* (2).

---

(1) De his etiam supra qu. LXXXIII, art. 9 ad 3, et 1-2, quæst. LXIX, art. 3 ad 3, et *Sent.* III, dist. 34, quæst. I, art. 4 et 6, et *Matth.* V.

(2) (CONCLUSIO. *Dono pietatis, si eam convenientiam quæ est ex parte ordinis, respiciamus, respondet secunda beatitudo, qua mites beati pronuntiantur: secundum eam convenientiam vero quæ est*

Respondeo dicendum, quod in adaptatione beatitudinum ad dona duplex convenientia potest attendi: una quidem secundum rationem ordinis (1) quam videtur Augustinus fuisse secutus, unde primam beatitudinem attribuit infimo dono, scilicet timoris; secundam autem, scilicet: *Beati mites*, attribuit pietati, et sic de aliis. Alia convenientia potest attendi secundum propriam rationem doni et beatitudinis: et secundum hoc oportet adaptare beatitudines donis secundum objecta et actus; et ita pietati magis responderet quarta et quinta beatitudo quam secunda; secunda tamen beatitudo habet aliquam convenientiam cum pietate, inquantum scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod, secundum proprietatem beatitudinum et donorum, oportet quod eadem beatitudo respondeat scientiæ et pietati; sed secundum rationem ordinis diversæ beatitudines eis adaptantur, observata tamen aliquali convenientia, ut supra dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod bonitas et benignitas in fructibus directe attribui possunt pietati; mansuetudo autem indirecte, inquantum tollit impedimenta actuum pietatis, ut dictum est (in corp.)

QUÆSTIO CXXII.

DE PRÆCEPTIS JUSTITIÆ.—(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de præceptis justitiæ; et circa hoc quæruntur sex: 1.° Utrum præceta Decalogi sint præcepta justitiæ.—2.° De primo præcepto Decalogi.—3.° De secundo.—4.° De tertio.—5.° De quarto.—6.° De aliis sex.

ARTICULUS I.

Utrum præcepta Decalogi sint præcepta justitiæ (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta Decalogi non sint præcepta justitiæ. Intentio enim legislatoris est *cives facere virtuosos secundum omnem virtutem*, ut dicitur in II Ethic. (cap. 1) unde et in V Ethic. dicitur (cap. 1) quod *lex præcipit de omnibus actibus omnium virtutum*: sed præcepta Decalogi sunt prima principia totius divinæ legis: ergo præcepta Decalogi non pertinent ad solam justitiam.

2. Præterea, ad justitiam videntur pertinere præcipue præcepta judicialia, quæ contra moralia dividuntur, ut supra habitum est (1-2, qu. XCIX, art. 4): sed præcepta Decalogi sunt præcepta moralia, ut ex dictis patet (1-2, qu. C, art. 3): ergo præcepta Decalogi non sunt præcepta justitiæ.

3. Præterea, lex præcipue tradit præcepta de actibus justitiæ pertinentibus ad bonum commune, puta de officiis publicis et aliis hujusmodi:

---

ex proria ratione doni et baatitudinis, pietati respondet quarta et quinta beatitudo.)

(1) Puta ejus quem in beatitudinibus enumerandis Evangelista observavit; non quem propheta prius observaverat in recensendis donis, cum timorem postremo loco posuerit.

(2) De his etiam supra, quæst. LVI, art. 1 ad 1, et art. 2, et quæst. CXL, art. 1 ad 4, et quæst. CXLVIII, art. 2 ad 1, et 1-2, quæst. XCIX, art. 4 ad 1, et qu. C, art. 3 ad 3.

sed de his non fit mentio in præceptis Decalogi: ergo videtur quod præcepta Decalogi non pertineant proprie ad justitiam.

4. Præterea, præcepta Decalogi distinguuntur in duas tabulas, secundum dilectionem Dei et proximi, quæ pertinent ad virtutem charitatis: ergo præcepta Decalogi magis pertinent ad charitatem quam ad justitiam.

Sed contra est, quod justitia sola videtur esse virtus per quam ordinamur ad alterum: sed per omnia præcepta Decalogi ordinamur ad alterum, ut patet discurrenti per singula: ergo omnia præcepta Decalogi pertinent ad justitiam (1).

Respondeo dicendum, quod præcepta Decalogi sunt prima principia legis, et quibus statim ratio naturalis assentit, sicut manifestissimis principiis. Manifestissime autem ratio debiti, quæ requiritur ad præceptum, apparet in justitia, quæ est ad alterum; quia in his quæ sunt ad seipsum videtur primo aspectu quod homo sit sui dominus, et quod liceat ei facere quodlibet, sed in his quæ sunt ad alterum, manifeste apparet quod homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet. Et ideo præcepta Decalogi oportuit ad justitiam pertinere. Unde tria prima præcepta sunt de actibus religionis, quæ est potissima pars justitiæ; quartum autem præceptum est de actibus pietatis, quæ est pars justitiæ secunda; alia vero sex dantur de actibus justitiæ communiter dictæ, quæ inter æquales attenditur.

Ad primum ergo dicendum, quod lex intendit omnes homines facere virtuosos. sed ordine quodam, ut scilicet prius tradat eis præcepta de his in quibus est manifestior ratio debiti, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod judicialia præcepta sunt quædam determinationes moralium præceptorum, prout ordinantur ad proximum, sicut et cæremonialia sunt quædam determinationes præceptorum moralium, prout ordinantur ad Deum. Unde neutra præcepta continentur in Decalogo; sunt tamen determinationes præceptorum Decalogi, et sic ad justitiam pertinent.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ pertinent ad bonum commune oportet diversimode dispensari secundum hominum diversitatem: et ideo non fuerunt ponenda inter præcepta Decalogi, sed inter præcepta judicialia.

Ad quartum dicendum, quod præcepta Decalogi pertinent ad charitatem sicut ad finem, secundum illud I. Tim. I, 5: *Finis præcepti est charitas;* sed ad justitiam pertinent inquantum immediate sunt de actibus justitiæ.

(1) (Conclusio. *Omnia præcepta Decalogi ad justitiam pertinent.*)

ARTICULUS II.

Utrum primum præceptum Decalogi convenienter tradatur (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod primum præceptum Decalogi inconvenienter tradatur. Magis enim homo est obligatus Deo quam patri carnali, secundum illud Heb. XII. 9: *Quanto magis obtemperabimus Patri spirituum et vivemus?:* sed præceptum pietatis, qua honoratur pater, ponitur affirmative, cum dicitur; *Honora patrem tuum et matrem tuam:* ergo multo magis primum præceptum religionis, qua honoratur Deus, debuit proponi affirmative; præsertim cum affirmatio naturaliter sit prior negatione.

2. Præterea, primum præceptum Decalogi ad religionem pertinet, ut dictum est (art. præc.): sed religio, cum sit una virtus, habet unum actum; in primo autem præcepto prohibentur tres actus, nam primo dicitur:

(1) De his etiam 1-2, quæst. CX, art. 6 et 7, et *Sent.* III, dist. 33, qu. II.

Non habebis deos alienos coram me secundo dicitur: *Non facies tibi sculptile*, tertio vero; *Non adorabis ea neque coles*: ergo inconvenienter traditur primum præceptum.

3. Præterea, Augustinus dicit in libro De Decem Chordis, (cap. 9), *quod per primum præceptum excluditur vitium superstitionis*: sed multæ sunt aliæ noxiæ superstitiones præter idololatriam, ut supra dictum est (quæst. XCII, art. 2): insuficienter ergo prohibetur sola idololatria.

In contrarium est Scripturæ auctoritas (1).

Respondeo dicendum, quod ad legem pertinet facere homines bonos, et ideo oportet præcepta legis ordinari secundum ordinem generationis, qua scilicet fit homo bonus. In ordine autem generationis duo sunt attendenda; quorum primum est quod prima pars primo constituitur, sicut in generatione animalis primo generatur cor, et in domo primo ponitur fundamentum, et in bonitate animæ prima pars est bonitas voluntatis, ex qua aliquis homo bene utitur qualibet alia bonitate. Bonitas autem voluntatis attenditur ad objectum suum quod est finis; et ideo in eo qui erat per legem instituendus ad virtutem, primo oportuit quasi facere quoddam fundamentum religionis, per quam homo debite ordinatur in Deum qui est ultimus finis humanæ voluntatis.—Secundo attendendum est in ordine generationis quod primo contraria et impedimenta tolluntur; sicut agricola primo purgat agrum, et postea projicit semina, secundum illud Jerem. IV, 3: *Novate vobis novale, et nolite serere super spinas* (2). Et ideo circa religionem primo homo erat instituendus ut impedimenta veræ religionis excluderet. Præcipuum autem impedimentum religionis est quod homo falso deo inhæreat, secundum illud Matth. VI, 24: *Non potestis Deo servire et mammonæ*. Et ideo in primo præcepto legis excluditur cultus falsorum deorum.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam circa religionem ponitur unum præceptum affirmativum, scilicet: *Memento ut diem sabbati sanctifices*. Sed erant præmittenda præcepta negativa, quibus impedimenta religionis tollerentur. Quamvis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione, tamen in via generationis negatio, qua removentur impedimenta, est prior, ut dictum est (in corp.), et præcipue in rebus divinis, in quibus negationes præferuntur affirmationibus, propter insufficientiam nostram, ut Dionysius dicit, II Cœlest. Hierarch. (cap. 2).

Ad secundum dicendum, quod cultus alienorum deorum dupliciter apud aliquos observabatur. Quidam enim quasdam creaturas pro diis colebant, absque institutione imaginum; unde Varro dicit quod antiqui Romani diu sine simulacris deos coluerunt. Et hic cultus prohibetur primo cum dicitur: *Non habebis deos alienos*. Apud alios autem erat cultus falsorum deorum sub quibusdam imaginibus: et ideo opportune prohibetur etiam ipsarum imaginum institutio, cum dicitur: *Non facies tibi sculptile*, et ipsarum imaginum cultus, cum dicitur: *Non coles ea*, etc.

Ad tertium dicendum, quod omnes aliæ superstitiones procedunt ex aliquo pacto cum dæmonibus inito, tacito vel expresso, et ideo omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur: *Non habebis deos alienos*.

(1) (CONCLUSIO. *Conveniens fuit ut homini in divina lege instituendo, primo loco traderetur illud ex decalogi præceptis præceptum, quo falsorum deorum excluderetur cultus*).

(2) Ita Mss. et recentiores editi; antiqui nonnulli, *super spinas et tribulos*, quod nec est in textu Jerem.

ARTICULUS III.

Utrum secundum præceptum Decalogi convenienter tradatur (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod secundum præceptum Decalogi non convenienter tradatur. Hoc enim præceptum: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, sic exponitur in Glossa (Exod. xx): *Non existimes creaturam esse Filium Dei*, per quod prohibetur error contra fidem: et Deut. v exponitur in Glossa: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, scilicet, *nomen Dei ligno vel lapidi attribuendo;* per quod prohibetur falsa confessio, quæ est actus infidelitatis, sicut et error: infidelitas autem est prior superstitione, sicut et fides religione: ergo hoc præceptum debuit præmitti primo, in quo prohibetur superstitio.

2. Præterea, nomen Dei ad multa assumitur, sicut ad laudandum, ad miracula faciendum, et universaliter ad omnia quæ dicuntur vel fiunt a nobis, secundum illud ad Col. III, 17: *Omne quodcumque facitis verbo vel opere, in nomine Domini facite*: ergo præceptum quo prohibetur nomen Dei assumi in vanum, videtur universalius esse quam præceptum quo prohibetur superstitio, et ita debuit ei præmitti.

3. Præterea, Exod. xx, exponitur in Glossa, illud præceptum: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, jurando scilicet pro nihilo; unde videtur per hoc prohiberi vana juratio, quæ est scilicet sine judicio: sed multo gravior est falsa juratio, quæ est sine veritate, et injusta juratio, quæ est sine justitia: ergo magis debuerunt illa prohiberi per hoc præceptum.

4. Præterea, multo gravius peccatum est blasphemia, vel quidquid fiat verbo vel facto in contumeliam Dei, quam perjurium: ergo blasphemia et alia hujusmodi debuerunt magis per hoc præceptum prohiberi.

5. Præterea, multa sunt Dei nomina: ergo non debuit indeterminate dici; *Non assumes nomen Dei tui in vanum.*

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ (1).

Respondeo dicendum, quod oportet prius impedimenta veræ religionis excludere in eo qui instituitur ad virtutem, quam eum in vera religione fundare. Opponitur autem veræ religioni aliquid dupliciter; uno modo per excessum, quando scilicet id quod est religionis, alteri indebite exhibetur, quod pertinet ad superstitionem; alio modo quasi per defectum reverentiæ, cum scilicet Deus contemnitur, quod pertinet ad vitium irreligiositatis, ut supra habitum est (qu. XCVII). Superstitio autem impedit religionem quantum ad hoc, ne suscipiatur Deus ad colendum. Ille autem cujus animus implicatus est alicui cultui indebito, non potest simul debitum Dei cultum suscipere, secundum illud Isa. XXVIII, 20: *Coangustatum est stratum, ita ut alter decidat*, scilicet Deus verus vel falsus a corde hominis; *et pallium breve utrumque operire non potest*. Per irreligiositatem autem impeditur religio, quantum ad hoc, ne Deus, postquam susceptus est, honoretur. Prius autem est Deum suscipere ad colendum quam eum susceptum honorare. Et ideo præmittitur præceptum quo prohibetur superstitio, secundo præcepto quo prohibetur perjurium ad irreligiositatem pertinens.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ expositiones sunt mysticæ; litte-

---

(1) De his etiam locis supra, art. 1, inductis.

(1) (Conclusio. *Quum unum impedimentum religionis, videlicet superstitionis vitium, primo precepto sublatum sit, convenienter secundo præcepto, quod est de non assumendo nomine Dei in vanum, alterum religionis impedimentum, videlicet Dei contemptus, tollitur.*)

ralis autem expositio est quæ habetur Deuter. v: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, scilicet, *jurando pro re quæ non est.*

Ad secundum dicendum, quod non prohibetur quælibet asumptio divini nominis per hoc præceptum, sed proprie illa qua asumitur divinum nomen ad confirmationem humani verbi per modum juramenti, quia ista assumptio divini nominis est frequentior apud homines. Potest tamen ex consequenti intelligi, quod per hoc prohibeatur omnis inordinata divini nominis assumptio. Et secundum hoc procedunt illæ expositiones de quibus supra dictum est (in arg. 1).

Ad tertium dicendum, quod pro nihilo jurare dicitur ille qui jurat pro eo quod non est, quod pertinet ad falsam jurationem, quæ principaliter *perjurium* nominatur, ut supra dictum est (qu. XCVIII, art. 1). Quando enim aliquis falsum jurat, tunc juratio est vana secundum seipsam, quia non habet firmamentum veritatis; quando autem aliquis jurat sine judicio ex aliqua levitate, si verum jurat, non est ibi vanitas ex parte ipsius juramenti, sed solum ex parte jurantis.

Ad quartum dicendum, quod, sicut ei qui instruitur in aliqua scientia, primo proponuntur quædam communia documenta, ita etiam lex, quæ instituit hominem ad virtutem, in præceptis Decalogi, quæ sunt prima, proposuit ea vel prohibendo vel mandando, quæ communius in cursu vitæ humanæ solent accidere. Et ideo inter præcepta Decalogi prohibetur perjurium, quod frequentius accidit quam blasphemia, in quam homo rarius prolabitur.

Ad quintum dicendum, quod nominibus Dei debetur reverentia ex parte rei significatæ, quæ est una, non autem ratione vocum significantium, quæ sunt multæ. Et ideo singulariter dixit: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, quia non differt per quodcumque nomen Dei perjurium committatur.

ARTICULUS IV.

Utrum tertium Decalogi præceptum convenienter tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter tertium præceptum Decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati. Hoc enim præceptum spiritualiter intellectum est generale: super illud enim (Luc. XIII): *Archisynagogus indignans, quod sabbato curasset*, dicit Beda (Comment. lib. IV, cap. 13): *Lex in sabbato non prohibet hominem curare, sed servilia opera facere; id est, peccatis gravari prohibet.* Secundum autem litteralem sensum est præceptum cære moniale: dicitur enim Exod. XXXI, 13: *Videte ut sabbatum meum custodiatis, quia signum est inter me et vos in generationibus vestris.* Præcepta autem Decalogi sunt præcepta spiritualia, et sunt præcepta moralia: inconvenienter ergo ponitur inter præcepta Decalogi.

2. Præterea, cæremonialia legis præcepta continent sacra, sacrificia, sacramenta, et observantias, ut supra habitum est (1-2, qu. CI, art. 4). Ad sacra autem pertinebant non solum sacri dies, sed etiam sacra loca, et sacra vasa, et alia hujusmodi; similiter etiam erant multi sacri dies præter sabbatum: inconveniens est ergo quod, prætermissis aliis omnibus cæremonialibus, de sola observantia sabbati fiat mentio.

3. Præterea, quicumque transgreditur præceptum Decalogi, peccat; sed in veteri Lege aliqui transgredientes observantiam sabbati non peccabant sicut circumcidentes pueros octava die, et sacerdotes, in templo sabbatis

(1) De his etiam 1-2, quæst. C, art. 5 ad 2, et quæst. CII, art. 4 ad 10, et *Sent.* III, dist. 37, art. 5, et Isa. LVI, col. 1 fin., et *Job.* II, col. 2 fin. et *Coloss.* II, lect. 4.

operantes: et Elias (III Reg. XIX), cum quadraginta diebus pervenisset ad montem Dei Oreb, consequens est quod in sabbato itineraverit; similiter etiam sacerdotes, dum septem diebus circumferrent arcam Domini, ut legitur Josue VI, intelliguntur eam die sabbati circumtulisse: dicitur etiam Luc. XIII, 15: *Nonne unusquisque vestrum sabbato solvit bovem suum aut asinum, et ducit adaquare?*: ergo inconvenienter ponitur inter præcepta Decalogi.

4. Præterea, præcepta Decalogi sunt etiam in nova Lege observanda: sed in nova Lege non servatur hoc præceptum, nec quantum ad diem sabbati, nec quantum ad diem dominicam, in qua et cibi coquuntur, et itinerantur, et piscantur homines, et alia multa hujusmodi faciunt: ergo inconvenienter traditur præceptum de observatione sabbati.

Sed contra est Scripturæ auctoritas (1).

Respondeo dicendum, quod, remotis impedimentis veræ religionis per primum et secundum præceptum Decalogi, ut supra dictum est (art. 2 et 3), consequens fuit ut tertium præceptum poneretur, per quod homines in vera religione fundarentur. Ad religionem autem pertinet cultum Deo exhibere. Sicut autem in Scriptura divina traditur nobis cultus interior sub aliquibus (2) corporalium rerum similitudinibus, ita cultus exterior Deo exhibetur (3) per aliquod sensibile signum. Et quia ad interiorem cultum, qui consistit in oratione et devotione, magis inducitur homo ex interiori Spiritus Sancti instinctu, præceptum legis dandum fuit de exteriori (1) cultu secundum aliquod sensibile signum. Et quia præcepta Decalogi sunt quasi quædam prima et communia legis principia, ideo in tertio præcepto Decalogi præcipitur exterior Dei cultus sub signo communis beneficii, quod pertinet ad omnes, scilicet ad repræsentandum opus creationis mundi, a quo requievisse dicitur Deus septima die, in cujus signum dies septima mandatur sanctificanda, id est, deputanda ad vacandum Deo. Et ideo Exod. XX, 11, præmisso præcepto de sanctificatione sabbati, assignatur ratio, quia *sex diebus fecit Deus cœlum et terram, et in septima die requievit.*

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum de sanctificatione sabbati, litteraliter intellectum, est partim morale, partim autem cæremoniale. Morale quidem est quantum ad hoc quod homo deputet aliquod tempus vitæ suæ ad vacandum divinis. Inest enim homini naturalis inclinatio ad hoc quod cuilibet rei necessariæ deputetur aliquod tempus, sicut corporali refectioni, somno et aliis hujusmodi. Unde etiam spirituali refectioni, qua mens hominis in Deo reficitur, secundum dictamen naturalis rationis, aliquod tempus deputat homo. Et sic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum divinis, cadit sub præcepto morali. Sed inquantum in hoc præcepto determinatur speciale tempus in signum creationis mundi, sic est præceptum cæremoniale. Similiter etiam cæremoniale est secundum allegoricam significationem, prout fuit signum quietis Christi in sepulcro, quæ fuit septima die; et similiter secundum moralem significationem, prout significat cessationem ab omni actu peccati, et quietem mentis in Deo. Et secun-

(1) (CONCLUSIO. *Conveniens fuit, postquam primo et secundo legis præcepto homo a contrariis religionis amotus fuerat, ut tertio præcepto, quod est de sanctificando sabbato, in vera religione, quantum ad exteriorem Dei cultum attinet, fundaretur.*)

(2) Ita cum Mss. editi passim.—Nicolai: *Sicut autem Scriptura divina tradit nobis sub aliquibus*, etc.

(3) Al., *debetur*.

(1) Cod. Camer., *de interiori*.—Ita vero cum aliis Mss. editi communius.

dum hoc quodammodo est præceptum generale. Similiter etiam cœremoniale est secundum significationem anagogicam, prout scilicet præfigurat quietem fruitionis Dei, quæ erit in patria. Unde præceptum de sanctificatione sabbati ponitur inter præcepta Decalogi, inquantum est præceptum morale, non inquantum est cœremoniale.

Ad secundum dicendum, quod aliæ cæremoniæ legis sunt signa aliquorum particularium effectuum Dei; sed observatio sabbati est signum generalis beneficii, scilicet productionis universæ creaturæ. Et ideo convenientius debuit poni inter præcepta generalia Decalogi quam aliquod aliud cœremoniale legis.

Ad tertium dicendum, quod in observantia sabbati duo sunt consideranda. Quorum unum est sicut finis, et hoc est ut homo vacet rebus divinis, quod significatur in hoc quod dicit; *Memento ut diem sabbati sanctifices.* Illa enim dicuntur sanctificari in lege quæ divino cultui applicantur. Aliud autem est cessatio operum, quæ significatur cum subditur: *Septima Die Domini Dei tui non facies omne opus.* Sed de quo opere intelligatur, apparet per id quod exponitur Levit. XXIII, 3: *Omne opus* servile *non facietis in eo.* Opus autem servile dicitur a servitute. Est autem triplex servitus; una quidem qua homo servit peccato, secundum illud (1) Joan. VIII, 34: *Qui facit peccatum, servus est peccati,* et secundum hoc omne opus peccati dicitur servile. Alia vero servitus est qua homo servit homini; est autem homo alterius servus, non secundum mentem, sed secundum corpus, ut supra habitum est (qu. CIV, art. 5, et 6), et ideo opera servilia secundum hoc dicuntur opera corporalia, in quibus unus homo alteri servit; tertia autem est servitus Dei, et secundum hoc opus servile posset dici opus latriæ, quod pertinet ad Dei servitium. Si autem sic intelligatur opus servile, non prohibetur in die sabbati, quia hoc esset contrarium fini observationis sabbati. Homo enim ad hoc ab aliis operibus abstinet in die sabbati, ut vacet operibus ad Dei servitutem pertinentibus. Et inde est quod, sicut dicitur Joan. VII, 23, *circumcisionem homo accipit in sabbato, ut non solvatur lex Moysi.* Inde etiam est quod, sicut dicitur Matth. XII, 5, *sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant,* id est, corporaliter in sabbato operantur, *et sine crimine sunt.* Et sic etiam sacerdotes in sabbato circumferentes arcam non transgrediebantur præceptum de sabbati observatione. Similiter etiam nullius spiritualis actus exercitium est contra observantiam sabbati, puta si quis doceat verbo vel scripto. Unde Num. XXVIII dicit Glossa (1) quod *fabri et hujusmodi artifices otiantur in die sabbati, lector autem divinæ legis, vel doctor ab opere suo non desinit, nec tamen contaminatur sabbatum; sicut sacerdotes in templo sabbatum violant, et sine crimine sunt* (2). Sed alia opera servilia, quæ dicuntur servilia primo vel secundo modo, contrariantur observantiæ sabbati, inquantum impediunt applicationem hominis ad divina. Et quia magis homo impeditur a rebus divinis per opus peccati quam per opus licitum, quamvis sit corporale, ideo magis contra hoc præceptum agit qui peccat in die festo, quam qui aliud corporale opus licitum facit. Unde Augustinus dicit in lib. De Decem chordis, (cap. 3): *Melius faceret Judæus in agro suo aliquid utile, quam si in theatro seditiosus existeret: et melius*

(1) Judæis nempe de libertate sua gloriantibus replicatum a Christo (vers. 34).

(1) Ord. Orig. hom. XXIII in Num., sup. illud: *Die autem sabbati.*

(2) Nec violant proprie seu profanant, sed improprie vel materialiter tantum, quia faciunt ea quibus profanaretur, nisi subesset causa excusandi.

feminæ eorum die sabbati lanam facerent, quam quod tota die in neomeniis suis impudice saltarent. Non autem qui peccat venialiter in sabbato contra hoc præceptum facit, quia peccatum veniale non excludit sanctitatem. Opera etiam corporalia ad spiritualem Dei cultum non pertinentia intantum servilia dicuntur, inquantum proprie pertinent ad servientes; inquantum vero sunt communia servis et liberis, servilia non dicuntur. Quilibet autem tam servus quam liber tenetur in necessariis providere non tantum sibi, sed etiam proximo: præcipue quidem in his quæ ad salutem corporis pertinent, secundum illud Prov. XXIV, 2: *Erue eos qui ducuntur ad mortem*; secundario autem etiam in damno rerum vitando, secundum illud Deuter. XXII, 1: *Non videbis bovem fratris tui, aut ovem errantem, et præteribis, sed reduces fratri tuo.* Et ideo opus corporale pertinens ad conservandam salutem proprii corporis non violat sabbatum; non enim est contra observantiam sabbati quod aliquis comedat, et alia hujusmodi faciat, quibus salus corporis conservatur. Et propter hoc Machabæi non polluerunt sabbatum pugnantes ad sui defensionem die sabbati, ut legitur I. Machabæorum, II: similiter nec etiam Elias fugiens a facie Jezabel in die sabbati. Et propter hoc etiam Dominus (Matth. XII) excusat discipulos suos qui colligebant spicas in die sabbati propter necessitatem quam patiebantur. Similiter etiam opus corporale, quod ordinatur ad salutem corporalem alterius, non est contra observantiam sabbati; unde dicitur Joan. VII, 23: *Mihi indignamini, quia totum hominem salvum feci in sabbato?* Similiter etiam opus corporale, quod ordinatur ad imminens damnum rei exterioris vitandum, non violat sabbatum; unde dicit Dominus Matth. VII, 2: *Quis erit ex vobis homo qui habet unam ovem, si ceciderit sabbato in foveam, nonne tenebit, et levavit eam?*

Ad quartum dicendum, quod observantia diei dominicæ in nova Lege succedit observantiæ sabbati, non ex vi præcepti legis, sed ex constitutione Ecclesiæ et consuetudine populi christiani. Nec enim hujusmodi observatio est figuralis, sicut fuit observatio sabbati in veteri lege. Et ideo non est ita arcta prohibitio operandi in die dominica, sicut in die sabbati; sed quædam opera conceduntur in die dominica quæ in die sabbati prohibebantur, sicut decoctio ciborum, et alia hujusmodi; et etiam in quibusdam operibus prohibitis, facilius propter necessitatem dispensatur in nova quam in veteri Lege; quia figura pertinet ad protestationem veritatis, quam nec in modico præterire oportet; opera autem secundum se considerata immutari possunt pro loco et tempore.

ARTICULUS V.

Utrum convenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum. Hoc enim est præceptum quod pertinet ad pietatem: sed sicut pietas est pars justitiæ, ita etiam observantia, et gratia, et alia, de quibus dictum est (qu. CI, CII et seq.): ergo videtur quod non debuit dari speciale præceptum de pietate, cum de aliis non detur.

2. Præterea, pietas non solum exhibet cultum parentibus, sed etiam patriæ, et aliis sanguine conjunctis et patriæ benevolis, ut supra dictum est (qu. CI, art. 1 et 2): inconvenienter ergo in hoc quarto præcepto fit mentio solum de honoratione patris et matris.

3. Præterea, parentibus non solum

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 37, art. 1, quæst. II.

debetur honoris reverentia, sed etiam sustentatio: ergo insufficienter sola parentum honoratio præcipitur.

4. Præterea contingit quandoque quod hi qui honorant parentes, cito moriuntur, et e contrario qui parentes non honorant, diu vivunt. Inconvenienter ergo additur huic præcepto hæc promissio; *ut sis longævus super terram.*

In contrarium est Sacræ Scripturæ auctoritas (1).

Respondeo dicendum, quod præcepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter proximos autem maxime obligamur parentibus; et ideo immediate post præcepta ordinantia nos in Deum ponitur præceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus est universale principium; et sic est quædam affinitas hujus præcepti ad præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. CI, art. 2), pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus, quod communiter ad omnes pertinet. Et ideo inter præcepta Decalogi, quæ sunt communia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem quam ad alias partes justitiæ, quæ respiciunt aliquod debitum speciale.

Ad secundum dicendum, quod per prius aliquid debetur parentibus quam patriæ et consanguineis, quia per hoc quod sumus nati a parentibus, pertinent ad nos et consanguinei et patria. Et ideo cum præcepta Decalogi sint prima præcepta legis, magis ordinatur homo per ea ad parentes quam ad patriam vel ad alios consanguineos. Nihilominus tamen in hoc præcepto quod est de honoratione parentum, intelligitur mandari quidquid pertinet ad reddendum debitum cuicumque personæ, sicut secundarium includitur in principali.

Ad tertium dicendum, quod parentibus, inquantum hujusmodi, debetur reverentiæ honor; sed sustentatio et alia hujusmodi debentur eis ratione alicujus accidentis, puta inquantum sunt indigentes, vel servi, vel aliquid hujusmodi, ut supra dictum est (qu. CI, art. 2). Et quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens, ideo inter prima etiam præcepta legis, quæ sunt præcepta Decalogi, specialiter præcipitur honoratio parentum; in qua, sicut in quodam principali, intelligitur mandari sustentatio, et quidquid aliud parentibus debetur.

Ad quartum dicendum, quod longævitas promittitur honorantibus parentes, non solum quantum ad futuram vitam, sed etiam quantum ad præsentem, secundum illud Apostoli I. Tim. IV, 8: *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est, et futuræ* (1). Et hoc rationabiliter. Qui enim est gratus beneficio, meretur secundum quamdam congruentiam ut sibi beneficium conservetur; propter ingratitudinem autem meretur aliquis beneficium perdere. Beneficium autem vitæ corporalis post Deum a parentibus habemus; et ideo ille qui honorat parentes, quasi beneficio gratus, meretur vitæ conservationem; qui autem non honorat parentes, tamquam ingratus, meretur vita privari. Quia tamen præsentia bona vel mala non cadunt sub merito vel demerito, nisi inquantum ordinantur ad futuram remunerationem, ut dictum est (1-2, qu. CXIV, art. 12), ideo quandoque secundum

(1) (CONCLUSIO. *Post præcepta ordinantia nos in Deum, qui est universale nostri esse principium, convenienter subjicitur præceptum de parentum (qui particulare nostri esse sunt principium) honoratione.*)

(1) Etsi ex græco εὐσέβεια non proprie pietas illa intelligitur quæ parentibus cultum exhibet, sed quæ potius Deo, ut etiam ex tota ejus loci serie colligitur; quamvis extenso sensu pertinere ad primam significationem possit, ac utrolibet modo explicari possit; sicut et ibi S. Thomas explicat lect. 1.

occultam rationem divinorum judiciorum, quæ maxime futuram remunerationem respiciunt, aliqui qui sunt pii in parentes, citius vita privantur, alii vero qui sunt impii in parentes, diutius vivunt (1).

ARTICULUS VI.

Utrum alia sex præcepta Decalogi convenienter tradantur (2).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod alia sex præcepta Decalogi inconvenienter tradantur. Non enim sufficit ad salutem quod aliquis proximo suo non noceat; sed requiritur quod ei debitum reddat, secundum illud ad Rom. XIII, 7: *Reddite omnibus debita*: sed in sex ultimis præceptis solum prohibetur nocumentum proximo inferendum: ergo inconvenienter prædicta præcepta traduntur.

2. Præterea, in prædictis præceptis prohibentur homicidium, adulterium, furtum, et falsum testimonium: sed multa alia nocumenta possunt proximo inferri, ut patet ex his quæ supra determinata sunt (qu. LXXII et seq.): ergo videtur quod inconvenienter sint tradita hujusmodi præcepta.

3. Præterea, concupiscentia dupliciter potest capi; uno modo, secundum quod est actus voluntatis, ut dicitur Sap. VI, 21: *Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum*; alio modo secundum quod est actus sensualitatis, sicut dicitur Jacobi IV: *Unde bella et lites in vobis? nonne ex concupiscentiis quæ militant in membris vestris?* Sed per præceptum Decalogi non prohibetur concupiscentia sensualitatis, quia secundum hoc primi motus essent peccata mortalia, utpote contra præceptum Decalogi existentes; similiter etiam non prohibetur concupiscentia voluntatis, quia hæc includitur in quolibet præcepto: ergo inter præcepta Decalogi inconvenienter ponuntur quædam concupiscentiæ prohibitiva.

4. Præterea, homicidium est gravius peccatum quam adulterium vel furtum: sed non ponitur aliquod præceptum prohibitivum concupiscentiæ homicidii: ergo etiam inconvenienter ponuntur quædam præcepta prohibitiva concupiscentiæ furti et adulterii.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut per partes justitiæ debitum redditur aliquibus determinatis personis, quibus homo ex aliqua speciali ratione obligatur; ita etiam per justitiam proprie dictam aliquis debitum reddit communiter omnibus. Et ideo post præcepta tria pertinentia ad religionem, qua redditur debitum Deo, et post quartum præceptum, quod est pietatis, qua redditur parentibus debitum, in quo includitur omne debitum quod ex aliqua speciali ratione (2) debetur, necesse fuit quod ponerentur consequenter aliqua præcepta pertinentia ad justitiam proprie dictam, quæ indifferenter omnibus debitum reddit.

Ad primum ergo dicendum, quod

---

(1) Quod in præsenti textu sive in novo Testamento maxime locum habet, quia promissiones temporales potius in veteri, spirituales autem in novo proponuntur: unde ad vetus Testamentum referenda est hæc promissio longævitatis iis facta qui colunt et honorant parentes.

(2) De his etiam *Sent.* III, dist. 57, art. 2, quæst. I.

(1) (CONCLUSIO. *Præter præcepta, quibus homines religionis et pietatis operibus in Deum et in parentes instituendi fuerunt, superaddi necessarium fuit alia præcepta, quibus erga cæteros justitiam servare et colere juberentur.)*

(2) Puta præceptoribus vel magistris quia erudierunt: curatoribus ac tutoribus quia educarunt; magistratibus et principibus quia gubernant; sacerdotibus et ecclesiasticis personis..... quia dirigunt ad salutem, secundum ea quæ superius notata sunt de pietate.

communiter ad hoc obligatur homo ut nulli inferat nocumentum; et ideo præcepta negativa, quibus prohibentur nocumenta, quæ possunt proximis inferri, tanquam communia, fuerunt ponenda inter præcepta Decalogi. Ea vero quæ sunt proximis exhibenda, diversimodo exhibentur diversis; et ideo non fuerunt inter præcepta Decalogi ponenda de his affirmativa præcepta.

Ad secundum dicendum, quod omnia alia nocumenta quæ proximis inferuntur, possunt ad ista reduci quæ his præceptis prohibentur, tanquam ad quædam communiora et principaliora. Nam omnia nocumenta quæ in personam proximi inferuntur, intelliguntur prohiberi in homicidio sicut in principaliori. Quæ vero inferuntur in personam conjunctam (1), et maxime per modum libidinis, intelliguntur prohiberi simul cum adulterio. Quæ vero pertinent ad damna in rebus illata, intelliguntur prohiberi simul cum furto. Quæ autem pertinent ad locutiones, sicut detractiones, blasphemiæ, et si quæ hujusmodi, intelliguntur prohiberi in falso testimonio, quod directius justitiæ contrariatur.

Ad tertium dicendum, quod per præcepta prohibitiva concupiscentiæ, non intelligitur prohiberi primus motus concupiscentiæ, qui consistit intra limites sensualitatis, sed prohibetur directe consensus voluntatis, qui est in opus vel in delectationem.

Ad quartum dicendum, quod homicidium secundum se non est concupiscibile, sed magis horribile, quia non habet de se rationem alicujus boni. Sed adulterium habet rationem alicujus boni, scilicet delectabilis; furtum etiam habet rationem alicujus boni, scilicet utilis. Bonum autem de se habet rationem concupiscibilis. Et ideo fuit specialibus præceptis prohibenda concupiscentia furti et adulterii, non autem concupiscentia homicidii.

---

(1) Hoc est consanguineam vel affinem, ut est incestus. Nec vero minus fornicatio simplex vel concubitus cum soluta intelligitur in hoc præcepto prohiberi, quamvis adulterium exprimitur, in quo evidenter apparet injustitia.

FINIS TOMI SEXTI.

INDEX RERUM,

QUÆ IN HOC SEXTO VOLUMINE CONTINENTUR.

Pág.

QUÆSTIO LVII.

De jure, in quatuor articulos divisa. 5

Art. 1. Utrum jus sit objectum justitiæ. 5
2. Utrum jus convenienter dividatur in jus naturale et jus positivum. 7
3. Utrum jus gentium sit idem cum jure naturali. 9
4. Utrum debeat specialiter distingui jus paternum et dominativum. 10
APPENDIX XLIV. *De regulis juris.* 12

QUÆSTIO LVIII.

De justitia, in duodecim articulos divisa. 16

Art. 1. Utrum convenienter definiatur justitia, quod est perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuendi. 16
2. Utrum justitia semper sit ad alterum. 18
3. Utrum justitia sit virtus. 20
4. Utrum justitia sit in voluntate sicut in subjecto. 21
5. Utrum justitia sit virtus generalis. 22
6. Utrum justitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute. 24
7. Utrum sit aliqua justitia particularis præter justitiam generalem. 25
8. Utrum justitia particularis habeat materiam specialem. 26

Pág.

9. Utrum justitia sit circa passiones. 28
10. Utrum medium justitiæ sit medium rei. 29
11. Utrum actus justitiæ sit reddere unicuique quod suum est. 31
12. Utrum justitia præemineat inter omnes virtutes morales. 32

QUÆSTIO LIX.

De injustitia, in quatuor articulos divisa. 33

Art. 1. Utrum injustitia sit vitium speciale. 33
2. Utrum aliquis dicatur injustus ex hoc quod facit injustum. 35
3. Utrum aliquis possit pati injustum volens. 36
4. Utrum quicumque facit injustum, peccet mortaliter. 38

QUÆSTIO LX.

De judicio, in sex articulos divisa. 39

Art. 1. Utrum judicium sit actus justitiæ. 39
2. Utrum sit licitum judicare. 41
3. Utrum judicium ex suspicione procedens sit illicitum. 42
4. Utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda. 44
5. Utrum sit semper secundum leges scriptas judicandum. 46
6. Utrum judicium per usurpationem reddatur perversum. 47

Pág.

QUÆSTIO LXI.

De partibus justitiæ, in quatuor articulos divisa. 49

Art. 1. Utrum convenienter ponantur duæ species justitiæ, scilicet commutativa et distributiva. 49
2. Utrum medium eodem modo accipiatur in justitia distributiva et commutativa. 50
3. Utrum materia utriusque justitiæ sit diversa. 52
4. Utrum justum sit simpliciter idem quod contrapassum. 54

QUÆSTIO LXII.

De restitutione, in octo articulos divisa. 56

Art. 1. Utrum restitutio sit actus justitiæ commutativæ. 56
2. Utrum sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio ejus quod ablatum est. 57
3. Utrum sufficiat restituere simplum quod injuste ablatum est. 59
4. Utrum aliquis debeat restituere quod non abstulit. 60
5. Utrum oporteat semper restitutionem facere ei a quo acceptum est aliquid. 62
6. Utrum teneatur semper restituere ille qui accepit. 64
7. Utrum illi qui non acceperunt, teneantur restituere. 66
8. Utrum quis teneatur statim restituere, an vero possit restitutionem differre. 69

QUÆSTIO LXIII.

De acceptione personarum, in quatuor articulos divisa. 71

Art 1. Utrum personarum acceptio sit peccatum. 71
2. Utrum in dispensatione spiritualium locum habeat personarum acceptio. 73
3. Utrum in exhibitione honoris et reverentiæ locum habeat peccatum acceptionis personarum. 75
4. Utrum in judiciis locum habeat peccatum acceptionis personarum. 76

Pág.

QUÆSTIO LXIV.

De vitiis oppositis commutativæ justitiæ, et primo de homicidio, in octo articulos divisa. 77

Art. 1. Utrum occidere quæcumque viventia sit illicitum. 77
2. Utrum sit licitum occidere peccatores. 78
3. Utrum occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ. 80
4. Utrum occidere malefactores liceat clericis. 82
5. Utrum liceat alicui occidere seipsum. 84
6. Utrum liceat in aliquo casu interficere innocentem. 86
7. Utrum liceat alicui occidere aliquem, se defendendo. 87
8. Utrum aliquis casualiter occidens hominem, incurrat homicidii reatum. 89

QUÆSTIO LXV.

De mutilatione membrorum, in quatuor articulos divisa. 91

Art. 1. Utrum mutilare aliquem membro suo, in aliquo casu possit esse licitum. 91
2. Utrum liceat patribus verberare filios, aut dominis servos. 93
3. Utrum liceat aliquem hominem incarcerare. 94
4. Utrum peccatum aggravetur ex hoc quod prædictæ injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas. 95

QUÆSTIO LXVI.

De peccatis justitiæ oppositis quæ fiunt in rebus, et primo de furto et rapina, in novem articulos divisa. 96

Art. 1. Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum. 97
2. Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere. 98
3. Utrum sit de ratione furti occulte accipere rem alienam. 100
4. Utrum furtum et rapina sint peccata differentia specie. 101
5. Utrum furtum semper sit peccatum. 102

Pág.

6. Utrum furtum sit peccatum mortale. 103
7. Utrum liceat alicui furari propter necessitatem. 105
8. Utrum rapina possit fieri sine peccato. 106
9. Utrum furtum sit gravius peccatum quam rapina. 107

APPENDIX XLV. *De jure proprietatis et de communismo.* 108

QUÆSTIO LXVII.

De vitiis oppositis commutativæ justitiæ, et primo de injustitia judicis, in quatuor articulos divisa. 114

Art. 1. Utrum quis possit juste judicare eum qui non est sibi subjectus. 115
2. Utrum judici liceat judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ in contrarium proponuntur. 116
3. Utrum judex possit aliquem condemnare, etiamsi non sit aliquis accusator. 118
4. Utrum judex licite possit pœnam relaxare. 120

QUÆSTIO LXVIII.

De pertinentibus ad injustam accusationem, in quatuor articulos divisa. 121

Art 1. Utrum homo teneantur ad accusandum. 121
2. Utrum sit necessarium accusationem in scriptis fieri. 123
3. Utrum accusatio reddatur injusta propter calumniam, prævaricationem et tergiversationem. 125
4. Utrum accusator qui in probatione defecerit, teneatur ad pœnam talionis. 126

QUÆSTIO LXIX.

De peccatis quæ sunt contra justitiam ex parte rei, in quatuor articulos divisa. 128

Art. 1. Utrum absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur. 128
2. Utrum accusato liceat calumniose se defendere. 130
3. Utrum reo liceat judicium per apellationem declinare. 131
4. Utrum liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit. 133

QUÆSTIO LXX.

De injustitia pertinente ad personam testis, in quatuor articulos divisa. 134

Art. 1. Utrum homo teneatur ad testimonium ferendum. 134
2. Utrum sufficiat duorum vel trium testimonium. 136
3. Utrum alicujus testimonium sit absque ejus culpa repellendum. 138
4. Utrum falsum testimonium semper sit peccatum mortale. 139

QUÆSTIO LXXI.

De injustitia quæ fit in judicio ex parte advocatorum, in quatuor articulos divisa. 140

Art. 1. Utrum advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum. 148
2. Utrum convenienter aliqui secundum jura arceantur ab officio advocandi. 142
3. Utrum advocatus peccet, si injustam causam defendat. 143
4. Utrum advocato liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere. 144

QUÆSTIO LXXII.

De injuriis verborum, quæ inferuntur extra judicium, et primo de contumelia, in quatuor articulos divisa. 146

Art. 1. Utrum contumelia consistat in verbis. 146
2. Utrum contumelia, sive convicium, sit peccatum mortale. 147
3. Utrum aliquis debeat contumelias sibi illatas sustinere. 149
4. Utrum contumelia oriatur ex ira. 150

QUÆSTIO LXXIII.

De detractione, in quatuor articulos divisa. 151

Art. 1. Utrum detractio convenienter definiatur, quod est denigratio alienæ famæ per verba. 151

Pág.

2. Utrum detractio sit peccatum mortale. 153
3. Utrum detractio sit gravior omnibus peccatis quæ in proximum committuntur. 154
4. Utrum audiens qui tolerat detrahentem graviter peccet. 156

QUÆSTIO LXXIV.

De susurratione, in duos articulos divisa. 158

Art. 1. Utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractione. 158
2. Utrum detractio sit gravius peccatum quam susurratio. 159

QUÆSTIO LXXV.

De derisione, in duos articulos divisa. 160

Art. 1. Utrum derisio sit speciale peccatum ab aliis præmissis distinctum. 160
2. Utrum derisio possit esse peccatum mortale. 161

QUÆSTIO LXXVI.

De maledictione, in quatuor articulos divisa. 163

Art. 1. Utrum liceat maledicere aliquem. 163
2. Utrum liceat creaturam irrationalem maledicere. 165
3. Utrum maledicere sit peccatum mortale. 165
4. Utrum maledicere sit gravius peccatum quam detractio. 166

QUÆSTIO LXXVII.

De fraudulentia, quæ committitur in emptionibus et venditionibus, in quatuor articulos divisa. 167

Art. 1. Utrum licite aliquis possit vendere rem plus quam valeat. 167
2. Utrum venditio reddatur illicita propter defectum rei venditæ. 170
3. Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ. 172
4. Utrum liceat negotiando aliquid carius vendere quam emere. 174

Pág.

QUÆSTIO LXXVIII.

De peccato usuræ, quod committitur in mutuis, in quatuor articulos divisa. 176

Art. 1. Utrum accipere usuram pro pecunia mutuata sit peccatum. 176
2. Utrum liceat pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere. 179
3. Utrum quidquid de pecunia usuraria quis lucratus fuerit reddere teneatur. 182
4. Utrum liceat pecuniam accipere mutuo sub usura. 184

APPENDIX XLVI.—*De his quæ controvertuntur circa usuram.* 185

QUÆSTIO LXXIX.

De partibus integralibus justitiæ quæ sunt facere bonum, et declinare a malo, in quatuor articulos divisa. 198

Art. 1. Utrum declinare a malo et facere bonum, sint partes justitiæ. 198
2. Utrum transgressio sit speciale peccatum. 200
3. Utrum omissio sit speciale peccatum. 201
4. Utrum peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis. 202

QUÆSTIO LXXX.

De partibus potentialibus justitiæ. 204

Art. unicus. Utrum convenienter assignentur virtutes justitiæ annexæ. 204

QUÆSTIO LXXXI.

De religione, in octo articulos divisa. 207

Art. 1. Utrum religio ordinet hominem solum ad Deum. 207
2. Utrum religio sit virtus. 209
3. Utrum religio sit una virtus. 210
4. Utrum religio sit specialis virtus ab aliis distincta. 211
5. Utrum religio sit virtus theologica. 212
6. Utrum religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus. 214
7. Utrum religio habeat aliquem exteriorem actum. 215
8. Utrum religio sit idem sanctitati. 216

Pág.

QUÆSTIO LXXXII.

De devotione, in quatuor articulos divisa. 217

Art. 1. Utrum devotio sit specialis actus. 218
2. Utrum devotio sit actus religionis. 219
3. Utrum contemplatio, seu meditatio sit devotionis causa. 220
4. Utrum lætitia sit devotionis effectus. 221

QUÆSTIO LXXXIII.

De oratione, in decem et septem articulos divisa. 223

Art. 1. Utrum oratio sit actus appetitivæ virtutis. 223
2. Utrum sit conveniens orare. 225
3. Utrum oratio sit actus religionis. 227
4. Utrum solus Deus debeat orari. 228
5. Utrum in oratione debeamus aliquid determinate a Deo petere. 229
6. Utrum homo debeat temporalia petere a Deo orando. 230
7. Utrum debeamus pro aliis orare. 231
8. Utrum debeamus pro inimicis orare. 233
9. Utrum convenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur. 234
10. Utrum orare sit proprium rationalis creaturæ. 237
11. Utrum sancti qui sunt in patria, orent pro nobis. 238
12. Utrum oratio debeat esse vocalis. 239
13. Utrum de necessitate orationis sit quod sit attenta. 241
14. Utrum oratio debeat esse diuturna. 242
15. Utrum oratio sit meritoria. 244
16. Utrum peccatores orando impetrent aliquid a Deo. 246
17. Utrum convenienter dicantur esse orationis partes obsecrationes, orationes, postulationes et gratiarum actiones. 247

Pág.

QUÆSTIO LXXXIV.

De exterioribus actibus latriæ, in tres articulos divisa. 249

Art. 1. Utrum adoratio sit actus latriæ sive religionis. 249
2. Utrum adoratio importet actum corporalem. 250
3. Utrum adoratio requirat determinatum locum. 251

QUÆSTIO LXXXV.

De his quæ Deo a fidelibus dantur, et primo de sacrificio, in quatuor articulos divisa. 253

Art. 1. Utrum offerre sacrificium Deo sit de lege naturæ. 253
2. Utrum soli Deo sit sacrificium offerendum. 255
3. Utrum oblatio sacrificii sit specialis actus virtutis. 257
4. Utrum omnes teneantur ad sacrificia offerenda. 258

QUÆSTIO LXXXVI.

De oblationibus et primitiis, in quatuor articulos divisa. 259

Art. 1. Utrum homines teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti. 259
2. Utrum solum sacerdotibus debeantur oblationes. 261
3. Utrum homo possit oblationes facere de omnibus rebus licite possessis. 262
4. Utrum ad primitias solvendas homines teneantur. 263

QUÆSTIO LXXXVII.

De decimis, in quatuor articulos divisa. 265

Art. 1. Utrum homines teneantur dare decimas ex necessitate præcepti. 265
2. Utrum de omnibus teneantur homines decimas dare. 268
3. Utrum decimæ sint clericis dandæ. 270
4. Utrum etiam clerici teneantur decimas dare. 271

QUÆSTIO LXXXVIII.

De voto, per quod aliquid Deo promittitur, in duodecim articulos divisa. 272

Art. 1. Utrum votum consistat in

Pág.

solo proposito voluntatis. 272
2. Utrum votum semper debeat fieri de meliori bono. 274
3. Utrum omne votum obliget ad sui observationem. 276
4. Utrum expediat aliquid vovere. 278
5. Utrum votum sit actus latriæ, sive religionis. 279
6. Utrum magis sit laudabile et meritorium facere aliquid ex voto, quam sine voto. 280
7. Utrum votum solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, et per professionem ad certam regulam. 282
8. Utrum illi qui sunt alterius potestati subjecti impediantur a vovendo. 283
9. Utrum pueri possint voto se obligare ad religionis ingressum. 285
10. Utrum possit in voto dispensari. 287
11. Utrum in voto solemni continentiæ possit fieri dispensatio. 289
12. Utrum ad commutationem vel dispensationem voti requiratur prælati auctoritas. 292
APPENDIX XLVII.—*De voto Jephte.* 293

QUÆSTIO LXXXIX.

De juramento, in decem articulos divisa. 297

Art. 1. Utrum jurare sit testem Deum invocare. 297
2. Utrum sit licitum jurare. 299
3. Utrum convenienter ponantur tres comites juramenti, videlicet justitia, judicium et veritas. 300
4. Utrum jurare sit actus religionis sive latriæ. 302
5. Utrum juramentum sit appetendum et frequentandum, tanquam utile et bonum. 303
6. Utrum liceat per creaturas jurare. 304
7. Utrum juramentum habeat vim obligandi. 305
8. Utrum major sit obligatio juramenti quam voti. 308
9. Utrum aliquis possit in juramento dispensare. 309
10. Utrum juramentum impediatur per aliquam conditionem personæ, vel temporis. 311

QUÆSTIO XC.

De assumptione divini nominis per modum adjurationis, in tres articulos divisa. 313

Art. 1. Utrum liceat adjurare hominem. 313
2. Utrum liceat dæmones adjurare. 314
3. Utrum liceat irrationalem creaturam adjurare. 315

QUÆSTIO XCI.

De assumptione divini nominis ad invocandum per orationem vel laudem, in duos articulos divisa. 316

Art. 1. Utrum Deus sit ore laudandus. 316
2. Utrum in divinis laudibus sint cantus assumendi. 318

QUÆSTIO XCII.

De vitiis religioni oppositis, et primo de superstitione, in duos articulos divisa. 320

Art. 1. Utrum superstitio sit vitium religioni contrarium. 320
2. Utrum sint diversæ superstitionis species. 322

QUÆSTIO XCIII.

De speciebus superstitionis, in duos articulos divisa. 323

Art. 1. Utrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum. 323
2. Utrum in cultu Dei possit esse aliquid superfluum. 324

QUÆSTIO XCIV.

De idololatria, in quatuor articulos divisa. 326

Art. 1. Utrum idololatria recte ponatur species superstitionis. 326
2. Utrum idololatria sit peccatum. 329
3. Utrum idololatria sit gravissimum peccatorum. 330
4. Utrum causa idololatriæ fuerit ex parte hominis. 332

Pág.

QUÆSTIO XCV.

De superstitione divinativa, in octo articulos divisa. 334

Art. 1. Utrum divinatio sit peccatum. 334
2. Utrum divinatio sit species superstitionis. 335
3. Utrum sit determinare plures divinationis species. 337
4. Utrum divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, sit licita. 339
5. Utrum divinatio quæ fit per astra, sit illicita. 340
6. Utrum divinatio quæ fit per somnia, sit illicita. 343
7. Utrum divinatio quæ fit per auguria, et omina et alias hujusmodi observationes exteriorum rerum, sit illicita. 344
8. Utrum divinatio sortium sit illicita. 345

QUÆSTIO XCVI.

De superstitionibus observantiarum, in quatuor articulos divisa. 347

Art. 1. Utrum uti observantiis artis notoriæ sit illicitum. 347
2. Utrum observationes ad corporum immutationem ordinatæ, puta ad sanitatem vel ad aliquid hujusmodi, sint illicitæ. 349
3. Utrum observationes quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortunia vel infortunia, sint illicitæ. 351
4. Utrum suspendere divina verba ad collum sit illicitum. 352

QUÆSTIO XCVII.

De tentatione Dei, in quatuor articulos divisa. 353

Art. 1. Utrum Dei tentatio consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus. 354
2. Utrum tentare Deum sit peccatum. 356
3. Utrum tentatio Dei opponatur virtuti religionis. 358
4. Utrum tentatio Dei sit gravius peccatum quam superstitio. 359

Pág.

QUÆSTIO XCVIII.

De perjurio, in quatuor articulos divisa. 360

Art. 1. Utrum falsitas ejus quod in juramento confirmatur, requiratur ad perjurium. 360
2. Utrum omne perjurium sit peccatum. 361
3. Utrum omne perjurium sit peccatum mortale. 362
4. Utrum peccet ille qui injungit juramentum ei qui perjurat. 364

QUÆSTIO XCIX.

De sacrilegio, in quatuor articulos divisa. 366

Art. 1. Utrum sacrilegium sit sacræ rei violatio. 366
2. Utrum sacrilegium sit peccatum speciale. 367
3. Utrum species sacrilegii distinguantur secundum res sacras. 369
4. Utrum pœna sacrilegii debeat esse pecuniaria. 370

QUÆSTIO C.

De simonia, in sex articulos divisa. 372

Art. 1. Utrum simonia sit studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum. 372
2. Utrum semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare. 375
3. Utrum liceat dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. 377
4. Utrum sit licitum pecuniam accipere pro his quæ sunt spiritualibus annexa. 380
5. Utrum liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel a lingua. 382
6. Utrum sit conveniens simoniaci pœna ut privetur eo quod per simoniam acquisivit. 384

QUÆSTIO CI.

De pietate, in quatuor articulos divisa. 387

Art. 1. Utrum pietas se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum. 387

Pág.

2. Utrum pietas exhibeat parentibus sustentationem. 389
3. Utrum pietas sit specialis virtus ab aliis distincta. 389
4. Utrum occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes. 390

QUÆSTIO CII.

De observantia secundum se et partibus ejus, in tres articulos divisa. 392

Art. 1. Utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta. 392
2. Utrum ad observantiam pertineat exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti. 394
3. Utrum observantia sit potior virtus quam pietas. 395

QUÆSTIO CIII.

De dulia, in quatuor articulos divisa. 396

Art. 1. Utrum honor importet aliquid corporale. 396
2. Utrum honor proprie debeatur superioribus. 397
3. Utrum dulia sit specialis virtus a latria distincta. 398
4. Utrum dulia habeat diversas species. 400

QUÆSTIO CIV.

De obedientia, in sex articulos divisa. 401

Art. 1. Utrum homo teneatur alteri obedire. 401
2. Utrum obedientia sit specialis virtus. 402
3. Utrum obedientia sit maxima virtutum. 404
4. Utrum in omnibus sit Deo obediendum. 406
5. Utrum subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire. 407
6. Utrum christiani teneantur sæcularibus potestatibus obedire. 410

QUÆSTIO CV.

De inobedientia, in duos articulos divisa. 411

Art. 1. Utrum inobedientia sit peccatum mortale. 411
2. Utrum inobedientia sit gravissimum peccatorum. 412

Pág.

QUÆSTIO CVI.

De gratia sive gratitudine, in sex articulos divisa. 414

Art. 1 Utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta. 414
2. Utrum magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam pœnitens. 415
3. Utrum homo teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti. 416
4. Utrum homo debeat statim beneficium recompensare. 418
5. Utrum gratiarum actio sit attendenda secundum affectum benefactoris, an secundum effectum. 419
6. Utrum oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quam susceperit in beneficio. 420

QUÆSTIO CVII.

De ingratitudine, in quatuor articulos divisa. 421

Art. 1. Utrum ingratitudo sit semper peccatum. 421
2 Utrum ingratitudo sit speciale peccatum. 422
3. Utrum ingratitudo semper sit peccatum mortale. 423
4. Utrum ingratis sint beneficia subtrahenda. 424

QUÆSTIO CVIII.

De vindicatione, in quatuor articulos divisa. 425

Art. 1. Utrum vindicatio sit licita. 425
2. Utrum vindicatio sit specialis virtus. 427
3. Utrum vindicatio debeat fieri per pœnas apud homines consuetas. 428
4. Utrum vindicta sit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt. 429

QUÆSTIO CIX.

De veritate, in quatuor articulos divisa. 432

Art. 1. Utrum veritas sit virtus. 432
2. Utrum veritas sit specialis virtus. 433
3. Utrum veritas sit pars justitiæ. 434

Pág.

4. Utrum virtus veritatis magis declinet in minus. 436

QUÆSTIO CX.

De vitiis oppositis veritati, et primo de mendacio, in quatuor articulos divisa. 437

Art. 1. Utrum mendacium semper opponatur veritati. 437
2. Utrum mendacium sufficienter dividatur per mendacium officiosum, jocosum et perniciosum. 439
3. Utrum omne mendacium sit peccatum. 440
4. Utrum omne mendacium sit peccatum mortale. 443

QUÆSTIO CXI.

De simulatione et hypocrisi, in quatuor articulos divisa. 445

Art. 1. Utrum omnis simulatio sit peccatum. 445
2. Utrum hypocrisis sit idem quod simulatio. 447
3. Utrum hypocrisis opponatur virtuti veritatis. 448
4. Utrum hypocrisis semper sit peccatum mortale. 449

QUÆSTIO CXII.

De jactantia, in duos articulos divisa. 451

Art. 1. Utrum jactantia opponatur virtutis veritatis. 451
2. Utrum jactantia sit peccatum mortale. 452

QUÆSTIO CXIII.

De ironia, in duos articulos divisa. 454

Art. 1. Utrum ironia, per quam aliquis de se fingit minora, sit peccatum. 454
2. Utrum ironia sit minus peccatum quam jactantia. 455

QUÆSTIO CXIV.

De amicitia, quæ affabilitas dicitur, in duos articulos divisa. 456

Art. 1. Utrum amicitia sit specialis virtus. 456
2. Utrum hujusmodi amicitia sit pars justitiæ. 458

QUÆSTIO CXV.

De adulatione, in duos articulos divisa. 459

Art. 1. Utrum adulatio sit peccatum. 459

Pág.

2. Utrum adulatio sit peccatum mortale. 460

QUÆSTIO CXVI.

De litigio, in duos articulos divisa. 461

Art. 1. Utrum litigium opponatur virtuti amicitiæ seu affabilitatis. 461
2. Utrum litigium sit gravius peccatum quam adulatio. 462

QUÆSTIO CXVII.

De liberalitate, in sex articulos divisa. 464

Art. 1. Utrum liberalitas sit virtus. 464
2. Utrum liberalitas sit circa pecunias. 465
3. Utrum uti pecunia sit actus liberalitatis. 466
4. Utrum ad liberalem maxime pertineat dare. 467
5. Utrum liberalitas sit pars justitiæ. 469
6. Utrum liberalitas sit maxima virtutum. 470

QUÆSTIO CXVIII.

De vitiis liberalitati oppositis, et primo de avaritia, in octo articulos divisa. 471

Art. 1. Utrum avaritia sit peccatum. 471
2. Utrum avaritia sit speciale peccatum. 472
3. Utrum avaritia opponatur liberalitati. 474
4. Utrum avaritia semper sit peccatum mortale. 475
5. Utrum avaritia sit maximum peccatorum. 476
6. Utrum avaritia sit peccatum spirituale. 478
7. Utrum avaritia sit vitium capitale. 479
8. Utrum proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia, et contra misericordiam obduratio, sint avaritiæ filiæ. 480

QUÆSTIO CXIX.

De prodigalitate, in tres articulos divisa. 482

1. Utrum prodigalitas opponatur avaritiæ. 482

Pág.

2. Utrum prodigalitas sit peccatum. 483
3. Utrum prodigalitas sit gravius peccatum quam avaritia. 484

QUÆSTIO CXX.

De epicheia seu æquitate, in duos articulos divisa. 486

1. Utrum epicheia sit virtus. 486
2. Utrum epicheia sit pars justitiæ. 487

QUÆSTIO CXXI.

De pietate, in duos articulos divisa. 488

1. Utrum pietas sit donum. 488
2. Utrum dono pietatis respondeat secunda beatitudo, scilicet: beati mites. 489

Pág.

QUÆSTIO CXXII.

De præceptis justitiæ, in sex articulos divisa. 490

1. Utrum præcepta Decalogi sint præcepta justitiæ. 490
2. Utrum primum præceptum Decalogi convenienter tradatur. 491
3. Utrum secundum præceptum Decalogi convenienter tradatur. 493
4. Utrum tertium Decalogi præceptum convenienter tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati. 494
5. Utrum convenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum. 497
6. Utrum alia sex præcepta Decalogi convenienter tradantur. 499

APPENDICES.

APPENDIX XLIV. (In 2–2.æ, quæst. LVII).—De regulis juris. 12
— XLV. (In 2-2.æ, quæst. LXVI, art. 1 et 2).—De jure proprietatis et de communismo. 108
— XLVI. (In 2–2.æ, quæst. LXXVIII).—De his quæ controvertuntur circa usuram. 185
— XLVII. (In 2–2.æ, quæst. LXXXVIII art. 2).—De voto Jephte. 293

THOMÆ AQUIN

SUMMA

NEOLOGIC

6