

x-rite

colorchecker CLASSIC

12.844

SUMMA

TOTIUS THEOLOGIÆ

S. THOMÆ

AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

ORDINIS PRÆDICATORUM

SECUNDÆ SECUNDÆ PARTIS

VOLUMEN TERTIUM.

TOMUS VII

Reg 547

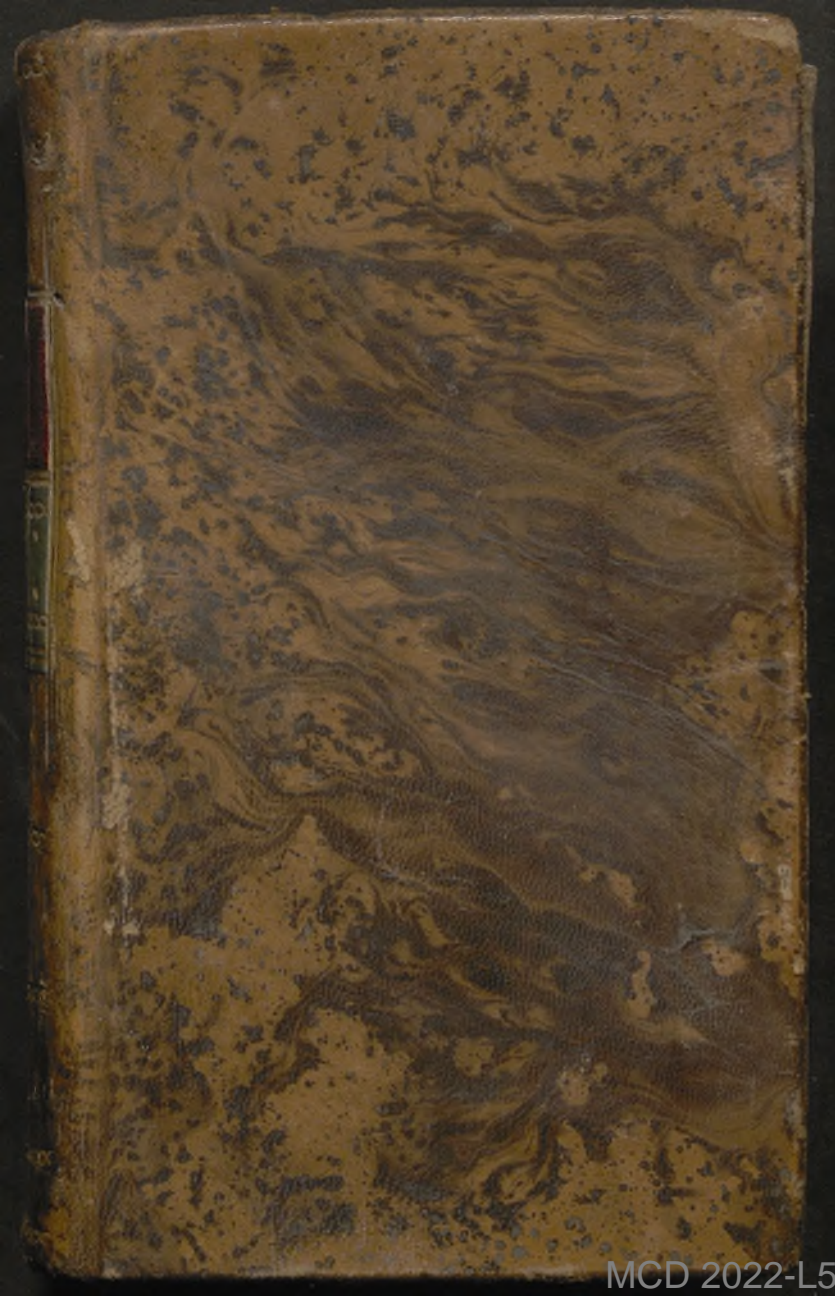


MATRITI: M DCC XCI.

EX TYPOGRAPHIA RAIMUNDI RUIZ.

Sumptibus Regiæ Societatis

100mm



MCD 2022-L5

SUMMA
DIVI
THOMAE

VII



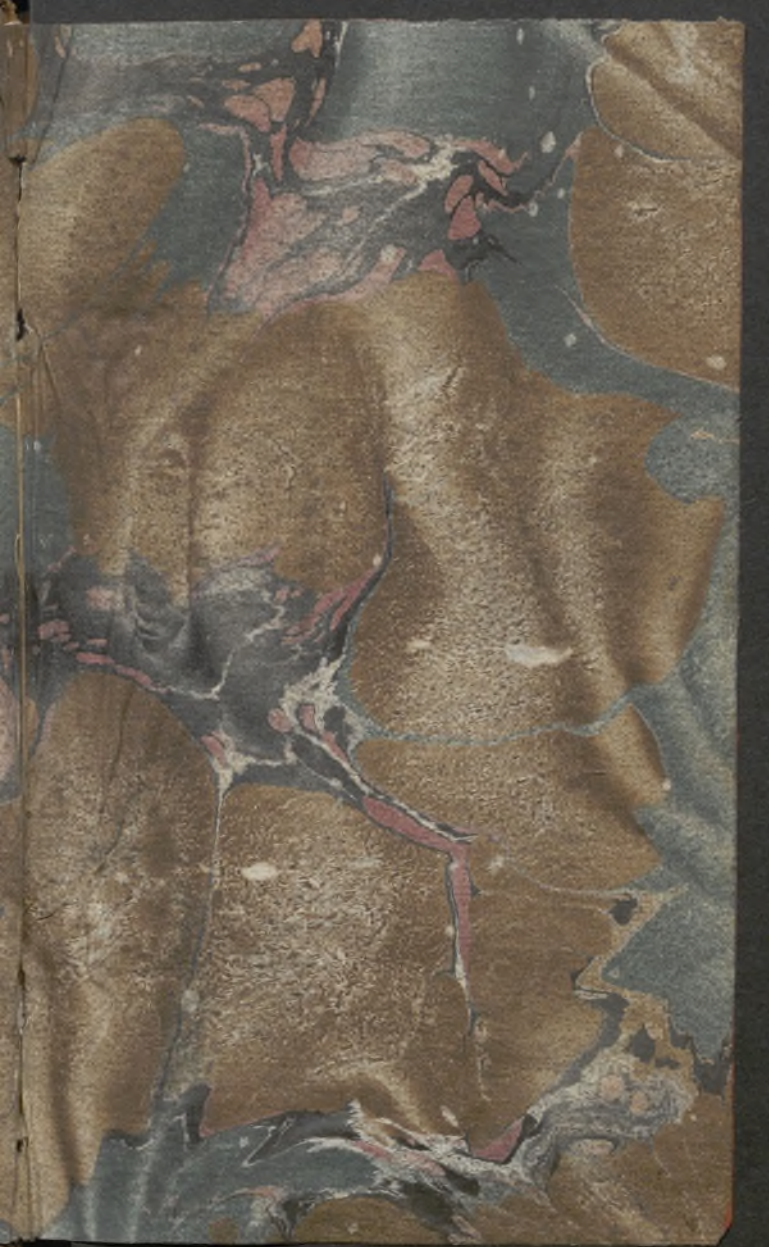
MCD 2022-L5

BIBLIOTECA
PROVINCIAL Y DEL INSTITUTO
DE GUADALAJARA.

Estante

Tabla

Número de la Tabla



MCD 2022-L5

844

*Est.

*Tab.

*Núm.

47
2270

12.844

SUMMA

TOTIUS THEOLOGIÆ

S. THOMÆ

AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

ORDINIS PRÆDICATORUM

SECUNDÆ SECUNDÆ PARTIS

VOLUMEN TERTIUM.

TOMUS VII

Ray 547



MATRITI: M DCC XCI.

EX TYPOGRAPHIA RAIMUNDI RUIZ.

Sumptibus Regiæ Societatis

I N D E X

QUÆSTIONUM , ET ARTICULORUM
 SECUNDI VOLUMINIS
 SECUNDÆ SECUNDÆ PARTIS
 SUMMÆ THEOLOGICÆ.

QUÆSTIO CXXIII.

De fortitudine.

- 1 *Utrum fortitudo sit virtus.*
- 2 *utrum sit virtus specialis.*
- 3 *utrum sit circa timores , & audacias.*
- 4 *utrum sit solum circa timores mortis.*
- 5 *utrum sit solum in rebus bellicis.*
- 6 *utrum sustinere sit præcipuus actus ejus.*
- 7 *utrum operetur propter proprium bonum.*
- 8 *utrum habeat delectationem in suo actu.*
- 9 *utrum fortitudo maxime consistat in repentini-*
nis.
- 10 *utrum utatur ira in sua operatione.*
- 11 *utrum sit virtus cardinalis.*
- 12 *utrum fortitudo præcellat omnes alias virtu-*
tes.

QUÆSTIO CXXIV.

De præcipuo actu fortitudinis , scilicet martyrio.

- 1 *utrum martyrium sit actus virtutis.*
- 2 *cujus virtutis sit actus.*
- 3 *de perfectione hujus actus.*
- 4 *de pœna martyrii.*

iv
5 de causa martyrii.

QUÆSTIO CXXV.

De vitiis oppositis fortitudini. Et primo de timore.

- 1 *utrum timor sit peccatum.*
- 2 *utrum timor opponatur fortitudini.*
- 3 *utrum sit peccatum mortale.*
- 4 *utrum excuset, vel diminuat peccatum.*

QUÆSTIO CXXVI.

De vitio intimiditatis.

- 1 *utrum intimidum esse sit peccatum.*
- 2 *utrum opponatur fortitudini.*

QUÆSTIO CXXVII.

De audacia.

- 1 *utrum audacia sit peccatum.*
- 2 *utrum opponatur fortitudini.*

QUÆSTIO CXXVIII.

De partibus fortitudinis in communi.

quæ sint fortitudinis partes.

QUÆSTIO CXXIX.

De partibus fortitudinis in speciali. Et primo de magnanimitate.

- 1 *utrum magnanimitas sit circa honores.*

utrum

- 2 *utrum sit solum circa magnos honores.*
 3 *utrum sit virtus.*
 4 *utrum sit specialis virtus.*
 5 *utrum sit pars fortitudinis.*
 6 *quomodo se habeat ad fiduciam.*
 7 *quomodo se habeat ad securitatem.*
 8 *quomodo se habeat ad bona fortunæ.*

QUÆSTIO CXXX.

De præsumptione, quæ opponitur magnanimitati secundum excessum.

- 1 *utrum præsumptio sit peccatum.*
 2 *utrum opponatur magnanimitati per excessum.*

QUÆSTIO CXXXI.

De ambitione, quæ similiter magnanimitati opponitur.

- 1 *utrum ambitio sit peccatum.*
 2 *utrum opponatur magnanimitati per excessum.*

QUÆSTIO CXXXII.

De inani gloria, quæ similiter opponitur magnanimitati.

- 1 *utrum appetitus gloriæ sit peccatum.*
 2 *utrum magnanimitati opponatur.*
 3 *utrum sit peccatum mortale.*
 4 *utrum sit vitium capitale.*
 5 *de filiabus ejus, quot, & quæ sint.*

QUÆSTIO CXXXIII.

De pusillanimitate, quæ opponitur magnanimitati secundum defectum.

- 1 *utrum sit peccatum.*
- 2 *cui virtuti opponatur.*

QUÆSTIO CXXXIV.

De magnificentia.

- 1 *utrum magnificentia sit virtus.*
- 2 *utrum sit virtus specialis.*
- 3 *quæ sit materia ejus.*
- 4 *utrum sit pars fortitudinis.*

QUÆSTIO CXXXV.

De vitiis oppositis magnificentiæ.

- 1 *utrum parvificientia sit vitium.*
- 2 *utrum parvificientiæ aliquod vitium opponatur.*

QUÆSTIO CXXXVI.

De patientia.

- 1 *utrum patientia sit virtus.*
- 2 *utrum sit maxima virtutum.*
- 3 *utrum possit haberi sine gratia.*
- 4 *utrum sit pars fortitudinis.*
- 5 *utrum sit idem cum longanimitate.*

QUÆSTIO CXXXVII.

De perseverantia.

- 1 *utrum perseverantia sit virtus.*
- 2 *utrum sit pars fortitudinis.*
- 3 *utrum constantia pertineat ad perseverantiam.*
- 4 *utrum indigeat auxilio gratiæ.*

QUÆSTIO CXXXVIII.

De vitiis oppositis perseverantiæ.

- 1 *utrum mollities opponatur perseverantiæ.*
- 2 *utrum pertinacia opponatur perseverantiæ.*

QUÆSTIO CXXXIX.

De dono correspondente fortitudini.

- 1 *utrum fortitudo sit donum.*
- 2 *utrum quarta beatitudo, scilicet, Beati, qui esuriunt, & sitiunt justitiam, respondeat dono fortitudinis.*

QUÆSTIO CXL.

De præceptis fortitudinis.

- 1 *de præceptis ipsius fortitudinis.*
- 2 *de præceptis partium ejus.*

QUÆSTIO CXLI.

De temperantia.

- 1 *utrum temperantia sit virtus.*

- 2 *utrum sit virtus specialis.*
- 3 *utrum sit solum circa concupiscentias , & delectationes.*
- 4 *utrum sit solum circa delectationes tactus.*
- 5 *utrum sit circa delectationes gustus , in quantum est gustus , vel solum in quantum est tactus quidam.*
- 6 *quæ sit regula temperantiæ.*
- 7 *utrum sit virtus cardinalis , seu principalis.*
- 8 *utrum sit potissima virtutum.*

QUÆSTIO CXLII.

De vitiis oppositis temperantiæ.

- 1 *utrum insensibilitas sit peccatum.*
- 2 *utrum intemperantia sit vitium puerile.*
- 3 *utrum timiditas sit majus vitium , quam intemperantia.*
- 4 *utrum vitium intemperantiæ sit maxime exprobrabile.*

QUÆSTIO CXLIII.

De partibus temperantiæ in generali.

- 1 *utrum convenienter assignentur partes temperantiæ.*

QUÆSTIO CXLIV.

De singulis partibus temperantiæ in speciali. Et primo de verecundia , quæ est quasi pars integralis temperantiæ.

- 1 *utrum verecundia sit virtus.*
- 2 *de quibus sit verecundia.*
- 3 *à quibus homo verecundetur.*

4 quorum sit verecundari.

QUÆSTIO CXLV.

De honestate, quæ est pars integralis temperantiæ.

- 1 quomodo honestum se habeat ad virtutem.
- 2 quomodo se habeat ad decorum.
- 3 quomodo se habeat ad utile, & delectabile.
- 4 utrum honestas sit temperantiæ pars.

QUÆSTIO CXLVI.

De abstinentia, quæ est pars subjectiva temperantiæ.

- 1 utrum abstinentia sit virtus.
- 2 utrum sit virtus specialis.

QUÆSTIO CXLVII.

De jejunio, quod est actus abstinentiæ.

- 1 utrum jejunium sit actus virtutis.
- 2 utrum jejunium sit actus abstinentiæ.
- 3 utrum jejunium cadat sub præcepto.
- 4 utrum aliqui excusentur ab observantia hujus præcepti.
- 5 de tempore jejunii, utrum convenienter assignetur.
- 6 utrum semel comedere requiratur ad jejunium.
- 7 utrum hora nona convenienter taxetur jejunantibus ad comedendum.
- 8 utrum convenienter prohibeantur aliqui cibi jejunantibus.

QUÆSTIO CXLVIII.

De gula , quæ opponitur jejunio.

- 1 *utrum gula sit peccatum.*
- 2 *utrum sit peccatum mortale.*
- 3 *utrum sit maximum peccatorum.*
- 4 *utrum species gulæ convenienter assignentur.*
- 5 *utrum sit vitium capitale.*
- 6 *utrum convenienter assignentur gulæ quinque filia.*

QUÆSTIO CXLIX.

De sobrietate , quæ est specialiter circa potum.

- 1 *quæ sit materia sobrietatis.*
- 2 *utrum sit specialis virtus.*
- 3 *utrum usus vini sit licitus.*
- 4 *quibus competat sobrietas.*

QUÆSTIO CL.

De ebrietate , quæ opponitur sobrietati.

- 1 *utrum ebrietas sit peccatum.*
- 2 *utrum sit peccatum mortale.*
- 3 *utrum sit gravissimum peccatorum.*
- 4 *utrum excuset à peccato.*

QUÆSTIO CLI.

De castitate, quæ est pars subjectiva
temperantiæ.

- 1 *utrum castitas sit virtus.*
- 2 *utrum sit virtus generalis.*
- 3 *utrum sit virtus distincta ab abstinentiâ.*
- 4 *quomodo se habeat ad pudicitiam.*

QUÆSTIO CLII.

De virginitate, quæ est pars castitatis.

- 1 *in quo consistat virginitas.*
- 2 *utrum sit licita.*
- 3 *utrum sit virtus.*
- 4 *utrum sit excellentior matrimonio.*
- 5 *utrum sit maxima virtutum.*

QUÆSTIO CLIII.

De luxuria, quæ opponitur castitati.

- 1 *quæ sit materia luxuriæ.*
- 2 *utrum omnis concubitus sit illicitus.*
- 3 *utrum luxuria sit peccatum mortale.*
- 4 *utrum luxuria sit vitium capitale.*
- 5 *de filiabus ejus.*

QUÆSTIO CLIV.

De partibus luxuriæ.

- 1 *utrum convenienter assignentur sex species luxuriæ.*
- 2 *utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale.*

- 3 *utrum sit maximum peccatorum.*
- 4 *utrum in tactibus, & osculis, & aliis hujusmodi illecebris constet peccatum mortale.*
- 5 *utrum nocturna pollutio sit peccatum.*
- 6 *utrum stuprum sit species luxuriæ.*
- 7 *utrum raptus sit species luxuriæ.*
- 8 *utrum adulterium sit determinata species distincta ab aliis.*
- 9 *utrum incestus sit determinata species luxuriæ.*
- 10 *utrum sacrilegium sit species luxuriæ.*
- 11 *utrum vitium contra naturam sit species luxuriæ.*
- 12 *utrum sit maximum peccatorum inter species luxuriæ.*

QUÆSTIO CLV.

De partibus potentialibus temperantiæ. Et primo de continentia.

- 1 *utrum continentia sit virtus.*
- 2 *utrum materia continentia sint concupiscentia delectationum tactus.*
- 3 *quod sit ejus subjectum.*
- 4 *utrum continentia sit melior, quam temperantia.*

QUÆSTIO CLVI.

De incontinentia.

- 1 *utrum incontinentia pertineat ad animam, vel ad corpus.*
- 2 *utrum incontinentia sit peccatum.*
- 3 *de comparatione incontinentia ad intemperantiam.*
- 4 *quis sit turrior, utrum incontinens iræ, vel in-*

incontinens concupiscentiæ.

QUÆSTIO CLVII.

De clementia, & mansuetudine, quæ sunt partes temperantiæ.

- 1 *utrum clementia, & mansuetudo sint idem.*
- 2 *utrum utraque earum sit virtus.*
- 3 *utrum utraque earum sit pars temperantiæ.*
- 4 *utrum hæ duæ sint potissimæ virtutes.*

QUÆSTIO CLVIII.

De iracundia, quæ opponitur mansuetudini.

- 1 *utrum irasci possit esse licitum.*
- 2 *utrum ira sit peccatum.*
- 3 *utrum sit peccatum mortale.*
- 4 *utrum sit gravissimum peccatorum.*
- 5 *utrum convenienter assignentur species iracundiæ, & quæ sint.*
- 6 *utrum ira sit vitium capitale.*
- 7 *quæ, & quot sint filiæ ejus.*
- 8 *utrum ira habeat vitium oppositum.*

QUÆSTIO CLIX.

De credulitate.

- 1 *utrum opponatur clementiæ.*
- 2 *de comparatione ejus ad sævitiam, vel feritatem.*

QUÆS-

QUÆSTIO CLX.

De modestia in communi.

- 1 *utrum modestia sit pars temperantiæ.*
- 2 *utrum modestia sit circa exteriores actiones.*

QUÆSTIO CLXI.

De speciebus modestiæ. Et primo de humilitate.

- 1 *utrum humilitas sit virtus.*
- 2 *utrum consistat in appetitu, vel in iudicio rationis.*
- 3 *utrum aliquis per humilitatem debeat se omnibus subijcere.*
- 4 *utrum humilitas sit pars modestiæ, vel temperantiæ.*
- 5 *utrum sit potissima virtutum.*
- 6 *de gradibus humilitatis.*

QUÆSTIO CLXII.

De superbia in communi.

- 1 *utrum superbia sit peccatum.*
- 2 *utrum sit vitium speciale.*
- 3 *utrum sit in irascibili, sicut in subjecto.*
- 4 *de speciebus superbiæ.*
- 5 *utrum sit peccatum mortale.*
- 6 *utrum sit gravissimum peccatorum.*
- 7 *utrum sit primum omnium peccatorum.*
- 8 *utrum superbia sit vitium capitale.*

QUÆSTIO CLXIII.

De peccato primi hominis, quod fuit per
superbiam.

- 1 *utrum primum peccatum primi hominis fueris
superbia.*
- 2 *quid primus homo peccando appetierit.*
- 3 *utrum ejus peccatum fuerit gravius omnibus
aliis peccatis.*
- 4 *uter plus peccaverit, utrum vir, vel mulier.*

QUÆSTIO CLXIV.

De pœna primi peccati.

- 1 *utrum mors fuerit pœna peccati primorum pa-
rentum.*
- 2 *utrum pœnæ particulares primorum parentum
convenienter assignentur in Scriptura.*

QUÆSTIO CLXV.

De tentatione primorum parentum.

- 1 *utrum fuerit conveniens, quod homo à diabo-
lo tentaretur.*
- 2 *utrum modus, & ordo primæ tentationis fuerit
conveniens.*

QUÆSTIO CLXVI.

De studiositate, quæ est pars temperantiæ.

- 1 *quæ sit materia studiositatis.*
utrum studiositas sit pars temperantiæ.

QUÆSTIO CLXVII.

De curiositate, quæ opponitur studiositati.

- 1 *utrum vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiva.*
- 2 *utrum sit in cognitione sensitiva.*

QUÆSTIO CLXVIII.

De modestia, quæ consistit in exterioribus motibus corporis.

- 1 *utrum in exterioribus motibus corporis, qui serio aguntur, possit esse virtus, & vitium.*
- 2 *utrum circa actiones ludi possit esse aliqua virtus.*
- 3 *utrum in superfluitate ludi possit esse aliquod vitium.*
- 4 *utrum in defectu ludi possit esse aliquod vitium.*

QUÆSTIO CLXIX.

De modestia, secundum quod consistit in exteriori apparatu.

- 1 *utrum circa exteriorem apparatus possit esse virtus, & vitium.*
- 2 *utrum mulieres moraliter peccent in superfluo ornatu.*

QUÆSTIO CLXXIII.

De modo cognitionis prophetiæ.

- 1 *utrum prophetæ videant ipsam Dei essentiam.*
- 2 *utrum ipsa revelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis.*
- 3 *utrum prophetica revelatio semper sit cum alienatione à sensibus.*
- 4 *utrum prophetia semper sit cum cognitione eorum, quæ prophetantur.*

QUÆSTIO CLXXIV.

De divisione prophetiæ.

- 1 *de divisione prophetiæ in suas species.*
- 2 *utrum sit altior prophetia, quæ est sine imaginaria visione.*
- 3 *de diversitate graduum prophetiæ.*
- 4 *utrum Moyses fuerit excellentissimus prophetarum.*
- 5 *utrum aliquis comprehensor possit esse propheta.*
- 6 *utrum prophetia creverit per temporis processum.*

QUÆSTIO CLXXV.

De raptu.

- 1 *utrum anima hominis rapiatur ad divina.*
- 2 *utrum raptus pertineat ad vim cognoscitivam, vel ad appetitivam.*
- 3 *utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam.*

utrum

- 4 *utrum fuerit alienus à sensibus.*
 5 *utrum totaliter fuerit anima à corpore separata in statu illo.*
 6 *quid circa hoc sciverit, & quid ignoraverit.*

QUÆSTIO CLXXVI.

De gratiis gratis datis quantum ad genera linguarum.

- 1 *utrum per gratiam linguarum homo adipiscatur scientiam omnium linguarum.*
 2 *utrum donum linguarum sit excellentius, quam donum prophetiæ.*

QUÆSTIO CLXXVII.

De gratia sermonis, sapientiæ, seu scientiæ.

- 1 *utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data.*
 2 *utrum hæc gratia pertineat etiam ad mulieres.*

QUÆSTIO CLXXVIII.

De gratia miraculorum.

- 1 *utrum sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula.*
 2 *utrum mali possint facere miracula.*

QUÆSTIO CLXXIX.

De divisione vitæ per activam, & contemplativam.

- 1 *utrum vita convenienter dividatur per activam,*

vam, & contemplativam.
2 utrum divisio sit sufficiens.

QUÆSTIO CLXXX.

De vita contemplativa.

- 1 utrum vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu.
- 2 utrum ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales.
- 3 utrum vita contemplativa consistat solum in uno actu, aut in pluribus.
- 4 utrum ad vitam contemplativam pertineat consideratio cujuscumque veritatis.
- 5 utrum vita contemplativa possit in statu viæ elevari usque ad Dei visionem.
- 6 de motibus contemplationis, quos Dionysius assignat 4. cap. de divin. nomin.
- 7 de delectatione contemplationis.
- 8 de duratione contemplationis.

QUÆSTIO CLXXXI.

De vita activa.

- 1 utrum omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam.
- 2 utrum prudentia pertineat ad vitam activam.
- 3 utrum doctrina pertineat ad vitam activam.
- 4 utrum vita activa maneat post hanc vitam.

QUÆSTIO CLXXXII.

De comparatione vitæ activæ ad contemplativam.

- 1 quæ sit potior, sive dignior.
- 2 quæ sit majoris meriti.
- 3 utrum vita contemplativa impediatur per activam.
- 4 de ordine utriusque.

QUÆSTIO CLXXXIII.

De officiis, & statibus hominum in generali.

- 1 quid faciat in hominibus status.
- 2 utrum in hominibus debeant esse diversi status, sive diversa officia.
- 3 de differentia officiorum.
- 4 de differentia statuum.

QUÆSTIO CLXXXIV.

De statu perfectionis in communi.

- 1 utrum perfectio attendatur secundum charitatem.
- 2 utrum aliquis possit esse perfectus in hac vita.
- 3 utrum perfectio hujus vitæ consistat principaliter in consiliis, vel in præceptis.
- 4 utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis.
- 5 utrum prælati, & religiosi sint specialiter in statu perfectionis.
- 6 utrum omnes prælati sint in statu perfectionis.
- 7 utrum status episcoporum sit perfectior, quam status religiosorum.
- 8 de comparatione religiosorum ad plebanos, & archidiaconos.

QUÆS-

QUÆSTIO CLXXXV.

De his, quæ pertinet ad statum episcoporum.

- 1 utrum liceat episcopatum appetere. 1
- 2 utrum liceat episcopatum finaliter recusare. 2
- 3 utrum oporteat ad episcopatum eligere meliorem. 2
- 4 utrum episcopus possit ad religionem transire. 3
- 5 utrum liceat ei corporaliter suos subditos deserere. 4
- 6 utrum episcopus possit habere proprium. 6
- 7 utrum peccet mortaliter bona ecclesiastica pauperibus non erogando.
- 8 utrum religiosi, qui ad episcopatum assumuntur, teneantur ad observantias regulares.

QUÆSTIO CLXXXVI.

De statu religionis quantum ad ea, in quibus consistit principaliter religionis status.

- 1 utrum status religiosorum sit perfectus. 4
- 2 utrum religiosi teneantur ad omnia consilia. 4
- 3 utrum voluntaria paupertas requiratur ad religionem. 5
- 4 utrum requiratur continentia. 6
- 5 utrum requiratur obedientia. 6
- 6 utrum requiratur, quod hæc cadant sub voto. 6
- 7 de sufficientia horum votorum. 7
- 8 utrum votum obedientiæ sit potissimum inter tria vota. 8
- 9 utrum religiosi semper peccent mortaliter transgrediendo ea, quæ sunt regulæ. 7
- 10 utrum religiosus eodem genere peccati gravius peccet, quam secularis.

QUÆSTIO CLXXXVII.

De his quæ competunt religiosis.

- 1 utrum liceat eis docere, & prædicare, & aliæ hujusmodi facere.
- 2 utrum liceat eis de negotiis secularibus se intrmittere.
- 3 utrum teneantur manibus operari.
- 4 utrum liceat eis de eleemosynis vivere.
- 5 utrum liceat eis mendicare.
- 6 utrum liceat eis vestimenta cæteris viliora deferre.

QUÆSTIO CLXXXVIII.

De differentia religionum.

- 1 utrum sint diversæ religiones, vel una tantum.
- 2 utrum aliqua religio institui possit ad opera vitæ activæ.
- 3 utrum aliqua religio institui possit ad militandum.
- 4 utrum aliqua possit religio institui ad prædicandum, & hujusmodi opera exercenda.
- 5 utrum aliqua religio possit institui ad studium scientiæ.
- 6 utrum religio, quæ ordinatur ad vitam contemplativam, sit potior ea, quæ ordinatur ad vitam activam.
- 7 utrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione religionis.
- 8 utrum religio solitariorum sit præferenda religioni in societate viventium.

De ingressu religionis.

- 1 utrum illi, qui non sunt exercitati in obse-
vantia præceptorum, debeant religionem in-
gredi.
- 2 utrum liceat aliquos voto obligare ad religionis
ingressum.
- 3 utrum illi, qui voto obligantur ad religionis in-
gressum, teneantur votum implere.
- 4 utrum illi, qui vovent religionem intrare tenean-
tur ibi perpetuo remanere.
- 5 utrum pueri sint recipiendi in religione.
- 6 utrum propter parentum obsequium aliqui de-
beant retrahi à religionis ingressu.
- 7 utrum presbyteri curati, vel archidiaconi pos-
sint ad religionem transire.
- 8 utrum de una religione possit aliquis transire
ad aliam.
- 9 utrum aliquis debeat alios inducere ad religio-
nis ingressum.
- 10 utrum requiratur magna deliberatio cum con-
sanguineis, & amicis ad religionis ingres-
sum.

SECUNDÆ SECUNDÆ

PARTIS

SUMMÆ THEOLOGICÆ

ANGELICI DOCTORIS

SANCTI THOMÆ

AQUINATIS

VOLUMEN TERTIUM.

QUÆSTIO CXXIII.

De Fortitudine, in duodecim articulos divisa.

Consequenter post Justitiam considerandum est de Fortitudine.

Et primo, de ipsa virtute fortitudinis.

Secundo, de partibus ejus.

Tertio, De dono ei correspondente.

Quarto, De præceptis ad ipsam pertinentibus.

Circa Fortitudinem autem consideranda sunt tria.

Primo quidem de ipsa fortitudine.

Secundo, de actu præcipuo ejus, scilicet de martyrio.

Tertio, De vitiis oppositis.

Circa primum quaruntur duodecim.

Primo. Utrum fortitudo sit virtus.

Secundo. Utrum sit virtus specialis.

Tertio. Utrum fortitudo sit solum circa timores, & audacias.

Quarto. Utrum sit solum circa timorem mortis.

Quinto. Utrum sit solum in rebus bellicis.

Tom. VII.

A

Sex-

Sexto. Utrum sustinere sit præcipuus actus ejus.

Septimo. Utrum operetur propter proprium bonum.

Octavo. Utrum habeat delectationem in suo actu.

Nono. Utrum fortitudo maxime consistat in repentinis.

Decimo. Utrum utatur ira in sua operatione.

Undecimo. Utrum sit virtus cardinalis.

Duodecimo. De comparatione ejus ad alias virtutes cardinales.

ARTICULUS I.

61

Utrum Fortitudo sit virtus.

*Inf. a. 3. 4. & 5. & q. 124. a. 2. cor. & 3. d. 3.
q. 3. a. 1. q. 1. & op. 42. l. 4. c. 17. & Psal. 17.
cor. 2. & 3. Eth. lect. 18. fin.*

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod Fortitudo non sit virtus. Dicit enim Apostol. 2. ad Cor. 12. *Virtus in infirmitate perficitur*: Sed fortitudo infirmitati opponitur: ergo fortitudo non est virtus.

2. Præterea. Si est virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis: Sed fortitudo neque continetur inter virtutes theologicas, neque inter intellectuales, ut ex supra dictis patet (1. 2. q. 57. a. 2. q. 62. a. 3.) Neque videtur esse virtus moralis: Quia ut Philosophus dicit in 3. Ethicor. (cap. 7. & 8. tom. 5.) *videntur aliqui esse fortes propter ignorantiam, alii propter experientiam, sicut milites*; quæ magis pertinent ad artem, quam ad virtutem moralem: *Quidam etiam dicuntur esse fortes propter aliquas passionem* puta propter timorem comminationum, vel dehonorationis, aut etiam propter tristitiam, vel iram, vel spem: Virtus autem moralis non operatur ex passione, sed ex electione, ut supra habitum est. (1. 2. q. 55. a. 4.) ergo fortitudo non est virtus.

3. Præterea. Virtus humana maxime consistit in anima: est enim *bona qualitas mentis*, ut supra dictum est: (*ibid.*) Sed fortitudo videtur consistere in corpore, vel saltem corporis complexiõnem sequi: ergo videtur, quod fortitudo non sit virtus.

Sed Contra est, quod Augustinus in lib. de mor.

ribus Ecclesiæ (c. 15. 21. & 22. tom. 1.) fortitudinem inter virtutes enumerat.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in 2. Ethic. (cap. 6. tom. 5.) *Virtus est, quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit.* Unde virtus hominis, de qua loquimur, est *quæ facit bonum hominem, & opus ejus bonum reddit.* Bonum autem hominis est secundum rationem esse, secundum Dionys. 4. cap. de div. nom. (part. 4. lect. 22.) Et ideo ad virtutem humanam pertinet, ut bonum faciat hominem, & opus ejus secundum rationem esse.

Quod quidem *tripliciter* contingit: *Uno modo*, secundum quod ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales: *Alio modo*, secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur; quod pertinet ad justitiam: *Tertio modo*, secundum quod tolluntur impedimenta hujus rectitudinis in rebus humanis ponendæ. *Dupliciter* autem impeditur voluntas humana, ne rectitudinem rationis sequatur. *Uno modo* per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud, quam rectitudo rationis requirat: Et hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ.

Alio modo per hoc quod voluntas repellitur ab eo quod est secundum rationem, propter aliquod difficile quod incumbit: Et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet hujusmodi difficultatibus resistat; sicut & homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat, & repellit. Unde *manifestum est, quod fortitudo est virtus, inquantum facit hominem secundum rationem esse.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtus animæ non perficitur in infirmitate animæ, sed in infirmitate carnis, de qua Apostolus loquebatur. Hoc autem ad fortitudinem mentis pertinet, quod infirmitatem carnis fortiter ferat, quod pertinet ad virtutem patientiæ, vel fortitudinis, & quod homo propriam infirmitatem recognoscat, quod pertinet ad perfectionem, quæ dicitur humilitas.

Ad secundum dicendum, quod exterioriorem virtutis actum quandoque aliqui efficiunt non habentes virtu-

tem ex aliqua alia causa, quam ex virtute. Et ideo Philos. in 3. Ethicor. (*cap. 8. tom. 5.*) ponit *quinque* modos eorum, qui similitudinarie dicuntur fortes, quasi exercentes actum fortitudinis præter virtutem. Quod quidem contingit *tripliciter*. Primo quidem, quia feruntur in id quod est difficile, ac si non esset difficile: Quod in tres modos dividitur: Quandoque enim hoc accidit propter ignorantiam, quia scilicet homo non percipit magnitudinem periculi: Quandoque hoc accidit propter hoc, quod homo est bonæ spei ad pericula vincenda; puta cum expertus est se sæpe pericula evasisse: Quandoque autem hoc accidit propter scientiam, & artem quandam; sicut contingit in militibus, qui propter peritiam armorum, & exercitium non reputant gravia pericula belli, æstimantes se per suam artem posse contra ea defendi; sicut Vegetius dicit in l. 1. de re militari: (*c. 1.*) *Nemo facere metuit, quod se bene didicisse confidit.* Alio modo agit aliquis actum fortitudinis sine virtute propter impulsum passionis, sive tristitiæ, quam vult repellere, vel etiam iræ. Tertio modo propter electionem, non quidem finis debiti, sed alicujus temporalis commodi acquirendi, puta honoris, voluptatis, vel lucri; vel alicujus incommodi vitandi, puta vituperii, afflictionis, vel damni.

Ad tertium dicendum, quod ad similitudinem corporalis fortitudinis dicitur fortitudo animæ, quæ ponitur virtus, ut dictum est. (*in solut. ad 1.*) Nec tamen est contra rationem virtutis, quod ex naturali complexione aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est. (*1. 2. q. 63. a. 1.*)

ARTICULUS II.

618

Utrum fortitudo sit virtus specialis.

1. 2. q. 61. ar. 3. & 4. & 3. d. 33. q. 1. art. 1. q. 3. cor. & ad 2.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non sit specialis virtus. Dicitur enim Sapient. 8. quod

Sa-

Sapientia sobrietatem, & prudentiam docet, justitiam & virtutem; & ponitur ibi virtus pro fortitudine, cum ergo nomen virtutis sit commune omnibus virtutibus, videtur quod fortitudo sit generalis virtus.

2. Præterea Ambrosius dicit in 1. de Officiis (cap. 39. in princ.) *Non mediocri animi est fortitudo, quæ se a defendit ornamenta virtutum omnium, & judicia custodit, & quæ inexpiabili pralio adversus omnia vitia decertat, invicta ad labores, fortis ad pericula, rigidior adversus voluptates, dura adversus illecebras, avaritiam fugat tanquam labem quandam, quæ virtutem effæminet: & idem postea subdit de aliis vitiis. Hoc autem non potest convenire alicui speciali virtuti: ergo fortitudo non est specialis virtus.*

3. Præterea. Nomen fortitudinis à firmitate sumptum esse videtur. Sed firmiter se habere pertinet ad omnem virtutem, ut dicitur in 2. Ethicorum (cap. 4. ante med. tom. 5.) ergo fortitudo est virtus generalis.

Sed Contra est, quod 22. Moral. (cap. 1. à med.) Gregor. connumerat eam aliis virtutibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (1. 2. q. 61. a. 3. & 4.) nomen fortitudinis dupliciter accipi potest. *Uno modo*, secundum quod absolute importat quandam animi firmitatem: Et *secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cujuslibet virtutis:* quia, sicut Philosophus dicit in 2. Ethic. (loc. cit.) ad virtutem requiritur firmiter & immobiliter operari.

Alio modo potest accipi fortitudo, secundum quod importat firmitatem tantum in sustinendis, & repellendis his, in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scil. in aliquibus periculis gravibus. Unde Tullius dicit in sua Rhetor. (l. 2. de Invent. aliquant. ante fin.) *quod fortitudo est considerata periculorum susceptio, & laborum perpessio: Et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpote materiam determinatam habens.*

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in primo de cælo (tex. 116. tom. 2.) nomen virtutis refertur ad ultimum potentæ: Dicitur autem *uno modo* potentia naturalis, secundum quam aliquis potest resistere corruptentibus: *Alio modo*, secundum quod

6 QUÆST. CXXIII. ART. II.

est principium agendi, ut patet in 5. Metaphysic. (text. 17 tom. 3.) & ideo quia hæc acceptio est communior, nome virtutis, secundum quod importat ultimum talis potentia, est commune; nam virtus communiter sumpta nihil aliud est, quam habitus, quo quis potest bene operari. Secundum autem quod importat ultimum potentia primo modo dictæ, qui quidem est modus magis specialiter attribuitur speciali virtuti, scilicet fortitudini, ad quam pertinet firmiter contra quæcunque impugnantia stare.

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius accipit fortitudinem large, secundum quod importat animi firmitatem respectu quoruncunque impugnantium. Et tamen etiam secundum quod est specialis virtus, habens determinatam materiam, conadjuvat ad resistendum impugnationibus omnium vitiorum. Qui enim potest firmiter stare in his, quæ sunt difficillima ad sustinendum, consequens est quod sit idoneus ad resistendum aliis, quæ sunt minus difficilia.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de fortitudine primo modo dicta.

ARTICULUS III.

619

Utrum fortitudo sit circa timores, & audacias.

Inf. art. 6. cor. & q. 126. a. 2. corp. & q. 157. art. cor. & q. 141. art. 1. cor. & ad 2. & 1. q. 11. ar. 1. ad 2. & q. 95. a. 2. ad 2. & 3. d. 33. a. 2. & vir. q. 2. art. 4. cor. fin. & art. 5. corp.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non sit circa timores, & audacias. Dicit enim Gregorius 7. Moralium, (cap. 8. in princ.) *Fastorum fortitudo est carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem presentis vite extinguere*: ergo fortitudo magis videtur esse circa delectationes, quam circa timores, & audacias.

2. Præterea, Tullius dicit in sua Rhetor. (lib. 2. de Invent. aliquant. antefinem) quod *ad fortitudinem pertinet susceptio periculorum, & perpessio laborum*: Sed hoc non videtur pertinere ad passionem timoris, vel audaciae.

sed magis ad actiones hominis laboriosas, vel ad exteriores res periculosas ergo; fortitudo non est circa timores, & audacias.

3. Præterea. Timori non solum opponitur audacia, sed etiam spes, ut supra habitum est, (I. 2. q. 45. a. 1. ad 2.) cum de passionibus ageretur: ergo fortitudo non magis debet esse circa audaciam, quam circa spem.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 2. Ethic. (cap. 7.) & in 3. (cap. 9. tom. 5.) quod fortitudo est circa timorem, & audaciam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (a. 1. huj. q.) ad virtutem fortitudinis pertinet remove impedimentum, quo retrahitur voluntas à sequela rationis. Quod autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quandam à malo difficultatem habente, ut supra habitum est (I. 2. q. 42. art. 3. & 5.) cum de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores difficultium rerum, quæ retrahere possunt voluntatem à sequela rationis. Oportet autem hujusmodi difficultium impulsus non solum firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare ad securitatem in posterum habendam; quod videtur pertinere ad rationem audaciæ.

Et ideo fortitudo est circa timores, & audacias, quasi cohibitoria timorum, & audaciarum moderativa.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius ibi loquitur de fortitudinæ justorum, secundum quod communiter se habet ad omnem virtutem. Unde præmittit quædam pertinentia ad temperantiam, ut dictum est: & subdit de his quæ pertinent proprie ad fortitudinem, secundum quod est specialis virtus, dicens: *hujus mundi aspera pro æternis præmiis amare.*

Ad secundum dicendum, quod res periculosæ, & actus laboriosi non retrahunt voluntatem à viâ rationis, nisi in quantum timentur. Et ideo oportet, quod fortitudo sit immediate circa timores, & audacias; mediate autem circa pericula, & labores, sicut objecta prædictarum passionum.

Ad tertium dicendum, quod spes opponitur timori ex

parte objecti ; quia spes est de bono , timor de malo . Audacia autem est circa idem objectum , & opponitur timori secundum accessum , & recessum , ut supra dictum est . (1. 2. q. 45. a. 1.) Et quia fortitudo proprie respicit temporalia mala retrahentia à virtute , ut patet per definitionem Tullii , (it. in arg. 2.) inde est , quod fortitudo proprie est circa timorem , & audaciam ; non autem circa spem , nisi in quantum connectitur audaciæ , ut supra habitum est . (1. 2. q. 45. a. 2.)

ARTICULUS IV.

620

Utum fortitudo sit solum circa pericula mortis.

Inf. art. 11. & 12. cor. & 3. d. 33. quast. 2. art. 3. ad 6.
 & 4. d. 49. q. 5. ar. 3. q. 2. ad 1. & vir. q. 1. a. 12.
 ad 6. & q. 5. ar. 1. & 4. cor. & 3. Ethic.
 lect. 18.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur , quod fortitudo non solum sit circa pericula mortis. Dicit enim Augustinus in lib. de moribus Ecclesiæ , (cap. 15. cir. med. tom. 1.) quod *fortitudo est amor facile tolerans omnia propter id quod amatur*. Et in 6. musicæ (cap. 15. cir. fin. tom. 1.) dicit , quod *fortitudo est affectio , qua nullas adversitates , morremive formidat* ; ergo fortitudo non est solum circa pericula mortis , sed etiam circa omnia alia adversa.

2. Præterea. Oportet omnes passiones animæ per aliquam virtutem ad medium reduci : Sed non est dare aliquam aliam virtutem reducens ad medium alios timores : ergo fortitudo non solum est circa timores mortis , sed etiam circa alios timores.

3. Præterea. Nulla virtus est in extremis : Sed timor mortis est in extremis , quia est maximus timorum , ut dicitur in 3. Ethic. (cap. 6. à med. tom. 1.) ergo virtus fortitudinis non est circa timores mortis.

Sed Contra est , quod Andronicus dicit , quod *fortitudo est virtus irascibilis non facile obstupescibilis à timoribus , qui sunt circa mortem*.

Respondeo dicendum , quod , sicut supra dictum est.

(art.

(*art. præc.*) ad virtutem fortitudinis pertinet, ut voluntatem hominis tueatur, ne retrahatur à bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum; quia nullum bonum corporale æquivalet bono rationis. Et ideo oportet, quod fortitudo animi dicatur, quæ firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala: quia qui stat firmus contra majora, consequens est quod stet firmus contra minora: sed non convertitur. Et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet, ut respiciat ultimum. Maxime autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quæ tollit omnia corporalia bona. Unde August. dicit in lib. de moribus Ecclesiæ (c. 22. *parum à princ. tom. I.*) quod *vinculum corporis, ne concutatur atque vexetur, laboris, & doloris, ne auferatur autem atque perimatur, mortis terrore animam quatit.*

Et ideo *virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis.*

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo bene se habet in omnibus adversis tolerandis. Non tamen ex toleratione quorumlibet adversorum reputatur homo simpliciter fortis, sed solum ex hoc quod bene tolerat etiam maxima mala. Ex aliis autem dicitur homo fortis secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod quia timor ex amore nascitur, quæcumque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, consequens est, ut moderetur contrariorum malorum timorem. Sicut liberalitas, quæ moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timorem amissionis earum. Et idem apparet in temperantia, & in aliis virtutibus. Sed amare propriam vitam est naturale; & ideo oportuit esse specialem virtutem, quæ moderaretur timores mortis.

Ad tertium dicendum, quod extremum in virtutibus attenditur secundum excessum rationis rectæ. Et ideo si aliquis maxima pericula subeat secundum rationem, non est virtuti contrarium.

ARTICULUS V.

621

*Utrum fortitudo proprie consistat circa pericula mortis,
quæ sunt in bello.*

*Inf. q. 124. à 2. cor. & q. 141. art. 8. cor. & 2. d. 44.
q. 2. a. 1. ad 3. & 3. d. 33. q. 3. art. 3.
q. 1. cor.*

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non consistat proprie circa pericula mortis, quæ sunt in bello. Martyres enim præcipue de fortitudine commendantur: Sed Martyres non commendantur de rebus bellicis: ergo fortitudo non proprie consistit circa pericula mortis, quæ sunt in bello.

2. Præterea. Ambrosius dicit in libro primo de Officiis, (cap. 35. in princip.) quod *fortitudo dividitur in res bellicas, & domesticas*. Tullius etiam dicit in primo de Officiis, (in tit. *Fortius esse in reb. bellic. quam in urbanis antecellere*) *Cum plerique arbitrentur res bellicas majores esse, quam urbanas, minuenda est hæc opinio; sed si vere volumus judicare, multe res existunt urbana majores, clarioresque, quam bellica*: Sed circa majora major fortitudo consistit: ergo non proprie consistit fortitudo circa mortem, quæ in bello est.

3. Præterea. Bella ordinantur ad pacem temporalem Reipublicæ conservandam: dicit enim Aug. de civit. Dei, (l. 19. c. 12. cit. princ. tom. 5.) quod *interiõne pacis bella geruntur*: Sed pro pace temporali Reipublicæ non videtur, quod aliquis debeat se periculo mortis exponere; cum talis pax sit multarum lasciviarum occasio: ergo videtur, quod virtus fortitudinis non consistat circa mortis bellicæ pericula.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethicor. (cap. 6. parum ante fin. tom. 5.) quod *maxime est fortitudo circa mortem, quæ est in bello*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (art. præc.) fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quæ sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est, ad cujus rationem pertinet quod semper tendat in

in

in bonum, consequens est, ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Pericula autem mortis, quæ sunt ex ægritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si qua alia sunt hujusmodi, non videntur alicui directe imminere ex hoc, quod prosequatur aliquod bonum. Sed pericula mortis, quæ sunt in bellicis, directe imminet hominī propter aliquod bonum, in quantum videlicet defendit bonum commune per justum bellum. Potest autem aliquod esse justum bellum *dupliciter*. *Uno modo* generale, sicut cum aliquid decertant in acie: *Alio modo* particulare, puta cum aliquis judex, vel etiam persona privata non recedit à justo iudicio timore gladii imminētis, vel cujuscumque periculi, etiamsi sit mortiferum. Pertinet ergo ad fortitudinem firmitatem animi præbere contra pericula mortis, non solum quæ imminēt in bello communi, sed etiam quæ imminēt in particulari impugnatione, quæ communi nomine *bellum* dici potest. Et secundum hoc *concedendum est, quod fortitudo proprie est circa pericula mortis, quæ est in bello.*

Sed et circa pericula cujuscumque alterius mortis fortes bene se habent. Præsertim quia cujuscumque mortis homo potest periculum subire propter virtutem; puta, cum aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferæ infectionis; vel cum non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragii, vel latronum.

Ad primum ergo dicendum, quod Martyres sustinent personales impugnationes propter summum bonum, quod est Deus. Ideo eorum fortitudo præcipue commendatur. Nec est extra genus fortitudinis, quæ est circa bellica. Unde dicuntur *fortes facti in bello.*

Ad secundum dicendum, quod res domesticæ, vel urbanæ distinguuntur contra res bellicas, quæ scilicet pertinent ad bella communia. In ipsis tamen rebus domesticis, vel urbanis possunt imminere pericula mortis ex impugnationibus quibusdam, quæ sunt quædam particularia bella. Et ita etiam circa hujusmodi potest esse proprie dicta fortitudo.

Ad tertium dicendum, quod pax Reipublicæ est secundum se bona: nec redditur mala ex hoc, quod ali-

qui male ea utuntur. Nam & multi alii sunt, qui bene utuntur; & multo pejora mala per eam prohibentur, scilicet homicidia, sacrilegia, quam ex ea occasionentur: quæ præcipue pertinent ad vitia carnis.

ARTICULUS VI.

622

Utrum sustinere sit principalis actus fortitudinis.

Sup. a. 3. c. & inf. ar. 8. corp. & a. 10. ad 3. & ar. 13. ad 1. & q. 124. a. 2. ad 3. & q. 141. a. 2. & 3. cor. & 2. d. 33. q. 2. a. 3. ad 6. & q. 3. a. 3. q. 1. cor. & virt. q. 1. a. 12. cor.

Ad Sextum sic proceditur. Videtur, quod sustinere non sit principalis actus fortitudinis. Virtus enim est *circa difficile*, & *bonum*, ut dicitur in 2. Ethic. (cap. 3. cir. fin. tom. 5.) Sed difficilius est aggredi, quam sustinere: ergo sustinere non est præcipuus actus fortitudinis.

2. Præterea. Majoris potentie esse videtur, quod aliquid possit in aliud agere, quam quod ipsum ab alio non immutetur: Sed aggredi est in aliud agere, sustinere autem est immobiliter perseverare: cum ergo fortitudo perfectionem potentie nominet, videtur, quod magis ad fortitudinem pertineat aggredi, quam sustinere.

3. Præterea. Magis distat ab uno contrariorum aliud contrarium, quam simplex ejus negatio: Sed ille qui sustinet, hoc solum habet quod non timet; ille autem qui aggreditur, contrarie movetur timenti, quia insequitur: ergo videtur, quod cum fortitudo retrahat maxime animum à timore, magis pertineat ad eam aggredi, quam sustinere.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 3. Ethic. (cap. 9. cir. princ. tom. 5.) quod *in sustinendo tristitia maxime aliqui fortes dicuntur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (a. 3. huj. q.) & Philos. dicit in 3. Ethic. (loc. cit.) *fortitudo est magis circa timores reprimendos, quam circa audacias moderandas.* Difficilius enim est timorem reprimere, quam audaciam moderari; eo quod ipsum periculum, quod est objectum audacie, & timoris, de se

con-

confert aliquid ad repressionem audaciæ, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem secundum quod moderatur audaciam: sed sustinere sequitur repressionem timoris.

Et ideo *principalior actus fortitudinis est sustinere, id est immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.*

Ad primum ergo dicendum, quod sustinere est difficilius, quam aggredi *triplici ratione. Primo* quidem, quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiore invadente: qui autem aggreditur, invadit per modum fortioris. Difficilius autem est pugnare cum fortiore, quam cum debiliore. *Secundo*, quia ille qui sustinet, jam sentit pericula imminentia; ille autem qui aggreditur, habet ea ut futura. Difficilius autem est non moveri à præsentibus, quam à futuris. *Tertio*, quia sustinere importat diurnitatem temporis: sed aggredi potest aliquis ex subito motu. Difficilius autem est diu manere immobilem, quam subito motu moveri ad aliquod arduum. Unde Phil. dicit in 3. Ethic. (c. 8. tom. 5.) quod *quidam sunt prevalantes ante pericula, in ipsis autem discedunt: Fortes autem è contrario se habent.*

Ad secundum dicendum, quod sustinere importat quidem passionem corporis, sed actum animæ fortissime in hærentis bono: ex quo sequitur, quod non cedat passioni corporali jam imminente. Virtus autem magis attenditur circa animam, quam circa corpus.

Ad tertium dicendum, quod ille qui sustinet, non timet præsentem jam causam timoris, quam non habet præsentem ille, qui aggreditur.

ARTICULUS VII.

623

Utrum fortis operetur propter bonum proprii habitus.

Ad Septimum sic proceditur. Videtur, quod fortis non operetur propter bonum proprii habitus. Finis enim in rebus agendis etsi sit prior in intentione, est tamen posterior in executione. Sed actus fortitudinis in executione est posterior quam ipse fortitudinis habitus: non ergo potest esse quod fortis agat propter bonum proprii habitus.

Præ-

2. Præterea. Aug. dicit 13. de Trin. (*cap. 8. ante med. tom. 3.*) *Virtutes, quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent, scilicet dicendo eas propter se appetendas, ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciant, etiam ipsas amare utique desistimus, quando illam, propter quam solam istas amavimus, non amamus: Sed fortitudo est quædam virtus: ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.*

3. Præterea. August. dicit in lib. de moribus Ecclesiæ, (*c. 15. cir. fin. tom. 1.*) quod *fortitudo est amor omnia propter Deum facile perferens: Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius; sicut oportet finem meliorem esse his, quæ sunt ad finem: non ergo fortis agit propter bonum proprii habitus.*

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethic. (*c. 7. ante med. tom. 5.*) quod *fortis fortitudo est bonum: Talis autem est finis.*

Respondeo dicendum, quod *duplex est finis; scilicet proximus & ultimus.* Finis autem proximus uniuscujusque agentis est, ut similitudinem suæ formæ in alterum inducat: sicut finis ignis calefacientis est, ut inducat similitudinem sui caloris in patiente: & finis ædificationis est, ut inducat similitudinem suæ artis in materia. Quodcumque autem bonum ex hoc æquitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factilibus materia exterior disponitur per artem: ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani.

Sic ergo dicendum est, quod *fortis sicut proximum finem intendit, ut similitudinem sui habitus exprimat in actu: intendit enim agere secundum convenientiam sui habitus. Finis autem remotus est beatitudo, vel Deus.*

Et per hoc patet responsio ad Objecta. Nam *prima ratio* procedebat, ac si ipsa essentia habitus esset finis, non autem similitudo ejus in actu, ut dictum est. *Alia vero dua* procedunt de fine ultimo,

Utrum fortis delectetur in suo actu.

Ad Octavum sic proceditur. Videtur, quod fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim est operatio connaturalis habitus non impedita, ut dicitur in 10. Eth. (ex c. 4. 6. & 8. tom. 5.) Sed operatio fortis procedit ex habitu, qui agit in modum naturæ: ergo fortis habet delectationem in suo actu.

2. Præterea, Ad Galat. 5. super illud: *Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax*, dicit Ambros. quod opera virtutum dicuntur fructus quia mentem hominis sancta & sincera delectatione reficiunt: Sed fortis agit opera virtutis, ergo habet delectationem in suo actu.

3. Præterea. Debilius vincitur à fortiori: Sed fortis plus amat bonum virtutis, quam proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem, & ita delectabiliter omnia operatur.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethic. (c. 9. tom. 5.) quod *fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (1. 2. q. 31. art. 3. 4. & 5.) cum de passionibus ageretur, duplex est delectatio: Una quidem corporalis, quæ consequitur tactum corporalem: Alia autem animalis, quæ consequitur apprehensionem animæ: Et hæc proprie consequitur opera virtutum; quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis vero actus fortitudinis est sustinere aliqua tristitia secundum apprehensionem animæ; puta quod homo amittat corporalem vitam, quam virtuosus amat, non solum in quantum est quoddam bonum naturale, sed etiam in quantum necessaria est ad opera virtutum, & quæ ad ea pertinent: Et iterum sustinere aliqua dolorosa secundum tactum corporis, puta vulnera, vel flagella. Et ideo *fortis ex una parte habet unde delectetur*, scilicet secundum delecte-

Iectionem animalem, scilicet de ipso actu virtutis, & de fine ejus. *Ex alia vero parte habet unde dolent, & animaliter*, dum considerat amissionem propriæ vitæ, & *corporaliter*. Unde legitur 2. Machab. 6. quod Eleazarus dixit: *Diros corporis sustineo dolores; secundum animam vero propter timorem tuum libenter hac patior.*

Sensibilis autem dolor corporis facit non sentiiri animalem delectationem virtutis, nisi forte propter abundantem Dei gratiam, quæ fortius elevat animam ad divina in quibus delectatur, quam à corporalibus pœnis afficiatur. Sicut Beatus Tiburtius, *cum super carbones incensos nudis plantis incederet, dixit quod videbatur sibi super roseos flores ambulare.*

Facit tamen virtus fortitudinis, ut ratio non absorbeat à corporalibus doloribus. Tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis, in quantum homo præfert bonum virtutis corporali vitæ, & quibuscumque ad eam pertinentibus. Et ideo Philos. dicit in 3. Ethic. (*ex cap. 9. & lib. 2. c. 3. tom. 5.*) quod *à forti non requiritur ut delectetur, quasi delectationem sentiens, sed sufficit, quod non tristetur.*

Ad primum ergo dicendum, quod vehementia actus, vel passionis unius potentie impedit aliam potentiam in suo actu. Et ideo per dolorem sensus impeditur mens fortis, ne in propria operatione delectationem sentiat.

Ad secundum dicendum, quod opera virtutum sunt delectabilia præcipue propter finem: Possunt autem ex sui natura esse tristia: Et præcipue hoc contingit in fortitudine. Unde Philos. dicit in 3. Ethic. (*c. 9. ad fin. tom. 5.*) quod *non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, præterquam in quantum finem attingit.*

Ad tertium dicendum, quod tristitia animalis vincitur in forti à delectatione virtutis: Sed quia dolor corporalis est sensibilior, & apprehensio sensitiva magis est homini in manifesto; inde est quod à magnitudine corporalis doloris quasi evanescit delectatio spiritualis, quæ est de fine virtutis.

Utrum fortitudo maxime consistat in repentinis.

Ad Nonum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non maxime consistat in repentinis. Illud enim videtur esse in repentinis, quod ex inopinato provenit: Sed Tullius dicit in sua Rhetorica, (*lib. 2. de Invent. aliquant. ante finem*) quod *fortitudo est considerata periculorum susceptio, & laborum perpesio*: ergo fortitudo non consistit maxime in repentinis.

2. Præterea. Ambrosius dicit in 1. de Officiis, (*cap. 38. circa medium*) „Fortis viri est non dissimulare, cum aliquid imminet, sed prætere, & tamquam explorare de specula quadam mentis, & obviare cogitatione provida rebus futuris, ne forte dicat postea, ideo in ista incidi, quia non arbitrabar posse evenire: “ Sed ubi est aliquod repentinum, ibi non potest provideri in futurum: ergo operatio fortitudinis non est circa repentina.

3. Præterea. Philosophus dicit in 3. Ethicorum (*cap. 8. à med. tom. 5.*) quod *fortis est bona spei*: Sed spes expectat aliquid in futurum, quod repugnat repentino: ergo operatio fortitudinis non consistit circa repentina.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethicor. (*cap. 3. ad fin. tom. 5.*) quod *fortitudo maxime est circa quacumque, qua mortem inferunt, repentina existentia.*

Respondeo dicendum, quod in operatione fortitudinis duo sunt considerata. Unum quidem quantum ad electionem ipsius: Et sic fortitudo non est circa repentina: eligit enim fortis præmeditari pericula, quæ possunt imminere, ut eis resistere possit, aut facilius ea ferre: Quia, ut Gregorius dicit in quadam Homil. (*sc. 35. in Evang. in princ.*) *jacula, quæ providentur, minus feriunt: & nos mala mundi facilius ferimus, si contra ea clypeo præscientiæ præmunimur.*

Aliud vero considerandum est in operatione fortitudinis

tu-

tudinis quantum ad manifestationem virtuosi habitus: Et sic *fortitudo maxime est circa repentina*: Quia secundum Philosoph. in 3. Ethicor. (*cap. 8. ad fin. tom. 5.*) in repentinis periculis maxime manifestatur fortitudinis habitus: habitus enim agit in modum naturæ. Unde quod aliquis absque præmeditatione faciat ea quæ sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maxime manifestat, quod sit fortitudo habitualis in anima confirmata.

Potest autem aliquis, etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna præmeditatione animum suum contra pericula præparare, qua etiam præparatione fortis utitur, cum tempus adest.

Et per hoc patet responsio ad Objecta.

ARTICULUS X.

626

Utrum fortis utatur ira in suo actu.

Infra art. 11. ad 1. & virt. 9. 26. art. 7. cor. fin. & 3. Eth. lect. 17.

Ad Decimum sic proceditur. Videtur, quod fortis non utatur ira in actu suo. Nullus enim debet assumere quasi instrumentum suæ actionis illud, quo non potest uti pro suo arbitrio: Sed homo non potest uti ira pro suo arbitrio, ut sc. possint eam assumere cum velit, & deponere cum velit: ut enim Philos. dicit in libro de Memoria, (*cap. 2. sub fin. tom. 2.*) quando passio corporalis mota est, non statim quiescit, ut homo vult: ergo fortis non debet assumere iram ad suam operationem.

2. Præterea. Ille qui per seipsum sufficit ad aliquid peragendum, non debet in auxilium sui assumere id quod est infirmius, & imperfectius: Sed ratio per seipsam sufficit ad opus fortitudinis exequendum, in quo iracundia deficit: unde Seneca dicit in lib. 1. de Ira, (*cap. 16. inter princ. & med.*) *Non ad providendum tantum, sed ad res gerendas satis est per seipsam ratio: Et quid stultius est, quam hanc ab iracundia petere prasidium? rem stabilem ab incerta, fidelem ab infida, sanam ab agra?* ergo fortitudo non debet iram assumere,

Præ-

3. Præterea. Sicut aliqui propter iram opera fortitudinis vehementius exequentur, ita etiam propter tristitiam, vel concupiscentiam: unde Philos. dicit in 3. Eth. (cap. 8. tom 5.) quod feræ propter tristitiam, sive dolorem incitantur ad pericula, & adulteri propter concupiscentiam multa audacia operantur: Sed fortitudo non assumit ad actum suum neque tristitiam, neque concupiscentiam: ergo pari ratione non debet assumere iram.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 3. Ethic. (loco cit.) quod *furor cooperatur fortibus.*

Respondeo dicendum, quod de ira, & de cæteris animæ passionibus, sicut supra dictum est, (1. 2. q. 24. a. 2.) aliter sunt locuti Peripatetici, & aliter Stoici. Stoici enim iram, & omnes alias passiones animæ ab animo sapientis, sive virtuosus excludebant. Peripatetici vero, quorum princeps fuit Aristoteles, & iram, & alias animæ passiones attribuebant virtuosis, sed moderatas ratione.

Et forte quantum ad rem non differebant, sed solum quantum ad modum loquendi. Nam Peripatetici omnes motus appetitus sensitivi qualitercumque se habentes, passiones animæ nominabant, ut supra dictum est. (1. 2. q. 24. a. 2.) Et quia appetitus sensitivus movetur per imperium rationis, ad hoc quod cooperetur ad promptius agendum; idcirco ponebant, & iram, & alias passiones animæ assumendas esse à virtuosis, moderatas secundum imperium rationis. Stoici vero vocabant animæ passiones immoderatos quosdam affectus appetitus sensitivi. Unde nominabant eas ægritudines, vel morbos, & ideo penitus eas à virtute separabant.

Sic ergo *iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam.*

Ad primum ergo dicendum, quod ira moderata secundum rationem subicitur imperio rationis. Unde consequens est, ut homo ea utatur pro suo arbitrio, non autem si esset immoderata.

Ad secundum dicendum, quod ratio non assumit iram ad suum actum, quasi auxilium ab ea accipiens, sed quia utitur appetitu sensitivo ut instrumento; sicut & mem-

membris corporis. Nec est inconueniens, si instrumentum sit imperfectius principali agente, ut martellus fabro. Si neca autem fectator fuit Stolcorum, & directe contra Aristotelem verba præmissa proponit.

Ad tertium dicendum, quod, cum fortitudo, sicut dictum est, (*a. 6. huj. q.*) habeat duos actus scilicet *Sustinerere*, & *aggredi*, non assumit iram ad actum sustinendi quia hunc actum sola ratio per se facit: sed ad actum aggrediendi, ad quem magis assumit iram, quam alias passionem, quia ad iram pertinet insilire in rem contristatam: & sic directe cooperatur fortitudini in aggrediendo. Tristitia autem secundum propriam rationem succumbit nocivo: Sed per accidens coadjuvat ad aggrediendum, vel in quantum tristitia est causa iræ, ut supra dictum est, (*1. 2. q. 47. a. 3.*) vel in quantum aliquis exponit se periculo, ut tristitiam fugiat. Similiter etiam concupiscentia secundum propriam rationem tendit in bonum delectabile, cui per se repugnat aggressio periculorum: Sed per accidens quandoque coadjuvat ad aggrediendum, in quantum scilicet aliquis vult potius in pericula incidere, quam delectabili carere. Et ideo Philoſ. dicit, in 3. Ethic. (*cap. 8. a. med. tom. 5.*) quod *inter fortitudines quæ sunt ex passione, naturalissima esse videtur, quæ est per iram; & accipiens electionem & debitum finem, & cuius gratia, sc. operetur, fortitudo fit vera.*

ARTICULUS XI.

571

Utrum fortitudo sit virtus cardinalis.

Inf. q. 141. a. 7. & 1. 2. q. 61. a. 2. & 3. & q. 66. a. 2. & 4. cor. & 3. d. 33. q. 2. a. 1. q. 3. & 4. & virt. q. 1. a. 12. ad 25. & 26. & q. 5. ar. 2.

Ad Undecimum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non sit virtus cardinalis. Ira enim, ut dictum est, (*art. preced.*) maximam affinitatem habet ad fortitudinem: Sed ira non ponitur passio principalis; nec etiam audacia, quæ ad fortitudinem pertinet: ergo nec fortitudo debet poni virtus cardinalis.

2. Præterea, Virtus ordinatur ad bonum: Sed fortitudo

tudo non directe ordinatur ad bonum, sed magis ad malum, scilicet ad sustinendum pericula, & labores, ut Tullius dicit. (*lib. 2. de Invent. aliquant. ante fin.*) ergo fortitudo non est virtus cardinalis.

3. Præterea. Virtus cardinalis est circa ea, in quibus præcipue versatur vita humana; sicut ostium in cardine vertitur: Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ raro occurrunt in vita humana: ergo fortitudo non debet poni virtus cardinalis, sive principalis.

Sed Contra est, quod Gregor. 22. Mor. (*cap. 1. à med.*) & Ambros. super Luc. (*cap. 6. super illud: Beati pauperes*) & August. in lib. de morib. Eccles. (*c. 15. tom. 1.*) numerant fortitudinem inter quatuor virtutes cardinales, sive principales.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*1. 2. q. 61. a. 3. & 4.*) virtutes cardinales, sive principales dicuntur, quæ præcipue sibi vindicant id, quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones una ponitur *firmiter operari*, ut patet in 2. Ethic. (*cap. 4. tom. 5.*) Laudem autem firmitatis potissime sibi vindicat fortitudo. Tanto enim magis laudatur, qui firmiter stat, quanto habet gravius impellens ad cadendum, vel ad retrocedendum. Impellit autem hominem ad discedendum ab eo, quod est secundum rationem, & bonum delectans, & malum affligens: Sed gravius impellit dolor corporis, quam voluptas. Dicit enim Augustinus in lib. 83. QQ. (*q. 36. aliquant. à princ. tom. 4.*) *Nemo est, qui non magis fugiat dolorem, quam appetat voluptatem. Namque videmus, etiam immanissimas bestias à maximis voluptatibus abterrereri dolorum metu.* Et inter dolores animi, & pericula maxime timentur ea, quæ ducunt ad mortem, contra quæ firmiter stat fortis. Unde *fortitudo est virtus cardinalis.*

Ad primum ergo dicendum, quod audacia, & ira non cooperantur fortitudini ad actum ejus, qui est sustinere, in quo præcipue commendatur firmitas ejus. Per hunc enim actum fortis cohibet timorem; qui est passio principalis, ut supra dictum est. (*1. 2. q. 25. a. 4.*)

Ad secundum dicendum, quod virtus ordinatur ad bonum rationis, quod conservari oportet contra impulsu

ma-

malorum. Fortitudo autem ordinatur ad mala corporalia, sicut ad contraria, quibus resistit; ad bonum autem rationis, sicut ad finem, quem intendit conservare.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pericula mortis raro immineant, tamen occasiones illorum periculorum frequenter occurrunt, dum scilicet homini adversari mortales suscitantur propter justitiam, quam sequitur, & etiam propter alia bona, quæ facit.

ARTICULUS XII.

621

Utrum fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes.

Ad Duodecimum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes. Dicit enim Ambros. in 1. de Offic. (cap. 35. in princ.) *Est fortitudo velat cæteris excelior.*

2. Præterea. Virtus est circa difficile, & bonum; Sed fortitudo est circa difficillima: ergo est maxima virtutum.

3. Præterea. Dignior est persona hominis, quam rei ejus: Sed fortitudo est circa personam hominis, quam aliquis periculo mortis exponit propter bonum virtutis: justitia autem, & aliæ virtutes morales sunt circa alias rei exteriores: ergo fortitudo est præcipua inter omnes virtutes morales.

Sed Contra est, quod Tullius dicit in 1. de Offic. (in tit. de Just.) *In justitia virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur.*

Præterea. Philosophus dicit in 1. Rhetor. (cap. 9. parum à princ. tom. 6.) *Necesse est maximas esse virtutes, quæ maxime aliis utiles sunt:* Sed liberalitas videtur magis utilis, quam fortitudo: ergo est major virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut August. dicit in 6. de Trin. (c. 8. parum à princ. tom. 3.) *in his, quæ non mole magna sunt, idem est esse majus, quod melius.* Unde tanto aliqua virtus major est, quanto melior est. Bonum autem rationis est hominis bonum, secundum Dionys. 4. c. de divin. nom. (part. 4. lect. 22.) Hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quæ est perfectio rationis: Justitia autem est hujus boni factiva.

In quantum scilicet ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliæ autem virtutes sunt conservativæ hujus boni in quantum scilicet moderatur passionibus, ne abducant hominem à bono rationis. Et in ordine harum fortitudo tenet locum præcipuum; quia timor periculorum mortis maxime est efficax ad hoc, quod hominem faciat recedere à bono rationis. Postquam ordinatur temperantia; quia etiam delectationes tactus maxime inter cætera impediunt bonum rationis. Id autem quod essentialiter dicitur, potius est eo quod dicitur effective; & hoc etiam potius est eo quod dicitur consecutive secundum remotionem impedimenti.

Unde inter virtutes cardinales est potior prudentia, secunda justitia, tertia fortitudo, quarta temperantia: & post has cætera virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius fortitudinem aliis virtutibus præfert, secundum quamdam generalem utilitatem; prout scilicet & in rebus bellicis, & in rebus civilibus, sive domesticis utilis est. Unde ipse ibidem præmittit: *Nunc de fortitudine tractemus, quæ velut excelior cæteris, dividitur in res bellicas, & domesticas.*

Ad secundum dicendum, quod ratio virtutis magis consistit in bono, quam in difficili. Unde magis est mensuranda magnitudo virtutis secundum rationem boni, quam secundum rationem difficili.

Ad tertium dicendum, quod homo non exponit personam suam mortis periculis, nisi propter justitiam conservandam. Et ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex justitia. Unde Ambrosius dicit in 1. de Offic. (cap. 35. ante med.) quod *fortitudo sine justitia iniquitatis est materia, quo enim validior est, eo promptior ut inferiorem opprimat.*

Quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quod liberalitas utilis est in quibusdam particularibus beneficiis. Sed fortitudo habet utilitatem generalem ad conservandum totum justitiæ ordinem. Et ideo Philosophus dicit in 1. Rhetoric. (cap. 6. à princ. tom. 6.) quod *justi, & fortes maxime amantur, quia sunt maxime utiles in bello, & in pace.*

QUÆS-

QUÆSTIO CXXIV.

De Martyrio, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de Martyrio.

Et circa hoc quaruntur quinque.

Primo. Utrum martyrium sit actus virtutis.

Secundo. Cujus virtutis sit actus.

Tertio. De perfectione hujus actus.

Quarto. De pœna martyrii.

Quinto. De causa.

ARTICULUS I.

Utrum martyrium sit actus virtutis.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod martyrium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est voluntarius: Sed martyrium quandoque non est voluntarium, ut patet de innocentibus pro Christo occisis, de quibus dicit Hilar. super Matth. (*cap. 1. in fin.*) quod *in aternitatis profectum per martyrii gloriam efferebantur*: ergo martyrium non est actus virtutis.

2. Præterea. Nullum illicitum est actus virtutis: Sed occidere seipsum est illicitum, ut supra habitum est (*q. 64. a. 5.*) per quod tamen martyrium consummatur: dicit enim August. in 1. de civ. Dei, (*c. 26. in princ. tom. 5.*) quod *quadam sancta fœmina tempore persecutionis, ut insectatores sua pudicitia devitarent, se in fluvium dejecerunt, eoque modo defuncta sunt, earumque martyria in catholica Ecclesia veneratione celeberrima frequentantur*: non ergo martyrium est actus virtutis.

3. Præterea. Laudabile est, quod aliquis sponte se offerat ad exequendum actum virtutis: Sed non est laudabile, quod aliquis martyrio se ingerat, sed magis videtur esse præsumptuosum, & periculosum: non ergo martyrium est actus virtutis.

Sed

Sed Contra est, quod præmiùm beatitudinis non debetur nisi actui virtutis: Debetur autem martyrio, secundum illud Matthæi quinto: *Beati, qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum*: ergo martyriùm est actus virtutis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (q. præc. a. 1. q. 3.) ad virtutem pertinet, quod aliquis in bono rationis conservetur. Consistit, autem bonum rationis in veritate, sicut in proprio objecto, & in iustitia, sicut in proprio effectui, sicut ex supra dictis patet: (109. a. 1. q. 2. q. præc. a. 12.) Pertinet autem ad rationem martyrii, ut aliquis firmiter stet in veritate, & iustitia contra persequentium impetus. Unde manifestum est, quod *MARTYRIUM EST ACTUS VIRTUTIS*

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt, quod innocentibus acceleratus est miraculose liberi arbitrii usus, ita quod etiam voluntarie martyriùm passi sunt.

Sed quia hec per auctoritatem Scripturæ non comprobatur, ideo melius dicendum est, quod martyrii gloriam, quam in aliis propria voluntas meretur, illi parvuli occisi per Dei gratiam sunt assecuti. Nam effusio sanguinis propter Christum vicem gerit baptismatis. Unde sicut in pueris baptizatis per gratiam baptismalem meritum Christi operatur ad gloriam obtinendam: ita & in occisis propter Christum meritum martyrii Christi operatur ad palmam martyrii consequendam. Unde August. dicit in quodam sermone de Epiphania (c. 66. de diversis c. 3. in med. tom. 10.) quasi eos alloquens: *Ille de vestra corona dubitabit in passione pro Christo, qui etiam parvulis baptismum prodesse non estimat Christi. Non habebatis aetatem, qua in passurum Christum crederetis: sed habebatis carnem in qua pro Christo passuro passionem sustineretis.*

Ad secundum dicendum, quod August. ibid. dicit, esse possibile, quod aliquibus fide dignis testimonio divini persuaserit auctoritas Ecclesia, ut dictarum sanctorum memoriam honoraret.

Ad tertium dicendum, quod præcepta legis dantur de actibus virtutum. Dictum autem est supra,

(1. 108. n. 1. ad 4.) quædam præcepta legis divinæ tradita esse secundum præparationem animi; ut scil. homo paratus hoc, vel illud facere, cum fuerit opportunum. Ita etiam & aliqua pertinent ad actum virtutis secundum præparationem animi, ut scil. superveniente tali casu, homo secundum rationem agat. Et hoc præcipue videtur observandum in martyrio, quod consistit in debita sustententia passionum injuste inflictarum. Non autem debet homo occasionem dare injuste agendi: sed si alius injuste egerit, ipse moderate tolerare debet.

ARTICULUS II.

630

Utrum martyrium sit actus fortitudinis.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod martyrium non sit actus fortitudinis. Dicitur enim *μαρτυρ* in græco, quasi *estis*: Testimonium autem redditur: fidei Christi, secundum illud Act. 1. *Eritis mihi testes in Hierusalem*, &c. Et Maximus dicit in quodam sermone: *Mater martyrii est fides catholica, in qua illustres athleta suo sanguine subscripserunt*: ergo martyrium est potius actus fidei, quam fortitudinis.

2. Præterea. Actus laudabilis ad illam virtutem præcipue pertinet, quæ ad ipsum inclinatur, & quæ ab ipso manifestatur, & sine qua ipse non valet: Sed ad martyrium præcipue inclinatur charitas. Unde in quodam sermone Maximi dicitur: *Charitas Christi in suis martyribus vincit*. Maxime etiam charitas per actum martyrii manifestatur, secundum illud Joan. 15. *Majorem dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Sine charitate etiam martyrium nihil valet, secundum illud 1. ad Corinth. 13. *Si tradidero corpus meum; ita ut ardeam, charitas autem non habuero, nihil mihi prodest*: ergo martyrium magis est actus charitatis, quam fortitudinis.

3. Præterea. August. dicit in quodam serm. de S. Cypriano, (qui est 115. de Diversis in supplem. ad oper. August. cir. print. tom. 1.) *Facile est martyrem celebrando venerari, magnum vero fidem ejus, & patientiam*

imi-

imitari: Sed in unoquoque actu virtutis præcipue laudatur virtus, cujus est actus: ergo martyrium magis est actus patientiæ, quam fortitudinis.

Sed Contra est, quod Cyprianus dicit in epist. ad Martyres, & Confessores: (*lib. 2. epist. 1. parum à princ.*) *O beati Martyres, quibus vos laudibus prædicem? O milites fortissimi, robur pectoris vestri quo præconio vocis explicem?* Quilibet autem laudatur ex virtute, cujus actum exercet: ergo martyrium est actus fortitudinis.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, (*q. præc. a. 1. & seq.*) ad fortitudinem pertinet, ut confirmet hominem in bono virtutis: & maxime contra pericula, & præcipue contra pericula mortis, & maxime ejus, quæ est in bello. Manifestum est autem, quod in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem & justitiam non deserit propter imminencia pericula mortis, quæ etiam in quodam certamine particulari à persecutoribus imminet. Unde Cyprianus dicit in quodam serm. (*loc. supr. cit.*) *Vidit admirans presentium multitudo cœlestè certamen, & in prælio stetisse servos Christi voce libera, mente incorrupta, virtute divina*, Unde manifestum est, quod *martyrium est fortitudinis actus*. Et propter hoc de martyribus legit Ecclesiæ: *Fortes facti sunt in bello*.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu fortitudinis *duo* sunt consideranda. Quorum *unum* est bonum, in quo fortis firmatur: Et hoc est fortitudinis finis: *Aliud* est ipsa firmitas, qua quis non cedit contrariis prohibentibus ab illo bono: Et in hoc consistit essentia fortitudinis. Sicut autem fortitudo civilis firmat animum hominis in justitia humana, propter cujus conservationem mortis pericula sustinet: ita etiam fortitudo gratuita firmat animum hominis in bono justitiæ Dei, *qua est per fidem Christi Jesu*, ut dicitur ad Rom. 3. Et sic martyrium comparatur ad fidem, sicut ad finem in quo aliquis confirmatur; ad fortitudinem autem, sicut ad habitum elicentem.

Ad secundum dicendum, quod ad actum martyrii inclinatur quidem charitas, sicut primum & principale mo-

tivum per modum virtutis imperantis; fortitudo autem sicut motivum proprium per modum virtutis elicientis. Et inde est quod martyrrium est actus charitatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis. Inde etiam est quod utramque virtutem manifestat. Quod autem sit meritum, hoc habet ex charitate, sicut & quilibet virtutis actus. Et ideo sine charitate non valet.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, (q. *prac. art. 6.*) principalior actus fortitudinis est sustinere; ad quem pertinet martyrrium, non autem ad secundum actum eius, qui est aggredi. Et quia patientia deservit fortitudini ex parte actus principalis, qui est sustinere, inde est, quod concomitanter in martyrribus patientia commendatur.

ARTICULUS III.

631

Utrum martyrrium sit actus maxime perfectionis.

Inf. q. 148. a. 5. ad 3.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod martyrrium non sit actus maximæ perfectionis. Illud enim ad perfectionem videtur pertinere, quod cadit sub consilio, non sub præcepto, quia scilicet non est de necessitate salutis: Sed martyrrium videtur esse de necessitate salutis. Dicit enim Apostolus ad Rom. 10. *Corde creditur ad justitiam; ore autem fit confessio ad salutem.* & 1. Joann. 3. dicitur, quod *nos debemus pro fratribus animas nostras ponere*: ergo martyrrium non pertinet ad perfectionem.

2. Præterea. Ad majorem perfectionem videtur pertinere, quod aliquis det Deo animam, quod fit per obedientiam, quam quod Deo det proprium corpus, quod fit per martyrrium. Unde Gregorius dicit ult. Moral (cap. 10. *parum à princ.*) quod *obedientia cunctis vicinis præfertur*: ergo martyrrium non est actus maximæ perfectionis.

3. Præterea. Melius esse videtur aliis prodesse, quam seipsum in bono conservare: quia *bonum generis melius est, quam bonum unius hominis*, secundum Philosoph. in 1. Ethicorum: (cap. 2. *in fin. tom. 5.*) Sed ille qui mar-

martyrium sustinet, sibi soli prodest: Ille autem qui docet, proficit multis: ergo actus docendi, & gubernandi subditos est perfectior, quam actus martyrii.

Sed Contra est, quod August. in lib. de sancta Virginitate (*cap. 46. in fin. tom. 6.*) præfert martyrium virginitati, quæ ad perfectionem pertinet: ergo martyrium maxime ad perfectionem pertinere videtur.

Respondeo dicendum, quod de aliquo actu virtutis loqui possumus *dupliciter. Uno modo* secundum speciem actus ipsius, prout comparatur ad virtutem proxime elicentem ipsum: Et sic non potest esse, quod martyrium, quod consistit in debita tolerantia mortis, sit perfectissimus inter virtutis actus: quia tolerare mortem non est laudabile secundum se, sed solum secundum quod ordinatur ad aliquod bonum, quod consistit in actu virtutis, puta ad finem, & ad dilectionem Dei. Unde ille actus virtutis cum sit finis, melior est.

Alio modo potest considerari actus virtutis, secundum quod comparatur ad primum motivum, quod est amor charitatis: Et ex hac parte præcipue aliquis actus habet, quod ad perfectionem vitæ pertineat: quia ut Apostolus dicit ad Col. 3. *Charitas est vinculum perfectionis.* Martyrium autem inter omnes actus virtuosos maxime demonstrat perfectionem charitatis: quia tanto magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quanto pro ea rem magis aniam contemnit, & rem magis odiosam eligit pati. Manifestum est autem, quod inter omnia alia bona præsentis vitæ maxime amat homo ipsam vitam, & è contrario maxime odit ipsam mortem & præcipue cum doloribus corporalium tormentorum; quorum metu etiam bruta animalia à maximis voluptatibus abstrahuntur, ut Augustinus dicit in lib. 83. QQ. (*q. 26. inter princ. & med. tom. 4.*) Et secundum hoc patet, quod martyrium inter ceteros actus humanos est perfectius secundum suum genus, quasi maxima charitatis signum, secundum illud Joan. 35. *Majorem charitatem nemo habet, quam ut animam suam donat quis pro amicis suis.*

Ad primum ergo dicendum, quod nullus est actus perfectionis sub consilio cadens, qui in aliquo eventu

non cadat sub præcepto, quasi de necessitate salutis existens; sicut Aug. dicit in lib. de adulterinis coniugiis, (c. 13. tom. 6.) quod aliquis incidit in necessitatem continentiae servandae propter absentiam, vel infirmitatem uxoris. Et ideo non est contra perfectionem martyrii, si in aliquo casu sit de necessitate salutis; et enim aliquis casus, in quo martyrium perferre non est de necessitate salutis, puta cum ex zelo fidei, & caritate fraterna multoties leguntur Sancti Martyres sponte se obtulisse martyrio. Illa autem præcepta sunt intelligenda secundum præparationem animi.

Ad secundum dicendum, quod martyrium completur id, quod summum in obedientia esse potest, scilicet aliquis sit obediens usque ad mortem; sicut legitur de Christo ad Philipp. 2. quod *factus est obediens usque ad mortem*. Unde patet, quod martyrium secundum se est perfectius, quam obedientia absolute dicta.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de martyrio secundum propriam speciem actus, ex qua non habet excellentiam inter omnes actus virtutum; sicut ueritas est excellentior inter omnes virtutes,

ARTICULUS IV.

63:

Utrum mors sit de ratione martyrii.

4. d. 49. q. 5. art. 3. q. 2.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod mors non sit de ratione martyrii. Dicit enim Hieronymus in sermone de Assumptione (seu epist. ad Paul. & Eustoch. inter med. & finem) *Recte dixerim, quod Dei Genitrix uirgo & martyr fuit, quamvis in pace vitam finiuerit*. Et Gregor. dicit, (Hom. 3. in Evang. fin.) *Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen & pax nostrum suum martyrium, quia etsi carnis colla ferro non subijcimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus*: ergo absque passione mortis potest esse martyrium.

2 Præterea. Pro integritate carnis servanda aliquæ mulieres leguntur laudabiliter contempsisse vitam suam

&

& ita videtur, quod corporalis integritas castitatis præferatur vitæ corporali : sed quandoque ipsa integritas carnis auferitur, aut auferri intentatur pro professione Fidei Christianæ, ut patet de Agnete, & Lucia : ergo videtur, quod martyrium magis debeat dici, si aliqua mulier pro Fide Christi integritatem carnis perdat, quam si etiam perderet corporalem vitam. Unde & Lucia dixit: *Si me iniustam feceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam.*

3 Præterea. Martyrium est fortitudinis actus : Ad fortitudinem autem pertinet non solum mortem non formidari, sed nec alias adversitates, ut August. dicit in 6. Musicæ : (*ap. 15. aa fin. tom. 1.*) Sed multæ sunt aliæ adversitates præter mortem, quas aliqui possunt sustinere pro fide Christi, scilicet carcerem, exilium, rapinam bonorum, ut patet ad Hebr. 10. unde & sancti Marcelli Papæ martyrium celebratur, qui tamen fuit mortuus in carcere : ergo non est de martyrii necessitate, quod aliquis sustineat prenam mortis.

4 Præterea. Martyrium est actus meritorius ut dictum est : (*1. præc. q. 2. huj. q. aa 1.*) Sed actus meritorius non potest esse post mortem : ergo ante mortem : Et ita mors non est de ratione martyrii.

Sed contra est, quod Maximus dicit in quodam sermone de martyr. quod *vincit pro sue moriendo, qui vinceretur sine fide vivendo.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*q. 2. huj. q.*) *martyr* dicitur quasi *testis fidei Christianæ*, per quam nobis visibilia pro invisibilibus contemnenda proponuntur, ut dicitur ad Heb. 11.

Ad martyrium ergo pertinet, ut homo testificetur fidem, se opere ostendens omnia presentia contemnere ut ad futura, & invisibilia bona perveniat. Quamdiu autem homini remanet vita corporalis, nondum se opere ostendit, corporalia cuncta despiciere. Consueverunt enim homines, & consanguineos, & omnia bona possessa contemnere, & etiam dolores corporis pati, ut vitam conseruent. Unde & Satan contra Job induxit, (*Job 2.*) *Pellem pro pelle, & cuncta quæ homo habet, dabit pro anima sua*, idest, pro vita sua corporali. Et

deo ad perfectam rationem martyrii requiritur, quæ aliquis mortem sustineat propter Christum.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ auctoritates & si quæ similes inveniuntur, loquuntur de martyrio per quandam similitudinem.

Ad secundum dicendum, quod in muliere, quæ integritatem carnis perdit, vel ad perdendam eam datur occasione fidei Christianæ, non est apud hominem manifestum utrum hoc mulier patiatur propter amorem fidei Christianæ, vel magis pro contemptu castitatis: & ideo apud homines non redditur per hoc testimonium sufficiens. Unde hoc non proprie habet rationem martyrii sed apud Deum qui corda scrutatur, potest hoc ad præmium deputari, sicut Lucia dixit.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. præc. c. 4. et 5.) fortitudo principaliter consistit circa pericula mortis, circa alia autem consequenter. Et ideo nec martyrium proprie dicitur pro sola tolerantia carceris, vel exilii, vel rapinæ divitiarum, nisi forte secundum quod ex his sequitur mors.

Ad quartum dicendum, quod meritum martyrii non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustentia mortis; prout scilicet aliquis voluntarie patitur inflictionem mortis. Contingit tamen quandoque, quod aliquis post mortalia vulnera pro Christo suscepta, vel quascunque alias tribulationes continuatas usque ad mortem, quas à persecutoribus patitur pro fide Christi, diu vivat: in quo statu actus martyrii meritorius est, & etiam ipso eodem tempore, quo huiusmodi afflictiones patitur.

ARTICULUS V.

633

Utrum sola fides sit causa martyrii.

4 d. 49. q. 5. art. 3. q. 2. cor. & ad 9. 10. & 17. & Rom. 8. lect. 7.

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod sola fides sit causa martyrii. Dicitur enim I. Pet. 4. *Nemo vestrum patiat ut homicida, aut fur, aut aliquid huiusmodi: Si autem ut Christianus, non erubescat, glori-*

viscet autem Deum in isto nomine Sed ex hoc dicitur aliquis Christianus, quia tenet fidem Christi: ergo sola fides Christi dat patientibus martyrii gloriam.

2. Præterea, Martyr dicitur quasi testis: Testimonium autem non redditur nisi veritati: Non autem aliquis dicitur martyr ex testimonio cujuslibet veritatis, sed solum ex testimonio veritatis divinæ: alioquin si quis moreretur pro confessione veritatis Geometriæ, vel alterius speculativæ scientiæ esset martyr: quod videtur ridiculum: ergo sola fides est martyrii causa.

3. Præterea. Inter alia virtutum opera illa videntur, esse potiora, quæ ordinantur ad bonum commune: quia *bonam gentis melius est, quam bonum uniu. hominis*, secundum Philosoph. in 1. Ethicor. (cap. 2. in fin. tom. 5.) si ergo aliquod aliud bonum esset causa martyrii, maxime videretur quod illi essent martyres, qui pro defensione reipublicæ moriuntur. Quod Ecclesiæ observatio non habet: non enim militum, qui in bello justo moriuntur, martyria celebrantur: ergo sola fides videtur esse martyrii causa.

Sed Contra est, quod dicitur Matth. 5. *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam*: quod pertinet ad martyrium, ut Glos. (ord. & Hieron. in hanc loc.) ibidem dicit: Ad iustitiam autem pertinet non solum fides, sed etiam aliæ virtutes: ergo & aliæ virtutes possunt esse martyrii causa.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (4. præc.) martyres dicuntur quasi testes; qui scilicet corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicumque, sed veritati, quæ secundum pietatem est, quæ per Christum nobis innotuit: unde & martyres Christi dicuntur quasi testes ipsius. Hujusmodi autem est veritas fidei. Et ideo *cujuslibet martyrii causa est fides veritas*.

Sed ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio: Quæ quidem fit non solum per verba, quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta, quibus aliquis fidem se habere ostendit, secundum illud Jacobi 2. *Eg. ostendam tibi ex operibus fidem meam*. Unde & de quibus-

dam dicitur ad Titum 1. *Confitentur verbis se nosse Deum, factis autem negant.* Et ideo omnium vocum opera, secundum quod referuntur in Deum, sunt quædam protestationes fidei, per quam nobis innotescit, quod Deus hujusmodi opera à nobis requirit, & nos pro eis remunerat: Et *secundum hoc possunt esse martyrii causa.* Unde & beati Joannis Baptistæ martyrium in Ecclesia celebratur, qui non pro neganda fide, sed pro reprehensione adulterii mortem sustinuit.

Ad primum ergo dicendum, quod Christianus dicitur, qui Christi est: Dicitur autem aliquis esse Christi, non solum ex eo quod habet fidem Christi, sed etiam ex eo quod Spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, secundum illud ad Roman. 8. *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus.* Et etiam ex hoc quod ad imitationem Christi peccatis moritur, secundum illud ad Gal. 5. *Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis, & concubiscentiis.* Et ideo ut Christianus patitur, non solum qui patitur pro fidei confessione, quæ fit per verba, sed etiam quicumque patitur pro quocumque bono opere faciendo, vel pro quocumque peccato vitando propter Christum; quia hoc totum pertinet ad fidei protestationem.

Ad secundum dicendum, quod veritas aliarum scientiarum non pertinet ad cultum divinitatis: & ideo non dicitur esse veritas secundum pietatem: unde nec ejus confessio potest esse directe martyrii causa. Sed quia omne mendacium peccatum est, ut supra habitum est, (q. 110. a. 3. & 4.) vitatio mendacii, contra quamcumque veritatem sit, in quantum mendacium est peccatum divinæ legi contrarium, potest esse martyrii causa.

Ad tertium dicendum, quod bonum Reipublicæ est præcipuum inter bona humana: Sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius, quam humanum. Tamen quia bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum; ideo potest esse quodcumque bonum humanum martyrii causa, secundum quod in Deum refertur.

QUÆSTIO CXXV.

De timore, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis fortitudini. Et primo de timore. secundo de intimiditate, Tertio de audacia.

Circa primum quaruntur quatuor.

Primo. Utrum timor sit peccatum.

Secundo. Utrum opponatur fortitudini.

Tertio. Utrum sit peccatum mortale.

Quarto. Utrum excuset, vel diminuat peccatum.

ARTICULUS I.

634

Utrum timor sit peccatum.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod timor non sit peccatum. Timor enim est passio quædam, ut supra habitum est: (1. 2. q. 23. a 4. q. 42.) Sed ex passionibus non laudamur, neque vituperamur, ut patet in 2. Ethic. (cap. 5. in med. tom. 5.) cum ergo omne peccatum sit vituperabile, videtur, quod timor non sit peccatum.

2. Præterea. Nihil quod in lege divina mandatur, est peccatum; quia *lex Domini est immaculata*, ut dicitur in Psalm. 18. Sed timor mandatur in lege Dei. dicitur enim ad Ephes. 6. *Servi obedite a dominis carnalibus cum timore, & tremore*: ergo timor non est peccatum.

3. Præterea. Nihil quod naturaliter inest homini, est peccatum; quia peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit in 2. lib. (rib. jud. c. 3. p. l. 4. c. 11.) Sed timere est homini naturale: unde Philosophus dicit in 3. Ethic. (cap. 7. in med. tom. 5.) quod *erit quis insanus, vel sine sensu doloris, si nihil timeat, neque terræmotum, neque inundationes*: ergo timor non est peccatum.

Sed Contra est, quod Dominus dicit Matth. 26
Ne timeatis eos, qui occidunt corpus. Et Ezech. 2
 dicitur: *Ne timeatis eos, neque sermone eorum metumini.*

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse peccatum in actibus humanis propter inordinationem: nam bonum actus humani in ordine quodam consistit, ut e supra dictis patet: (109. 2. 114. 1.)
 Est autem hic debitus ordo, ut appetitus regimini rationis subdatur. Ratio autem dicitur, aliqua esse fugienda, & aliqua prosequenda: Et inter fugienda, quædam dicitur magis fugienda, quam alia: Et similiter etiam inter prosequenda, quædam dicitur esse magis prosequenda, quam alia: Et quantum est bonum prosequendum, tantum est aliquod oppositum malum fugiendum: Inde est, quod ratio dicitur, quædam bona magis esse prosequenda, quam quædam mala fugienda.
 Quando ergo appetitus fugit ea, quæ ratio dicitur esse sustinenda, ne desistat ab aliis, quæ magis prosequi debet, timor inordinatus est, & habet rationem peccati. Quando autem appetitus timendo refugit id, quod est secundum rationem fugiendum, tunc appetitus non est inordinatus, nec peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod timor communiter dictus secundum suam rationem importat universaliter fugam. Unde quantum ad hoc non importat rationem boni, vel mali. Et similiter est de qualibet alia passione. Et ideo Philosophus dicit, quod passiones non sunt laudabiles, neque vituperabiles: quia scilicet non laudantur, neque vituperantur; qui irascuntur, vel timeant, sed quæ circa hæc aut ordinate, aut inordinate se habent.

Ad secundum dicendum, quod timor ille, ad quem inducit Apostolus, est conveniens rationi; ut scilicet se vus timeat, ne deficiat in obsequiis, quæ domino debet impendere.

Ad tertium dicendum, quod mala, quibus homo resistere non potest, & ex quorum sustentia nihil boni provenit homini, ratio dicitur esse fugienda, Et ideo timor talium non est peccatum.

Utrum peccatum timoris opponatur fortitudini.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod peccatum timoris non opponatur fortitudini. Fortitudo enim est circa pericula mortis, ut supra habitum est: (q. 143. a. 4. q. 5.) Sed peccatum timoris non semper pertinet ad pericula mortis; quia super illud Psalm. 127. *Beati omnes, qui timent Dominum*, Glossa (ord. August. tom. 8.) dicit, quod *humanus timor est, quo timemus pati veritatem carnis, vel perdere mundi bona*: & super illud Matth. 26. *Oravit tertio eundem sermonem* &c. dicit Glos. (ord. Aug. lib. 1. *Quæ. Evangelic. q. ult. tom. 4.*) quod *triplex est malus timor, scil. timor mortis, timor doloris, & timor vililitatis*: non ergo peccatum timoris opponitur fortitudini.

2. Præterea. Præcipuum, quod commendatur in fortitudine est, quod exponit se periculis mortis: Sed quandoque aliquis ex timore servitutis, vel ignominie exponit se morti; sicut August. in 1. de civ. Dei (cap. 24. tom. 5.) narrat de Catone, qui ut non incurreret Cæsaris servitutem, morti se tradidit: ergo peccatum timoris non opponitur fortitudini, sed magis habet similitudinem cum ipsa.

3. Præterea. Omnis desperatio procedit ex aliquo timore: Sed desperatio non opponitur fortitudini, sed magis spei, ut supra habitum est. (q. 20. a. 1. *Quæ. I. 2. q. 40. a. 4.*) ergo neque peccatum timoris opponitur fortitudini.

Sed Contra est, quod Philosophus in 2. Ethicor. (cap. 7.) & in 3. (cap. 7. tom. 5.) timiditatem ponit fortitudini oppositam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (q. 19. a. 3. q. 1. 2. q. 43. a. 1.) omnis timor ex amore procedit. Nullus enim timet, nisi contrarium ejus quod amat. Amor autem non determinatur ad aliquod genus virtutis, vel vitii: Sed amor ordinatus includitur in qualibet virtute: quilibet enim virtuosus amat proprium bonum virtutis: Amor autem inordinatus includitur in quo-

quolibet peccato. Ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas. Unde similiter *inordinatus timor includitur in quolibet peccato*: sicut avarus timet amissionem pecuniæ, intemperatus amissionem voluptatis; & sic de aliis.

Sed timor præcipuus est periculorum mortis, ut probatur in 3. Ethic. (*cap. 6. à med. tom. 5.*) Et ideo *talis timoris inordinatio opponitur fortitudini*, quæ est circa pericula mortis. Et propter hoc antonomastice dicitur timiditas fortitudini opponi.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de timore inordinato communiter sumpto, qui diversis virtutibus opponi potest.

Ad secundum dicendum, quod actus humani præcipue dijudicantur ex fine, ut ex supra dictis patet: (1. 2. q. 1. a. 3. & q. 18. a. 6.) Ad fortem autem pertinet, ut se exponat periculis mortis propter bonum. Sed ille qui se periculis mortis exponit, ut fugiat servitutum, vel aliquid laboriosum, à timore vincitur, quod est fortitudini contrarium. Unde Philosoph. dicit in 3. Ethic. (*cap. 7. ad fin. tom. 5.*) quod *mori fugientem inopiam, vel cupidinem, vel aliquod triste, non est fortis, sed magis timidi. Mollities est enim fugere laboriosa.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, (1. 2. q. 45. a. 2.) sicut spes est principium audaciæ, ita timor est principium desperationis. Unde sicut ad fortem, qui utitur audacia moderate, præexigitur spes; ita è converso desperatio ex aliquo timore procedit. Non autem oportet, quod quælibet desperatio procedat ex timore quolibet, sed ex eo, qui est generis sui. Desperatio autem, quæ opponitur spei, ad aliud genus refertur, scilicet ad res divinas. Timor autem, qui opponitur fortitudini pertinet ad pericula mortis. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS III.

636

Utrum timor sit peccatum mortale.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod timor non sit peccatum mortale. Timor enim, ut supra dictum est,

est,

est; (1. 2. q. 23. a. 1.) est in irascibili, quæ est pars sensualitatis: Sed in sensualitate est tantum peccatum veniale, ut supra habitum est. (1. 2. q. 74. a. 4.) ergo timor non est peccatum mortale.

2. Præterea. Omne peccatum mortale totaliter cor avertit à Deo: Hoc autem non facit timor. Quia super illud Judicum 7. *Qui formidolosus est &c.* dicit Glos. (ordin.) quod *timidus est, qui primo aspectu ad congressum trepidat, non tamen toto corde terretur, sed reparari, & animari denuo potest*: ergo timor non est peccatum mortale.

Præterea. Peccatum mortale non solum retrahit à perfectione, sed etiam à præcepto: Sed timor non retrahit à præcepto, sed solum à perfectione: quia super illud Deut. 20. *Quis est homo formidolosus; & corde pavido &c.* dicit Gloss. (ordinar. Isid.) *Docet, non posse quemquam professionem contemplationis, vel militia spiritualis arripere, qui adhuc nudari terrenis opibus pertimescit*: ergo timor non est peccatum mortale.

Sed Contra est, quod pro solo peccato mortali debetur pœna inferni: Quæ tamen debetur timidis, secundum illud Apoc. 21. *Timidi, & increduli, & execrati &c. pars erit in stagna ionis, & sulphuris, quod est mors secunda*: ergo timiditas est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (a. 1. huj. q.) timor peccatum est, secundum quod est inordinatus; prout scilicet refugit quod non est secundum rationem refugiendum. Hæc autem inordinatio timoris *quandoque* quidem consistit in solo appetitu sensitivo, non superveniente consensu rationalis appetitus: Et *non potest esse peccatum mortale, sed solum veniale.*

Quandoque vero hujusmodi inordinatio timoris pergit usque ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, quæ ex libero arbitrio refugit aliquid non secundum rationem: Et *alis in inordinatio timoris quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale.*

Si enim aliquis propter timorem, quo refugit periculum mortis, vel quodcumque aliud temporale malum,

sic

sic dispositus est ut faciat aliquid prohibitum, vel præmittat aliquid quod est præceptum in lege divina: talis timor est peccatum mortale. Alioquin erit peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de timore, secundum quod consistit intra sensualitatem.

Ad secundum dicendum, quod etiam Glossa illa potest intelligi de timore in sensualitate existente.

Vel potest melius dici, quod ille toto corde terretur, cujus animum timor vincit irreparabiliter. Potest autem contingere, quod etiamsi timor sit peccatum mortale, non tamen aliquid ita obstinate terretur, quin persuasionibus revocari possit: sicut quandoque aliquis mortaliter peccans, concupiscentiæ consentiendo, revocatur, ne opere impleat, quod proposuit facere.

Ad tertium dicendum, quod Glossa illa loquitur de timore revocante hominem à bono, quod non est de necessitate præcepti, sed de perfectione consilii. Talis autem timor non est peccatum mortale, sed quandoque veniale: Quandoque etiam non est peccatum, puta cum aliquis habet rationabilem causam timoris.

ARTICULUS IV.

637

Utrum timor excuset à peccato.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod timor non excuset à peccato. Timor enim est peccatum, ut dictum est: (1. 1. *huj. q.*) Sed peccatum non excusat à peccato seu magis aggravat ipsum: ergo timor non excusat à peccato.

2. Præterea. Si aliquis timor excusat à peccato, maxime excusaret timor mortis, qui dicitur cadere in constantem virum: Sed hic timor non videtur excusare, quia cum mors ex necessitate immineat omnibus, non videtur esse timenda: ergo timor non excusat à peccato.

3. Præterea. Omnis timor aut est mali temporalis, aut spiritualis: Sed timor mali spiritualis non potest ex-

excusare peccatum; quia non inducit ad peccandum, sed magis retrahit à peccato: Timor etiam mali temporalis non excusat à peccato; quia, sicut Philoſ. dicit in 3. Ethic. (cap. 6. ante med. tom. 5.) *inopiam non oportet timere, neque aegritudinem, neque quacumque non à propria malitia procedunt*: ergo videtur, quod timor nullo modo excuset à peccato.

Sed Contra est, quod dicitur in Decret. 1. q. 1. (cap. Constat.) *Vim passus, & invitus ab hæreticis ordinatus, colorem habet excusationis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (art. præc.) timor in tantum habet rationem peccati, in quantum est contra ordinem rationis. Ratio autem iudicat, quædam mala esse magis aliis fugienda. Et ideo *quicumque ut fugiat mala, qua secundum rationem sunt magis fugienda, non refugit mala, qua sunt minus fugienda, non incurrit peccatum*: sicut magis est fugienda mors corporalis, quam amissio rerum temporalium. Unde si quis propter timorem mortis latronibus aliquid promitteret, aut daret, excusaretur à peccato; quod incurreret, si sine causa legitima, prætermissis bonis, quibus esset magis dandum, peccatoribus largiretur.

Si autem aliquis per timorem fugiens mala, qua secundum rationem sunt minus fugienda, incurrat mala, qua secundum rationem sunt magis fugienda, non posset totaliter à peccato excusari: quia timor talis inordinatus esset.

Sunt autem magis timenda mala animæ, quam mala corporis: corporis autem magis, quam mala exteriorum rerum. Et ideo *si quis incurrat mala animæ, id est peccata, fugiens mala corporis, puta flagella, vel mortem, aut mala exteriorum rerum, puta damnum pecuniæ, aut si sustinent mala corporis, ut vitet damnum pecuniæ, non excusatur totaliter à peccato.*

Diminuitur tamen secundum aliquid ejus peccatum; quia minus voluntarium est, quod ex timore agitur. Imponitur enim homini quædam necessitas aliquid faciendi propter timorem imminensem.

Unde Philosophus (lib. 3. Ethic. cap. 1. tom. 5.)
hu.

hujusmodi, quæ ex timore fiunt, dicit esse non simpliciter voluntaria, sed mixta ex voluntario, & involuntario.

Ad primum ergo dicendum, quod timor non excusat ex ea parte qua est peccatum, sed ex ea parte qua est involuntarium.

Ad secundum dicendum, quod licet mors omnibus imminet ex necessitate; tamen ipsa diminutio temporalis vitæ est quoddam malum, & per consequens timendum.

Ad tertium dicendum, quod secundum Stoicos, quæponebant bona temporalia non esse hominis bona, sequitur ex consequenti, quod mala temporalia non sunt hominis mala, & per consequens nullo modo timenda. Sed secundum August. in lib. 2. de lib. arb. (cap. 18. & 19. tom. 1.) hujusmodi temporalia sunt minima bona: quod etiam Peripatetici senserunt: & ideo contraria eorum sunt quidem timenda; non tamen multum ut pro eis recedatur ab eo, quod est bonum secundum virtutem.

QUÆSTIO CXXVI.

De Intimiditate, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitio Intimiditatis,

Et circa hoc quaruntur duo.

Primo. Utrum intimidum esse sit peccatum.

Secundo. Utrum opponatur fortitudini.

ARTICULUS I.

Utrum Intimiditas sit peccatum.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod intimiditas non sit peccatum. Quod enim ponitur in commendationem viri justii, non est peccatum: Sed in commendationem viri justii dicitur Proverb. 28. *Justus, quasi leo confidens, absque terrore erit*: ergo esse impavidum non est peccatum.

2 Præterea. *Maximum terribilium est mors*, secundum Philos. in 3. Eth. (c. 6. a med. tom. 5.) Sed nec mortem oportet timere, secundum illud Matth. 10. *Nolite timere eos, qui occidunt corpus &c.* nec etiam aliquid, quod ab homine posset inferri, secundum illud Isai. 51. *Quis tu, ut timeas ab homine mortali?* ergo impavidum esse non est peccatum.

3 Præterea. Timor ex amore nascitur, ut supra habitum est. (q. præc. a. 2.) Sed nihil mundanum amare pertinet ad perfectionem virtutis; quia ut Aug. dicit 14. de civ. Dei, (cap. 28. in princ. tom. 5.) *amor Dei usque ad contemptum sui facit civem civitatis cælestis*; ergo nihil humanum formidare, videtur non esse peccatum.

Sed Contra est, quod de iudice iniquo dicitur Luc. 18. quod *nec Deum timebat, nec hominem reverebatur.*

Respondeo dicendum, quod quia timor ex amore nascitur, idem iudicium videtur esse de amore, & timore. Agitur autem nunc de timore, quo mala temporalia timentur, qui provenit ex temporalium bonorum amore. Inditum autem est unicuique naturaliter, ut propriam vitam amet, & ea quæ ad ipsam ordinantur, cum debito modo; ut scilicet amentur huiusmodi, non quasi finis constituatur in eis, sed secundum quod eis utendum est propter ultimum finem. Unde quod aliquis deficiat à debito modo amoris ipsorum, est contra naturalem inclinationem, & per consequens est peccatum.

Numquam tamen à tali amore aliquis totaliter decidit: quia id quod est naturale, totaliter perdi non potest. Propter quod Apostolus dicit ad Eph. 5. *Nemo unquam carnem suam odio habuit.* Unde etiam illi qui seipsos interimunt, ex amore carnis suæ hoc faciunt quam volunt à præsentibus angustiis liberare. Unde contingere potest, quod aliquis minus quam debeat, timeat mortem, & alia temporalia mala, propter hoc quod minus debito amet ea: Sed quod nihil horum timeat, non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo quod æstimat, mala opposita bonis, quæ amat, sibi supervenire non posse. Quod quandoque con-

tin-

tingit ex superbia animi de se præsumptis, & contempnentis, secundum quod dicitur Job 41. *Facet, ut nullum timeret: omne sublime videt:* Quodque autem contingit ex defectu rationis; sicut dicitur in 3. Ethic. (cap. 7. cir. med. tom. 5.) *Celta propter stultitiam nihil timent.*

Unde patet, quod esse impavidum est vitiosum, ve causetur ex defectu amoris, sive causetur ex elatione animi, sive causetur ex stoliditate; quæ tamen exsistat à peccato, si sit invincibilis.

Ad Primum ergo dicendum, quod justus commoveatur à timore non retrahente eum à bono, non quod sit absque omni timore. Dicitur enim Eccl. *Qui à timore est, non poterit justificari.*

Ad secundum dicendum, quod mors, vel quicquid aliud ab homine mortali potest inferri, non est causa timendum, ut à Justitia recedatur: Est tantum timendum, in quantum per hoc homo potest impediri operibus virtuosis, vel quantum ad se vel quantum profectum, quem in aliis facit. Unde dicitur Proverb. *Sapienter timet, & declinat à malo.*

Ad tertium dicendum, quod bona temporalia debent contemni, in quantum nos impediunt ab amore, timore Dei: Et secundum hoc etiam non debent contemni. Unde dicitur Eccl. 34. *Qui timet Dominum, nihil trepidabit.* Non autem debent contemni bona temporalia, in quantum instrumentaliter nos juvant ad eam quæ sunt divini timoris, & amoris.

ARTICULUS. II.

Utrum esse impavidum opponatur fortitudini.

2. dist. 26. q. 2. a. 2. ad 4. & d. 34. q. 1. a. 1. cor. fin. & d. 44. q. 2. a. 1. ad 4.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod esse impavidum non opponatur fortitudini. De habitibus enim judicamus per actus: Sed nullus actus fortitudinis impeditur per hoc, quod aliquis est impavidus: remanet enim timore, aliquis & fortiter sustinet, & audaciter

aggreditur : ergo esse impavidum non opponitur fortitudini.

2. Præterea. Esse impavidum est vitiosum, vel propter defectum debiti amoris, vel propter superbiam, vel propter stultitiam : Sed defectus debiti amoris opponitur charitati, superbia autem humilitati, stultitia autem prudentiæ, sive sapientiæ : ergo vitium impaviditatis non opponitur fortitudini.

3. Præterea. Virtuti opponuntur vitia, sicut extrema medio : Sed unum medium ex una parte non habet nisi unum extremum : cum ergo fortitudini ex una parte opponatur timor, ex alia vero parte opponatur ei audacia, videtur, quod impaviditas ei non opponatur.

Sed contra est, quod Philos. in 3. Eth. (1. 7. tom. 5.) ponit impaviditatem fortitudini oppositam.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, (q. 123. a. 3.) fortitudo est circa timores, & audacias. Omnis autem virtus moralis ponit modum rationis in materia, circa quam est. Unde ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundum rationem; ut scilicet homo timeat quod oportet, & quando oportet, & similiter de aliis. Hic autem modus rationis corrumpi potest sicut per excessum, ita & per defectum.

Unde sicut timiditas opponitur fortitudini per excessum timoris, in quantum scilicet homo timet quod non oportet, vel secundum quod non oportet; ita etiam *impaviditas opponitur ei per defectum timoris*, in quantum scilicet aliquis non timet, quod oportet timere.

Ad primum ergo dicendum, quod actus fortitudinis est, timorem sustinere, & aggredi, non qualitercunque, sed secundum rationem : quod non facit impavidus.

Ad secundum dicendum, quod impaviditas ex sua specie corrumpit medium fortitudinis : & ideo directe opponitur fortitudini : Sed secundum suas causas nihil prohibet quin opponatur aliis virtutibus.

Ad tertium dicendum, quod vitium audaciæ opponitur fortitudini secundum excessum audaciæ, impaviditas autem secundum defectum timoris. Fortitudo autem in utraque passione medium ponit. Unde non est inconveniens

46 QUÆST. CXXVII. ART. I.
niens, quod secundum diversa habeat diversa extrema,

QUÆSTIO CXXVII.

De Audacia, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de Audacia.

Et circa hoc quaruntur duo.

Primo. Utrum audacia sit peccatum.
Secundo. Utrum opponatur fortitudini.

ARTICULUS I.

640

Utrum Audacia sit peccatum.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod audacia non sit peccatum. Dicitur enim Job 39. de equo, per quem designatur bonus Prædicator, secundum Gregor. in Moral. (l. 31. c. 11.) quod *audacter in occursum percit armatis*: Sed nullum vitium cedit in commendationem alicujus: ergo esse audacem non est peccatum.

2 Præterea. Sicut Philos. in 6. Ethic. (c. 9. à princ. tom. 5.) *Oportet consiliari quidem tarde, operari autem velociter consiliata*: Sed ad hanc velocitatem operandi juvat audacia: ergo audacia non est peccatum, sed magis aliquid laudabile.

3 Præterea. Audacia est quædam passio, quæ causatur à spe, ut supra habitum est, (1. 2. q. 45. a. 2.) cum de passionibus ageretur: Sed spes non ponitur peccatum, sed magis virtus: ergo nec audacia debet poni peccatum.

Sed Contra est, quod dicitur Eccles. 8. *Cum audaci non eas in via, ne forte gravet mala sua in te*: Nullius autem societas est declinanda, nisi propter peccatum: ergo audacia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod audacia, sicut supra dictum est, (1. 2. q. 23. s. 1. & q. 45.) est quædam passio. Passio autem quandoque quidem est moderata secundum rationem, quandoque autem caret moderatione vel per excessum, vel per defectum. Et se-

cun-

cundum hoc est passio vitiosa. Sumuntur autem quandoque nomina passionum à superabundanti: sicut iradicitur non quæcumque, sed superabundans, prout scilicet est vitiosa.

Et hoc etiam modo *audacia per superabundantiam dicta ponitur esse peccatum.*

Ad primum ergo dicendum, quod audacia ibi sumitur, secundum quod est moderata ratione, sic enim pertinet ad virtutem fortitudinis.

Ad secundum dicendum, quod operatio festina commendabilis est post consilium, quod est actus rationis: Sed si quis ante consilium vellet festine agere, non esset hoc laudabile, sed vitiosum: esset enim quædam præcipitatio actionis, quod est vitium prudentiæ oppositum, ut supra dictum est. (q. 53. a. 3.) Et ideo audacia, quæ operatur ad velocitatem operandi, in tantum laudabilis est, in quantum à ratione ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod quædam vitia innominata sunt, & similiter quædam virtutes, ut patet per Phil. in 4. Ethic. (cap. 4. 5. & 6. & 2. cap. 7. tom. 5.) Et ideo oportuit in quibusdam passionibus uti nomine virtutum & vitiorum. Præcipue autem illis passionibus utimur ad vitia designanda, quarum objectum est malum; sicut patet de odio, timore, ira, & audacia. Spes autem, & amor habent bonum pro objecto; & ideo magis eis utimur ad designanda nomina virtutum.

ARTICULUS II.

Utrum audacia opponatur fortitudini.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod audacia non opponatur fortitudini. Superfluitas enim audaciæ videtur ex animi præsumptione procedere: Sed præsumptio pertinet ad superbiam, quæ opponitur humilitati: ergo audacia magis opponitur humilitati, quam fortitudini.

2 Præterea. Audacia non videtur esse vituperabilis,
ni-

nisi in quantum ex ea provenit vel nocumentum
quod ipsi audaci, qui se periculis inordinate ingerunt
vel etiam aliis, quos per audaciam aggreditur, vel
pericula præcipitat: Sed hoc videtur ad injustitiam
pertinere: ergo audacia, secundum quod est peccatum
non opponitur fortitudini, sed justitiæ.

3. Præterea. Fortitudo est circa timores, & audacias, ut dictum est: (q. 123. a. 3.) Sed quia
timiditas opponitur fortitudini secundum excessum timoris,
habet aliud vitium oppositum timiditati secundum
defectum timoris: si ergo audacia opponitur fortitudini
propter excessum audaciæ, pari ratione opponitur
ei aliquod vitium propter audaciæ defectum: Sed
non invenitur: ergo nec audacia debet poni vitium
oppositum fortitudini.

Sed contra est, quod Philos. in 2. & 3. Ethicorum
(c. 7. utrobique, tom. 5.) ponit audaciam fortitudi-
ni oppositam.

Respondeo dicendum, quod ut supra dictum est
(q. præc. ar. 2.) ad virtutem moralem pertinet
secundum rationis servare in materia, circa quam est.
ideo omne vitium, quod importat immoderantiam
circa materiam alicujus virtutis moralis, opponitur illi
virtuti morali, sicut immoderatum moderato.

Audacia autem, secundum quod sonat vitium
importat excessum passionis, quæ audacia dicitur. Unde
manifestum est, quod opponitur virtuti fortitudinis
quæ est circa timores, & audacias, ut supra dictum
est. (q. 123. a. 3.)

Ad Primum ergo dicendum, quod oppositio
ad virtutem non attenditur principaliter secundum causam
vitii, sed secundum ipsam vitii speciem. Et ideo
non oportet, quod audacia opponatur eidem virtuti
cui opponitur præsumptio, quæ est causa ipsius.

Ad secundum dicendum, quod sicut directe oppositio
vitii non attenditur circa ejus causam; ita etiam
non attenditur secundum ejus effectum. Nocumentum
autem, quod provenit ex audacia, est effectus ipsius.
Unde nec etiam secundum hoc attenditur audaciæ
oppositio.

Ad tertium dicendum, quod motus audaciæ consistit in invadendo id, quod est homini contrarium ad quod natura inclinatur, nisi in quantum talis inclinatio impeditur per timorem patiendi nocementum ab eo. Et ideo vitium, quod excedit in audacia, non habet contrarium defectum, nisi timiditatem tantum. Sed audacia non semper concomitatur tantum defectum timiditatis; quia, sicut Philos. dicit in 3. Ethic. (cap. 7. tom. 5.) *audaces sunt prævolantes, & volentes ante pericula, sed in ipsis discedunt, scilicet, præ timore.*

QUÆSTIO CXXVIII.

De partibus Fortitudinis.

Deinde considerandum est de partibus fortitudinis.

Et Primo considerandum est, quæ sint fortitudinis partes.

Secundo. De singulis partibus est agendum.

ARTICULUS UNICUS. 641

Utrum partes fortitudinis convenienter enumerentur.

*Inf. q. 129. a. 5. & q. 134. a. 4. & q. 136. a. 4.
& q. 161. a. 4. ad 3. & 3. d. 33. q. 3. a. 3.
q. 2. & 4.*

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter partes fortitudinis enumerentur. Tullius enim in sua Rhetor. (l. 2. de Invent. aliquant. ante fin.) ponit fortitudinis quatuor partes, scilicet magnificenciam, fiduciam, patientiam, & perseverantiam: Et videtur, quod inconvenienter. Magnificencia enim videtur ad liberalitatem pertinere; quia utraque est circa pecunias, & necesse est magnificum liberalem esse, ut Philos. dicit in 4. Ethicor. (c. 2. tom. 5.) Sed liberalitas est pars justitiæ, ut supra habitum est: (q. 117. a. 5.) ergo magnificencia non debet poni pars fortitudinis.

2. Præterea. Fiducia nihil aliud videtur esse, quam spes: sed spes non videtur ad fortitudinem pertinere, sed potius per se est virtus: ergo fiducia non debet poni pars fortitudinis.

3. Præterea. Fortitudo facit hominem bene se habere circa pericula: Sed magnificentia, & fiducia non portant in sui ratione aliquam habitudinem ad pericula: ergo non ponuntur convenienter partes fortitudinis.

4. Præterea. Patientia secundum Tullium (*loc. cit.*) importat difficilium perpersionem; quod et ipse attribuit fortitudini: ergo patientia est idem fortitudini, & non est pars ejus.

5. Præterea. Illud quod requiritur in qualibet virtute, non debet poni pars alicujus specialis virtutis: perseverantia requiritur in qualibet virtute: dicitur Matth. 24. *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*: ergo perseverantia non debet poni pars fortitudinis.

6. Præterea. Macrobius (*l. 1. in somn. Scip. c. circ. med.*) ponit septem partes fortitudinis, scilicet magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiam, constantiam, tolerantiam, firmitatem. Andronicus etiam ponit septem virtutes auxexas fortitudini, quæ sunt sychia, lenia, magnanimitas, virilitas, perseverantia, magnificentia, andragathia: ergo videtur, quod inconscienter Tullius partes fortitudinis enumeret.

7. Præterea. Arist. in 3. Ethic. (*c. 8. tom. 5.*) ponit quinque partes fortitudinis: quarum prima est *polypolus*, quæ fortiter operatur propter timorem vel exhonorationem vel pænæ: secunda est *militaris*, quæ fortiter operatur propter artem, vel experientiam rei bellicæ: tertia est *passiva*, quæ fortiter operatur ex passione, præcipue ira: quarta est *victoria*, quæ fortiter operatur propter consuetudinem victoriae: quinta est *inexperientia*, quæ fortiter operatur propter inexperientiam periculorum. Has autem fortitudines nulla prædictarum enumerationum continet: ergo prædictæ enumerationes partium fortitudinis videtur esse inconuenientes.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (*q. 48.*) alicujus virtutis possunt esse triplices partes, scilicet *subjectivæ*, *integrales*, *potentiales*. Fortitudinis partes, secundum quod est specialis virtus, non possunt assignari partes *subjectivæ*; eo quod non dividitur in partes virtutes specie differentes, quia est circa materiam valde specialem.

Assignantur autem ei partes quasi *integrales*, &

tentiales : *integrales* quidem secundum ea , quæ oportet concurrere ad actum fortitudinis : *potentiales* autem , secundum quod ea quæ fortitudo observat circa difficilissima , scilicet circa pericula mortis , aliquæ aliæ virtutes observant circa quasdam alias materias minus difficiles : quæ quidem virtutes adjunguntur fortitudini , sicut secundariæ principali. Est autem , sicut supra dictum est , (*q. 123. a. 3. & 6.*) *duplex* fortitudinis actus , scilicet *aggredi & sustinere*. Ad actum autem aggrediendi duo requiruntur. Quorum *primum* pertinet ad animi præparationem , ut scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum. Et *quantum ad hoc potuit Tullius fiduciam*. Unde dicit , (*loc. cit. in arg. 1.*) quod *fiducia est , per quam magnis , & honestis in rebus multum ipse animus in se fiduciæ certa cum spe collocavit*. Secundum autem pertinet ad operis executionem , ne scilicet aliquis deficiat in executione illorum , quæ fiducialiter inchoavit : et *quantum ad hoc potuit Tullius magnificentiã*. Unde dicit , quod *magnificentiã est rerum magnarum , & excelsarum cum animi ampla quadam , & splendida propositione agitatio , atque administratio* , id est , executio ; ut scilicet amplo proposito administratio non desit. Hæc ergo duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis , scilicet ad pericula mortis , erunt quasi partes integrales ipsius , sine quibus fortitudo esse non potest. Si autem referantur ad aliquas alias materias , in quibus est minus difficultatis , erunt virtutes distinctæ à fortitudine secundum speciem suam. Tamen adjunguntur ei , sicut secundarium principali. Sicut *magnificentiã* à Philosopho in 4. *Ethicor.* (*c. 2. tom. 5.*) ponitur circa magnos sumptus : *magnanimitas* autem , quæ videtur idem esse fiduciæ , magnos honores.

Ad *aliu* autem actum fortitudinis , qui est *sustinere* , duo requiruntur. Quorum *primum* est , ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam , & decidat à sua magnitudine. Et *quantum ad hoc potuit patientiam*. Unde dicit , quod *patientia est honestatis , aut utilitatis causa , rerum arduarum , aut difficilium voluntaria , ac diuturna perpassio*. Aliud autem est , ut ex diuturna difficultium passione homo non fatigatur usque ad hoc quod desistat , secundum illud *Hebr. 12. Non fatige-*

mini animis vestris deficientes. Et quantum ad hoc ponit perseverantiam. Unde dicit, quod perseverantia est a ratione bene considerata stabilis, & perpetua permansiva. Hæc etiam duo si coarcentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quasi integrales ipsius: Si autem ad quascumque materias difficiles referantur, erunt virtutes à fortitudine distinctæ, & tamen ei adjuvantur sicut secundariæ principali.

Ad primum ergo dicendum, quod magnificentia circa materiam liberalitatis addit quandam magnitudinem quæ pertinet ad rationem ardui, quod est objectum irascibilis, quam principaliter perficit fortitudo: & ex hac parte pertinet ad fortitudinem.

Ad secundum dicendum, quod spes, qua quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica, ut supra habitum est (*q. 17. a. 5. & 1. 2. q. 62. a. 3.*) Sed per fiduciam quæ nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen sub Deo.

Ad tertium dicendum, quod quascumque res magnas aggredi, videtur periculosum esse: quia in his deficit est valde nocivum. Unde etiamsi magnificentia, & fiducia circa quæcumque alia magna operanda, vel aggredienda ponantur, habent quandam affinitatem cum fortitudine ratione periculi imminenti.

Ad quartum dicendum, quod patientia non solum patitur pericula mortis, circa quæ est fortitudo, absque superabundanti tristitia, sed etiam quæcumque alia difficilia, sive periculosa. Et secundum hoc ponitur virtus adjuncta fortitudini: in quantum autem est circa pericula mortis, est pars integralis ipsius.

Ad quintum dicendum, quod perseverantia, secundum quod dicitur continuitatem boni operis usque in finem, circumstantia omnis virtutis esse potest. Ponitur autem pars fortitudinis, secundum quod dictum est (*q. 17. c. a.*)

Ad sextum dicendum, quod Macrobius ponit quatuor prædicta à Tullio posita, scilicet fiduciam, magnificentiam, tolerantiam, quam ponit loco patientiæ, & firmam, quam ponit loco perseverantiæ. Superaddit autem tria, quorum duo, scilicet magnanimitas, & securitas, Tullio sub fiducia comprehenduntur. Sed Macrobius magis

gis per specialia distinguit. Nam fiducia importat spem hominis ad magna: spes autem cujuslibet rei præsupponit appetitum in magna protensum per desiderium, quod pertinet ad magnanimitatem. Dictum est enim supra, (1. 2. q. 40. a. 7.) quod spes præsupponit amorem, & desiderium rei speratæ. Vel potest melius dici, quod fiducia pertinet ad spei certitudinem: magnanimitas autem ad magnitudinem rei speratæ. Spes autem firma esse non potest, nisi amoveatur contrarium: quandoque enim aliquis, quantum ex seipso est, speraret aliquid, sed spes tollitur propter impedimentum timoris: timor enim quodammodo spei contrariatur, ut supra habitum est. (1. 2. q. 40. a. 4. ad 1.) Et ideo Macrobius addit securitatem, quæ excludit timorem. Tertium autem addit, scilicet constantiam, quæ sub magnificentia comprehendi potest. Oportet enim in his, quæ magnifice aliquis facit, constantem animum habere. Et ideo Tullius ad magnificentiam pertinere dicit non solum administrationem rerum magnarum, sed etiam animi amplam excogitationem ipsarum. Potest etiam constantia ad perseverantiam pertinere, ut perseverans dicatur aliquis ex eo, quod non desistit propter diurnitatem, constans autem ex eo, quod non desistit propter quæcumque alia repugnantia. Illa etiam quæ Andronicus ponit, ad eadem pertinere videntur. Ponit enim perseverantiam, & magnificentiam cum Tullio, & Macrobio, magnanimitatem autem cum Macrobio. Lenia autem est idem, quod patientia, vel tolerantia: dicit enim, quod *lenia est habitus promptus tributus ad contrarij qualia oportet, & sustinere quæ ratio dicit*. Euppsychia autem, id est, bona animositas, idem videtur esse quod securitas: dicit enim, quod est *robur animæ ad perficiendum opera ipsius*. Virilitas autem videtur idem esse quod fiducia: dicit enim, quod *virilitas est habitus per se sufficiens, tributus in his quæ secundum virtutem sunt*. Magnificentia autem addit andragathiam, quasi virilem bonitatem, quæ apud nos *strenuitas* potest dici. Ad magnificentiam autem pertinet, non solum quod homo consistat in executione magnorum operum, quod pertinet ad constantiam, sed etiam cum quadam virili prudentia, & sollicitudine ea exequatur, quod pertinet ad andra-

gathiam, sive strenuitatem: unde dicit, quod andragathia est viri virtus adinventiva communiabilium operum. Et patet, quod omnes huiusmodi partes ad quatuor principales reducuntur, quas Tullius ponit.

Ad septimum dicendum, quod illa quinque, quae ponit Aristoteles, deficiunt à vera ratione virtutis: quae etsi convenient in actu fortitudinis, differunt tamen in motivo, ut supra habitum est. (q. 123. a. 1. ad 2.) Et ideo non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi.

QUÆSTIO CXXIX.

De Magnanimitate, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de singulis fortitudinis partibus, ita tamen quod sub quatuor principalibus, quas Tullius ponit, alias comprehendamus, nisi quod magnanimitatem, de qua etiam Aristoteles tractat, loco inducæ ponemus.

Primo ergo considerandum erit de magnanimitate.

Secundo. De magnificentia.

Tertio. De patientia.

Quarto. De perseverantia.

Circa primum *primo* considerandum est de magnanimitate, *Secundo* de vitiis oppositis.

Circa primum quærentur octo.

Primo. Utrum magnanimitas sit circa honores.

Secundo. Utrum magnanimitas sit solum circa magnos honores.

Tertio. Utrum sit virtus.

Quarto. Utrum sit virtus specialis.

Quinto. Utrum sit pars fortitudinis.

Sexto. Quomodo se habeat ad fiduciam.

Septimo. Quomodo se habeat ad securitatem.

Octavo. Quomodo se habeat ad bona fortunæ.

ARTICULUS I.

Utrum magnanimitas sit circa honores.

*Sup. q. 28. & inf. presentl q. a. 4. & 8. & q. 131.
a. 2. c. & 3. d. 26. q. 2. a. 2. ad 4. & d. 33. q. 3.
a. 3. q. 1. c. & ad 2. & d. 34. q. 1. a. 2. c.*

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod magnanimitas non sit circa honores. Magnanimitas enim est in irascibili: quod ex ipso nomine patet; nam *magnanimitas* dicitur quasi *magnitudo animi*: animus autem pro vi irascibili ponitur, ut patet in 3. de Anima (*text. 42. tom. 2.*) ubi Philosoph. dicit, quod *in sensitivo appetitu est desiderium, & animus, id est, concupiscibilis, & irascibilis*: sed honor est quoddam bonum concupiscibile, cum sit præmium virtutis: ergo videtur, quod magnanimitas non sit circa honores.

2. Præterea. Magnanimitas, cum sit virtus moralis, oportet quod sit circa passiones, vel operationes: non autem est circa operationes; quia sic esset pars iustitiæ. Et sic relinquitur, quod sit circa passiones. Honor autem non est passio: ergo magnanimitas non est circa honores.

3. Præterea. Ratio magnanimitatis videtur pertinere magis ad prosecutionem, quam ad fugam: dicitur enim magnanimus, quia ad magna tendit: sed virtuosi non laudantur ex hoc quod cupiunt honores, sed magis ex eo quod eos fugiunt: ergo magnanimitas non est circa honores.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 4. Ethicor. (*cap. 3. tom. 5.*) quod *magnanimitas est circa honores, & inhonrationes.*

Respondeo dicendum, quod magnanimitas ex suo nomine importat quandam extensionem animi ad magna. Consideratur autem habitudo virtutis ad duo: primo ad materiam, circa quam operatur: alio modo ad actum proprium, qui consistit in debito usu talis materiæ. Et quia habitus virtutis principaliter ex actu determinatur, ex hoc principaliter dicitur aliquis magnanimus, quia habet animum ad aliquem magnum actum.

Aliquis autem actus potest : dici *dupliciter* magnus uno modo secundum proportionem : alio modo absolute. Magnus quidem potest dici actus secundum proportionem, etiam qui consistit in usu alicujus rei parvæ, vel mediocris; puta si aliquis illa re optime utatur : sed simpliciter, & absolute magnus actus est, qui consistit in optimo usu rei maximæ.

Res autem, quæ in usum hominis veniunt, sunt res exteriores : inter quas simpliciter maximum est honorum quia propinquissimum est virtuti, utpote testificatio quædam existens de virtute alicujus, ut supra habitum est; (9. 103. a. 1. & 2.) tum etiam quia Deo, & optimis exhibetur : tum etiam quia homines propter honorem consequendum, & vituperium vitandum, alia omnia postponunt. Sic autem dicitur aliquis magnanimus ex his, quæ sunt magna absolute, & simpliciter, sicut dicitur aliquis fortis ex his, quæ sunt difficilia, simpliciter. Et ideo *consequens est, quod magnanimitas consistat circa honores.*

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, vel malum absolute quidem considerata pertinent ad concupiscibilem : sed in quantum additur ratio ardui, sic pertinet ad irascibilem. Et hoc modo honorem respicit magnanimitas, in quantum scilicet honor habet rationem magni, vel ardui.

Ad secundum dicendum, quod honor etsi non sit passio, vel operatio, est tamen alicujus passionis objectum, scilicet spei, quæ tendit in bonum arduum. Et ideo magnanimitas est quidem immediate circa passionem spei, mediate autem circa honorem, sicut circa objectum spei; sicut & de fortitudine supra dictum est, (9. 103. a. 4. & 5.) quod est circa pericula mortis, in quantum sunt objectum timoris, & audaciæ.

Ad tertium dicendum, quod illi qui contemnunt honores hoc modo, quod pro eis adipiscendis nil inconveniens faciunt, nec eos nimis appetiuntur, laudabiles sunt. Si quis autem hoc modo contemneret honores, quod non curarent facere ea, quæ sunt digna honore, hoc vituperabile esset. Et hoc modo magnanimitas est circa honores, ut videlicet studeat facere ea, quæ sunt honore digna, non tamen sic ut pro magno æstimet humanum honorem.

ARTICULUS II.

644

Utrum magnanimitas de sui ratione habeat, quod sit circa magnum honorem.

Sup. q. 60. a. 3. c. & inf. præsentī q. a. 4. ad 1. & q. 130. a. 2. ad 2. & 3. d. 9. q. 1. a. 1. q. 2. c. & q. 3. ad 3. & d. 34. g. 1. q. 2. c.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod magnanimitas de sui ratione non habeat, quod sit circa magnum honorem. Propria enim materia magnanimitatis est honor, ut dictum est: (*a. præc.*) sed *magnum, & parvum* accidunt honori: ergo de ratione magnanimitatis non est, quod sit circa magnum honorem.

2. Præterea. Sicut magnanimitas est circa honores, ita mansuetudo est circa iras: sed non est de ratione mansuetudinis, quod sit circa iras magnas, vel parvas: ergo etiam non est de ratione magnanimitatis, quod sit circa magnos honores.

3. Præterea. Parvus honor minus distat à magno honore, quam exhonoratio: sed magnanimitas bene se habet circa exhonorationes: ergo etiam circa parvos honores: non ergo est solum circa honores magnos.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 2. Ethic. (*c. 7. tom. 5.*) quod *magnanimitas est circa magnos honores.*

Respondeo dicendum, quod secundum Philos. in 7. Physic. (*text. 17. & 18. tom. 2.*) virtus est perfectio quædam; & intelligitur esse perfectio potentiæ, ad cuius ultimum pertinet, ut patet in 1. de cælo: (*text. 116. tom. 2.*) Perfectio autem potentiæ non attenditur in qualicumque operatione, sed in operatione, quæ habet aliquam magnitudinem, aut difficultatem. Quælibet enim potentia, quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam, & debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet, ut sit circa difficile, & bonum, ut dicitur in 2. Ethic. (*com. 3. in fin. t. 5.*)

Difficile autem, & *magnum* (quæ ad idem pertinet, in actu virtutis potest attendi *duplicitè*. *Uno modo* ex parte rationis, in quantum scilicet difficile est medium

rationis adinvenire, & in aliqua materia statuere: Et ista difficultas solum invenitur in actu virtutum intellectualium, & etiam in actu justitiæ. *Alia* autem difficultas est ex parte materiæ, quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis, qui est circa eam ponendus. Et ista difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus, quæ sunt circa passiones; quia passiones pugnant contra rationem, ut Dionys. dicit 4. c. de div. nom. (*par. 4. lect. 20. & 21.*)

Circa quas considerandum est, quod *quædam* passiones sunt, quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis: *quædam* vero principaliter ex parte rerum, quæ sunt objecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes, eo quod appetitus sensitivus, in quo sunt passiones, naturaliter subditur rationi. Et ideo virtutes, quæ sunt circa hujusmodi passiones, non ponuntur nisi circa id, quod est magnum in illis passionibus; sicut fortitudo est circa maximos timores, & audacias; temperantia autem circa maximarum delectationum concupiscentias; & similiter mansuetudo est circa maximas iras. Passiones autem *quædam* habent magnam vim repugnandi rationi ex ipsis rebus exterioribus, quæ sunt passionum objecta, sicut amor, vel cupiditas pecuniæ, sive honoris. Et in his oportet esse virtutem non solum circa id quod est maximum in eis, sed etiam circa mediocria, vel minora; quia res exterius existentes, etiamsi sint parvæ, sunt multum appetibiles, utpote necessariæ ad vitam hominis. Et ideo circa appetitum pecuniarum sunt *duæ* virtutes: *una* quidem circa mediocres, vel moderatas, scilicet, *liberalitas*; *alia* autem circa pecunias magnas, scilicet, *magnificencia*.

Similiter etiam & circa honores sunt *duæ* virtutes. *Una* quidem circa mediocres honores, quæ innominata est; nominatur tamen ex suis extremis, quæ sunt *philotimia*, id est, amor, honoris; & *aphilotimia*, id est, sine amore honoris: laudatur enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore; prout scilicet utrumque moderate fieri potest. Circa magnos autem honores est *magnanimitas*,

tas. Et ideo dicendum est, quod *propria materia magnanimitatis est magnus honor; & ad ea tendit magnanimus, quæ sunt magno honore digna.*

Ad primum ergo dicendum, quod *magnum, & parvum* per accidens se habent ad honorem secundum se consideratum. Sed magnam differentiam faciunt, secundum quod comparantur ad rationem, cuius modum in usu honoris observari oportet, qui multo difficilius observatur in magnis honoribus, quam in parvis.

Ad secundum dicendum, quod in ira, & in aliis materiis non habet difficultatem notabilem nisi illud quod est maximum, circa quod solum oportet esse virtutem. Alia autem est ratio de divitiis, & honoribus, quæ sunt res extra animam existentes.

Ad tertium dicendum, quod ille qui bene magnis nititur, multo magis potest bene uti parvis. Magnanimus ergo intendit magnos honores; sicut quibus est dignus, vel etiam sicut minores his quibus est dignus; quia scilicet virtus non potest sufficienter honorari ab homine, cui debetur honor à Deo. Et ideo non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos supra se, sed magis eos contemnit, & multo magis moderatos, aut parvos. Et similiter etiam dehonorationibus non frangitur, sed eas contemnit, utpote quas reputat sibi indigne afferri.

ARTICULUS III. 645

Utrum magnanimitas sit virtus.

Inf. q. 130. a. 2. & 2. d. 42. q. 2. a. 4. cor. & 4. d. 33. q. 3. a. 2. ad 1. & mal. q. 8. a. 2. c.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit virtus. Omni enim virtus moralis in medio consistit: sed magnanimitas non consistit in medio, sed in maximo; quia magnanimus *maximis dignificat seipsum* ut dicitur in 4. Ethic. (c. 3. t. 5.) ergo magnanimitas non est virtus.

2. Præterea. Qui unam virtutem habet, habet omnes, ut supra habitum est: (1. 2. q. 65. a. 1.) Sed aliquis potest habere aliquam virtutem non habens mag-

nanimitatem : dicit enim Philoſ. in 4. Ethic. (c. 3. cir. princ. tom. 5.) quod qui est parvis dignus, & his dignificat ſeipſum, temperatus est, magnanimus autem non: ergo magnanimitas non est virtus.

3. Præterea. Virtus est bona qualitas mentis, ut supra habitum est : (1. 2. q. 55. a. 4. Sed magnanimitas habet quasdam corporales dispositiones : dicit enim Philoſ. in 4. Ethic. (c. 3. à med. tom. 5.) quod motus lentus magnanimi videtur, & vox gravis, & locutio stabilis : ergo magnanimitas non est virtus.

4. Præterea. Nulla virtus opponitur humilitati nam magnanimus se dignum reputat magis, & alios contemnit, ut dicitur in 4. Ethic. (loc. cit.) ergo magnanimitas non est virtus.

5. Præterea. Cujuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles : sed magnanimitas habet quasdam proprietates vituperabiles. Primo quidem, quia magnanimus non est memor beneficiorum : secundo, quia est otiosus, & tardus : tertio quia utitur ironia ad multos : quarto quia non potest aliis convivere : quinto, quia magis possidet infructuosa, quam fructuosa : ergo magnanimitas non est virtus.

Sed Contra est, quod in laudem quorundam dicitur, 2. Machab. 14. Nicanor audiens virtutem comitum Judæ, & animi magnitudinem, quam pro patriæ certaminibus habebant &c. Laudabilia autem sunt solum virtutum opera : ergo magnanimitas, ad quam pertinet magnum animum habere, est virtus.

Respondeo dicendum, quod ad rationem virtutis humanæ pertinet, ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium hominis bonum. Inter cæteras autem res humanas exteriores, honores præcipuum locum tenent, sicut dictum est, (a. 1. huj. q. 2. 1. 2. q. 2. a. 2. arg. 3.) Et ideo magnanimitas, quæ modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut etiam Philoſoph. dicit in 4. Ethic. (c. 3. parum à princip. t. 5.) magnanimus est quidem magnitudinis extremus, in quantum scilicet ad maxima tendit; eo autem quod at oportet, medius; quia videlicet ad ea, quæ sunt maxima,

secundum rationem tendit. *Eo enim, quod est secundum dignitatem seipsum dignificat*, ut ibidem dicitur; quia scilicet se non extendit ad majora, quam dignus est.

Ad secundum dicendum, quod connexio virtutum non est intelligenda secundum actus, ut scilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum. Unde actus magnanimitatis non competit cuilibet virtuoso, sed solum magnis. Sed secundum principia virtutum, quæ sunt prudentia, & gratia, omnes virtutes sunt connexæ secundum habitus simul in anima existentes, vel in actu, vel in propinqua dispositione. Et sic potest aliquis, cui non competit actus magnanimitatis, per quem sc. disponitur ad talem actum exequendum, si sibi secundum statum suum competeret.

Ad tertium dicendum, quod corporales motus diversificantur secundum diversas animæ apprehensiones, & affectiones. Et secundum diversas animæ apprehensiones, & affectiones. Et secundum hoc contingit, quod ad magnanimitatem consequuntur quædam accidentia determinata circa motus corporales. Velocitas enim motus provenit ex eo, quod homo ad multa intendit, quæ explere festinat. Sed magnanimus intendit solum ad magna, quæ pauca sunt, quæ etiam indigent magna attentione, & ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis, & velocitas præcipue competit his, qui de quibuslibet contendere volunt: quod non pertinet ad magnanimos, qui non inmittunt se nisi de magnis. Et sicut prædictæ dispositiones corporalium motuum conveniunt magnanimis secundum modum affectionis eorum: ita etiam in his, qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem, tales conditiones naturaliter inveniuntur.

Ad quartum dicendum, quod in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet; & aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit, quod homo se magnis dignificet secundum considerationem donorum, quæ possidet ex Deo; sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quod ad perfecta opera dicendum de usu cujuslibet alterius boni, puta scientiæ, vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit, quod hom.

seipsum parvipendat secundum considerationem proprii defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios secundum quod deficiunt à donis Dei, non enim tantum alios appetiatur, quod pro eis aliquid indeceus faciat. Sed humilitas alios honorat, & superiores æstimat, in quantum in eis aliquid inspiciat de donis Dei. Unde dicitur in Psalm. 14. de viro justo: *Ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus*; quod pertinet ad contemptum magnanimi: *Timentes autem Dominum glorificat*; quod pertinet ad honorationem humilis. Et sic patet, quod magnanimitas, & humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur: quia procedunt secundum diversas considerationes.

Ad quintum dicendum, quod proprietates illæ, secundum quod ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles, sed superexcedenter laudabiles. Quod enim primo dicitur, quod *magnanimus non habet in memoria eos, à quibus beneficia recipit*, intelligendum est quantum ad hoc, quod non est sibi delectabile, quod ab aliquibus beneficia recipiat, quin eis majora recompenset: quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cujus actu vult superexcellere, sicut & in actibus aliarum virtutum. Similiter etiam secundo dicitur, quod *est otiosus, & tardus*; non quia deficiat ab operando ea, quæ sibi conveniunt, sed quia non ingerit se quibuscumque operibus, sed solum magnis, qualia decet eum. Dicitur etiam tertio, quod *utitur ironia*, non secundum quod opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia, quæ non sunt, vel neget aliqua magna, quæ sunt; sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maxime quantum ad inferiorem multitudinem: quia, sicut etiam Philosophus ibidem dicit, (*scilicet l. 4. Ethic. c. 3. tom. 5.*) *Ad magnanimum pertinet magnum esse ad eos, qui in dignitate, & bonis fortunæ sunt, ad medios autem moderatum.* Quarto etiam dicitur, quod *ad alios non potest convivere*, scilicet familiariter, nisi ad amicos; quia omnino vitat adulationem, & simulationem, quæ pertinent ad animi parvitatem. Convivit tamen omnibus, & magnis, & parvis, secundum quod oportet, ut dictum est (*in resp. ad 1.*) Quinto etiam dicitur, quod *vult*

vult habere magis infructuosa, non quæcumque, sed bona, id est, honesta, nam in omnibus præponit honesta utilibus, tanquam majora: utilia enim quærentur ad subveniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

ARTICULUS IV.

646

Utrum magnanimitas sit virtus specialis.

Inf. a. 5. ad 2. & q. 134. a. 2. ad 2. & 2. d. 42. q. 2. a. 4. c. & 3. d. 9. q. 1. a. 1. q. 2. c. & d. 33. q. 3. a. 3. q. 4. c. & ad 1. & 4. d. 14. q. 1. a. 1. q. 3. ad 2. & d. 16. q. 4. a. 1. q. 2. ad 2. & mal. q. 8. a. 2. ad 1.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod magnanimitas non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus operatur in omnibus virtutibus: sed Philosoph. in 4. Ethic. (c. 3. ante med. tom. 5.) dicit, quod ad magnanimum pertinet, quod est in unaquaque virtute magnum: ergo magnanimitas non est specialis virtus.

2. Præterea. Nulli speciali virtuti attribuuntur actus diversarum virtutum: Sed magnanimo attribuuntur diversarum virtutum actus: dicitur enim in 4. Ethic. (loc. cit.) quod ad magnanimum pertinet non fugere commonentem, (quod est actus prudentiæ) neque facere injusta, (quod est actus justitiæ) & quod est promptus ad benefaciendum, (quod est actus charitatis) & quod ministrat prompte, (quod est actus liberalitatis) & quod est veridicus, (quod est actus veritatis) & quod non est plactivus, (quod est actus patientiæ) ergo magnanimitas non est specialis virtus.

3. Præterea. Quælibet virtus est quidem specialis ornatus animæ, secundum illud Isaiæ 61. *Induit me Dominus vestimentis salutis*: & postea subdit: *Quasi sponsam ornata[m] monilibus suis*; sed magnanimitas est ornatus omnium virtutum, ut dicitur in 4. Ethic. (loc. cit.) ergo magnanimitas est virtus generalis.

Sed Contra est, quod Philos. in 2. Ethic. (c. 7. tom. 5.) distinguit eam contra alias virtutes.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est,

(9.

(*q. 123. a. 2.*) ad specialem virtutem pertinet, quod modum rationis in aliqua determinata materia ponat. Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam, sc. circa honores, ut supra dictum est: (*a. 1. & 2. hu. q.*) Honor autem secundum se consideratus est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc magnanimitas secundum se considerata est specialis quædam virtus.

Sed quia honor est cujuslibet virtutis præmium, ut ex supra dictis patet, (*q. 103. a. 1. ad 2.*) ideo ex consequenti ratione suæ materiæ respicit omnes virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod magnanimitas non est circa honorem quemcumque, sed circa magnum honorem. Sicut autem honor debetur virtuti, ita & magnus honor debetur magno operi virtutis. Et inde est quod magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute; in quantum scilicet tendit ad ea, quæ sunt digna magno honore.

Ad secundum dicendum, quod quia magnanimus tendit ad magna, consequens est, quod ad illa præcipue tendat, quæ important aliquam excellentiam, & illa fugiat, quæ pertinent ad defectum. Pertinet autem ad quandam excellentiam, quod aliquis benefaciat, & quod sit communicativus, & plurimum retributivus. Et ideo ad ista promptum se exhibet, in quantum habent rationem cujusdam excellentiæ, non autem secundum eam rationem, qua sunt actus aliarum virtutum. Ad defectum autem pertinet, quod aliquis in tantum magnipendat aliqua exteriora bona, vel mala, quod pro eis à justitia, vel quacumque virtute recedat, & declinet. Similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis; quia videtur ex timore procedere. Quod etiam aliquis sit planctivus, ad defectum pertinet; quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere. Et ideo hæc, & similia vitat magnanimus secundum quandam specialem rationem, scil. tanquam contraria excellentiæ, vel magnitudini.

Ad tertium dicendum, quod quælibet virtus habet quandam decorem, sive ornatum ex sua specie, qui est proprius unicuique virtuti. Sed superadditur alius ornatus ex ipsa magnitudine operis virtuosus per magnanimi-

mitatem, quæ omnes virtutes majores facit, ut dicitur
in 4. Ethic. (c. 3. tom. 5.)

ARTICULUS V.

647

Utrum magnanimitas sit pars fortitudinis.

Sup. q. 128. & locis ibid. notatis.

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod magnanimitas non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius: sed magnanimitas videtur idem esse fortitudini: dicit enim Seneca in lib. de quatuor virtutibus, (cap. de magnanim. in princ.) Magnanimitas, quæ & fortitudo dicitur, si insit animo tuo, cum fiducia magna viues: & Tullius dicit in 1. de Offic. (in tit. Fortitudinem, si ab honestate recedat &c.) Viros fortes magnanimos eosdem esse volumus veritatis amicos, minimeque fallaces: ergo magnanimitas non est pars fortitudinis.

2. Præterea. Philos. in 4. Ethic. (c. 3. à med. tom. 5.) dicit, quod magnanimus non est philokindynos, id est, amator periculi. Ad fortem autem pertinet se exponere periculis: ergo magnanimitas non convenit cum fortitudine, ut possit dici pars ejus.

3. Præterea. Magnanimitas respicit magnum in bonis sperandis: fortitudo autem respicit magnum in malis timendis, vel audiendis: sed bonum est principalius, quam malum, ergo magnanimitas est principalior virtus, quam fortitudo: non ergo est pars ejus.

Sed Contra est, quod Macrobius, (l. 1. in Somm. Scip. c. 8.) & Andronicus ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (1. 2. q. 61. a. 3.) principalis virtus est, ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliqua materia principali. Inter alios autem generales modos virtutis unus est firmitas animi: quia firmiter se habere requiritur in omni virtute, ut dicitur in 2. Eth. (c. 4. tom. 5.) Præcipue tamen laudatur hoc in virtutibus, quæ in aliquod arduum tendunt, in quibus difficillimum est firmitatem servare. Et ideo quanto difficilium est in aliquo

quo

quo arduo firmiter se habere , tanto principalior est virtus , quæ circa illud firmitatem præstat animo.

Difficilius autem est firmiter se habere in periculis mortis , in quibus confirmat animum fortitudo , quam in maximis bonis sperandis , vel adipiscendis , ad quæ confirmat animum magnanimitas : quia sicut homo maxime diligit vitam suam , ita maxime refugit mortis pericula. Sic ergo patet , quod magnanimitas convenit cum fortitudine , in quantum confirmat animum circa aliquid arduum. Deficit autem ab ea in hoc , quod firmat animum in eo , circa quod facilius est firmitatem servare. Unde *magnanimitas ponitur pars fortitudinis* , quia adjungitur ei sicut secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum , quod , sicut Phil. dicit in 5. Eth. (c. 1. cir. med. & c. 3. in fin. tom. 5.) *carere malo accipitur in ratione boni*. Unde & non superari ab aliquo gravi malo , puta à periculis mortis , accipitur quodammodo pro eo , quod est attingere ad magnum bonum. Quorum primum pertinet ad fortitudinem , sed secundum ad magnanimitatem. Et secundum hoc fortitudo , & magnanimitas pro eodem accipi possunt. Quia tamen alia ratio difficultatis est in utroque prædictorum , ideo proprie loquendo magnanimitas à Philosopho (l. 2. Eth. c. 7. tom. 5.) ponitur alia virtus à fortitudine.

Ad secundum dicendum , quod amator periculi dicitur , qui indifferenter se periculis exponit. Quod videtur pertinere ad eum , qui indifferenter multa quasi magna existimat. Quod est contra rationem magnanimi : nullus enim videtur pro aliquo se periculis exponere , nisi illud magnum existimet. Sed pro his quæ vere sunt magna , magnanimus promptissime se periculis exponit : quia operatur magnum in actu fortitudinis , sicut in actibus aliarum virtutum. Unde & Philosoph. ibidem dicit , quod *magnanimus non est microkindynos* , id est , *pro parvis periclitans* , sed est *megalokindynos* , id est , *pro magnis periclitans*. Et Seneca dicit in libro de quatuor virtutibus , (c. de magnanim. in fin.) *Eris magnanimus , si pericula nec appetas ut temerarius , nec formides ut timidus*. Nam nil timidum facit animum nisi reprehensibilis vitæ conscientia.

Ad

Ad tertium dicendum, quod malum, in quantum hujusmodi, fugiendum est. Quod autem contra ipsum sit persistendum est per accidens, id est, in quantum oportet sustinere mala ad conservationem bonorum. Sed bonum de se est appetendum; & quod ab eo refugiat, non est nisi per accidens, in quantum scilicet existimatur excedere facultatem desiderantis. Semper autem quod per se est, potius est, quam illud quod est per accidens. Et ideo magis repugnat firmitati animi arduum in malis, quam arduum in bonis. Et ideo principalior est virtus fortitudinis, quam magnanimitatis. Licet enim bonum sit simpliciter principalius, quam malum, malum tamen est principalius quantum ad hoc.

ARTICULUS VI.

Utrum fiducia pertineat ad magnanimitatem.

Sup. q. 128. & 3. d. 33. q. 3. a. 2. q. 1. c.

Ad Sextum sic proceditur. Videtur, quod fiducia non pertinet ad magnanimitatem. Potest enim aliquis habere fiduciam non solum de seipso, sed etiam de alio. secundum illud 2. ad Corinth. 3. *Fiduciam autem talem habemus per Christum Jesum ad Deum, non quod sufficientes simus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis.* Sed hoc videtur esse contra rationem magnanimitatis: ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

2. Præterea. Fiducia videtur esse timori opposita, secundum illud Isai. 12. *Fiducialiter agam, & non timbo.* Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem, pertinet, quam ad magnanimitatem.

3. Præterea. Præmium non debetur nisi virtuti: sed fiduciæ debetur præmium, dicitur enim ad Hebr. 3. *quod nos sumus domus Christi, si fiduciam, & gloriam spei usque in finem firmam retineamus:* ergo fiducia est quædam virtus distincta à magnanimitate, quod etiam videtur per hoc, quod Macrobius (*lib. 1. in somn. Scip. cap. 8.*) eam magnanimitati dividit.

Sed Contra est, quod Tullius in sua Rhetor. (*1. 2. de Invent. aliquant. ante fin.*) videtur ponere fiduciam

ciam loco magnanimitatis, ut supra dictum est. (*q. præc. ad 6. & in divis. h. q.*)

Respondeo dicendum, quod nomen fiduciæ ex fide assumptum esse videtur. Ad finem autem pertinet aliquid, & alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud Job 11. *Habebis fiduciam proposita tibi spe.* Et ideo nomen fiduciæ hoc principaliter significare videtur, quod aliquis spem concipiat ex hoc, quod credit verbis alicujus auxilium promittentis.

Sed quia fides dicitur etiam opinio vehemens, contingit autem aliquid vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex hoc quod est in alio consideratum; inde est, quod fiducia etiam potest dici, qua aliquis spem alicujus rei concipit ex aliquo considerato. *Quandoque* quidem in seipso; puta cum aliquis videns se sanum, confidit se diu victurum. *Quandoque* autem in alio; puta cum aliquis considerans alium amicum suum esse, & potentem, fiduciam habet adjuvari ab eo.

Dictum est autem supra, (*a. 1. h. q. ad 2.*) quod magnanimitas proprie est circa spem alicujus ardui. Et ideo quia fiducia importat quoddam robur spei prove-niens ex aliqua consideratione, quæ facit vehementem opinionem de bono assequendo, inde est quod *fiducia ad magnanimitatem pertinet.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 4. *Ethic. (cap. 3. ad fin. tom. 5.) ad magnanimum pertinet nullo indigere*, quia hoc deficientis est. Hoc tamen debet intelligi secundum modum humanum. Unde addit *vel vix.* Hoc est enim supra hominem, ut omnino nullo indigeat, indiget enim omnis homo, primo quidem divino auxilio, secundo autem etiam auxilio humano: quia homo est naturaliter animal sociale, eo quod sibi non sufficit ad vitam: in quantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet, ut habeat fiduciam de aliis: quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet, quod habeat alios in promptu, qui eum possint juvare. In quantum autem ipse aliquid potest, in tantum ad magnanimitatem pertinet fiducia, quam habet de seipso.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum

est

est, (I. 2. q. 23. a. 2. & q. 40. a. 4.) cum de passionibus ageretur, spes quidem directe opponitur desperationi, quæ est circa idem objectum, scilicet circa bonum: sed secundum objectorum contrarietatem opponitur timori, cujus objectum est malum. Fiducia autem quoddam robur spei importat, & ideo opponitur timori, sicut & spes. Sed quia fortitudo proprie firmat hominem circa mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum, inde est, quod fiducia magis proprie pertinet ad magnanimitatem, quam ad fortitudinem. Sed quia spes causat audaciam, quæ pertinet ad fortitudinem, inde est quod fiducia ex consequenti ad fortitudinem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod fiducia, ut dictum est, (in c. a.) importat quendam modum spei; est enim fiducia spes roborata ex aliqua firma opinione. Modus autem adhibitus alicui affectioni potest pertinere ad commendationem ipsius actus, ut ex hoc sit meritorius. Non tamen ex hoc determinatur ad speciem virtutis, sed ex materia. Et ideo fiducia non potest, proprie loquendo, nominare aliquam virtutem, sed potest nominare conditionem virtutis. Et propter hoc numeratur inter partes fortitudinis, non quasi virtus adjuncta, nisi secundum quod accipitur pro magnanimitate à Tullio, (loc. cit. in arg. sed cont.) sed sicut pars integralis, ut dictum est. (q. præc.)

ARTICULUS VII.

649

Utrum securitas ad magnanimitatem pertineat.

Ad Septimum sic proceditur. Videtur, quod securitas ad magnanimitatem non pertineat. Securitas enim, ut supra habitum est, (q. præc. ad 6.) importat quietem quandam à perturbatione timoris: sed hoc maxime facit fortitudo: ergo securitas videtur idem esse, quod fortitudo: sed fortitudo non pertinet ad magnanimitatem, sed potius è converso: ergo neque securitas ad magnanimitatem pertinet.

2. Præterea. Isid. dicit in lib. 10. Etymol. (ad lit. S.) quod *securus dicitur quasi sine cura*; Sed hoc

vi-

videtur esse contra virtutem, quæ curam habet de rebus honestis, secundum illud Apostoli 2. ad Timoth. 2. *Solicite cura teipsum probabilem exhibere Deo*: ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, quæ operatur magnum in omnibus virtutibus.

3. Præterea. Non est idem virtus, & virtutis præmium: sed securitas ponitur virtutis præmium; ut patet Job. 11. *Si iniquitatem, quæ est in manu tua, abstuleris, defossus securus dormies*, ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, neque ad aliam virtutem, sicut pars ejus.

Sed Contra est, quod Tullius dicit in 1. de Officiis, (in tit. *Magnanim.* in duobus sita est) quod ad magnanimum pertinet neque perturbationi animi, neque homini, neque fortunæ succumbere. Sed in hoc consistit hominis securitas: ergo securitas ad magnanimitatem pertinet.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 2. suæ Rhetoricæ, (c. 5. a. med. tom. 6.) *Timor facit homines consiliativos*; in quantum scilicet curam habent, qualiter possint evadere ea quæ timent. Securitas autem dicitur per remotionem hujus curæ, quam timor ingerit. Et ideo securitas importat quandam perfectam quietem animi à timore, sicut fiducia importat quoddam robur spei. Sicut autem spes directe pertinet ad magnanimitatem; ita timor directe pertinet ad fortitudinem. Et ideo sicut fiducia immediate pertinet ad magnanimitatem, ita securitas immediate pertinet ad fortitudinem.

Considerandum tamen est, quod sicut spes est causa audaciæ, ita timor est causa desperationis, ut supra habitum est, (1. 2. q. 45. a. 2.) cum de passionibus ageretur. Et ideo sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, in quantum utitur audaciâ; ita & securitas ex consequenti pertinet ad magnanimitatem, in quantum repellit desperationem.

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo non præcipue laudatur ex hoc, quod non timeat, quod pertinet ad securitatem, sed in quantum importat firmitatem quandam in passionibus. Unde securitas non est idem quod fortitudo, sed est quædam conditio ejus.

Ad secundum dicendum, quod non quælibet securitas est laudabilis, sed quando deponit aliquis curam, prout debet, & in quibus timere non oportet. Et hoc modo est conditio fortitudinis, & magnanimitatis.

Ad tertium dicendum, quod in virtutibus est quædam similitudo, & participatio futuræ beatitudinis, ut supra habitum est, (1. 2. q. 5. a. 3. & 7.) Et ideo nihil prohibet, securitatem quandam esse conditionem alterius virtutis, quamvis perfecta securitas ad præmium virtutis pertineat.

ARTICULUS VIII.

650

Utrum bona fortunæ conferant ad magnanimitatem.

Ad Octavum sic proceditur. Videtur, quod bona fortunæ non conferant ad magnanimitatem. Quia, ut Sen. dicit in lib. 1. de Ira, (cap. 9. & l. de vita beata, c. 16.) *Virtus sibi sufficiens est.* Sed magnanimitas facit omnes virtutes magnas, ut dictum est. (a. 4. h. q. ad 3.) ergo bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

2. Præterea. Nullus virtuosus contemnit ea, quibus juvatur: Sed magnanimus contemnit ea, quæ pertinent ad exteriorem fortunam, dicit enim Tull. in lib. 1. de Offic. (in tit. *Magnam. in duob. potiss. sita.*) quod *magnus animus in externarum rerum despicientia commendatur*: ergo magnanimitas non adjuvatur à bonis fortunæ.

3. Præterea. Ibidem Tullius subdit, quod *ad magnum animum pertinet, ea quæ videntur acerba, ita ferre, ut nihil à statu naturæ discedat, nihil à dignitate sapientis.* Et Aristoteles dicit in quarto Ethicorum (c. 3. ante med. tom. 5.) quod *magnanimus in infortunis non est tristis: sed acerba, & infortunia opponuntur bonis fortunæ: quilibet enim tristatur de subtractione eorum, quibus juvatur: ergo exteriora bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.*

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 4. Ethic. (cap. 3. ante med. tom. 5.) quod *bona fortunæ videntur conferre ad magnanimitatem.*

Res-

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, (*a. 1. h. q.*) magnanimitas ad *duo* respicit: ad honorem quidem, sicut ad materiam; & ad aliquid magnum operandum, sicut ad finem.

Ad utrumque autem istorum bona fortunæ cooperantur. Quia enim honor virtuosus non solum à sapientibus, sed etiam à multitudine exhibetur, quæ maxima reputat hujusmodi exteriora bona fortunæ, sit ex consequenti, ut ab eis major honor exhibeatur his, quibus adsunt exteriora bona fortunæ. Similiter etiam ad actus virtutum organice bona fortunæ deserviunt: quia per divitias, & potentias, & amicos datur nobis facultas operandi. Et ideo manifestum est, quod *bona fortunæ conferunt ad magnanimitatem.*

Ad primum: ergo dicendum, quod virtus sibi sufficiens esse dicitur, quia sine his etiam exterioribus bonis esse potest: Indiget tamen his exterioribus bonis ad hoc, quod expeditius operetur.

Ad secundum dicendum: quod magnanimus exteriora bona contemnit, in quantum non reputat ea bona magna, pro quibus debeat aliquid indecens facere: non tamen quantum ad hoc contemnit ea, quin reputet ea utilia ad opus virtutis exequendum.

Ad tertium dicendum, quod quicumque non reputat aliquid magnum, neque multum gaudet, si illud obtineat, neque multum tristatur, si illud amittat. Et ideo quia magnanimus non æstimat exteriora bona, scilicet bona fortunæ, quasi aliqua magna, inde est, quod nec de eis multum extollitur, si adsiat, neque in ebrum amissione multum dejicitur.

QUÆSTIO CXXX.

De Præsumptione, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnanimitati.

Et primo de illis, quæ opponuntur sibi per excessum: quæ sunt tria, scilicet, præsumptio, ambitio, & inanis gloria.

Secundo de Pusillanimitate, quæ opponitur ei per modum defectus.

Et circa primum quæruntur duo.

Primo. Utrum Præsumptio sit peccatum.

Secundo. Utrum opponatur magnanimitati per excessum.

ARTICULUS I.

651

Utrum Præsumptio sit peccatum.

Sup. q. 21. a. 2. ad 1. & q. 70. a. 3. ad 3.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod præsumptio non sit peccatum. Dicit enim Apost. ad Philipp. 3. *Quæ retro sunt obliviscens, ad anteriora me extendo*: Sed hoc videtur ad præsumptionem pertinere, quod aliquis tendat in ea, quæ sunt supra seipsum: ergo præsumptio non est peccatum.

2. Præterea. Philosophus dicit in 10. Ethicorum, (cap. 7. ad fin. tom. 5.) quod oportet non secundum suadentes humana sapere hominem entem, neque mortalis mortalem, sed in quantum contingit immortalem facere. Et in 2. Metaphys. (cap. 2. med. tom. 3.) dicit quod homo debet se trahere ad divina, in quantum potest: Sed divina, & immortalia maxime videntur esse supra hominem: cum ergo de ratione præsumptionis sit, quod aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum, videtur, quod præsumptio sit non peccatum, sed magis sit aliquid laudabile.

3. Præterea. Apostolus dicit 2. ad Corinth. tertio: *Non sumus sufficientes aliquid cogitare à nobis, quasi ex nobis*, si ergo præsumptio, secundum quam aliquis nititur in ea, ad quæ non sufficit, sit peccatum, videtur, quod homo nec cogitare aliquid bonum licite possit, quod est inconveniens, non ergo præsumptio est peccatum.

Sed Contra est, quod dicitur Eccl. 37. *O præsumptio nequissima, unde creata es?* Ubi respondet Glos. (intel.) de mala scilicet voluntate creaturæ: sed omne quod procedit ex radice malæ voluntatis, est peccatum: ergo præsumptio est peccatum.

Respondeo dicendum, quod cum ea, quæ sunt secundum naturam, sint ordinata ratione divina, quam humana ratio debet imitari, quicquid secundum rationem humanam fit, quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, est vitiosum, & peccatum.

Hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus invenitur, quod quælibet actio commensuratur virtuti agentis; nec aliquid agens naturale nititur ad agendum id, quod excedit suam facultatem. Et ideo vitiosum est, & peccatum quasi contra ordinem naturalem existens, quod aliquis assumat ad agendum ea, quæ præferuntur suæ virtuti: Quod pertinet ad rationem præsumptionis, sicut & ipsum nomen manifestat. Unde manifestum est, quod *præsumptio est peccatum*.

Ad primum: ergo dicendum, quod nihil prohibet, aliquid esse supra potentiam activam alicujus rei naturalis, quod non est supra potentiam passivam ejusdem. Inest enim aeri potentia passiva, per quam potest transmutari in hoc, quod habeat actionem, & motum ignis, quæ excedunt potentiam activam aeris. Sic etiam vitiosum esset, & præsumptuosum, quod aliquis in statu imperfectæ virtutis existens, attentaret statim assequi ea, quæ sunt perfectæ virtutis: Sed si quis ad hoc tendat, ut proficiat in virtutem perfectam, hoc non est præsumptuosum, nec vitiosum. Et hoc modo Apostolus in anteriora se extendebat, scilicet per continuum profectum.

Ad secundum dicendum, quod divina, & immortalia secundum ordinem naturæ sunt supra hominem. Homini tamen inest quædam potentia naturalis, scilicet intellectus, per quam potest conjungi immortalibus, & divinis. Et secundum hoc Phil. dicit, quod *oportet hominem se trahere ad immortalia, & divina*, non quidem ut ea operetur, quæ decet Deum facere, sed ut ei uniatur per intellectum, & voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 3. Ethic. (cap. 3. à med. tom. 4.) *Quæ per alios possumus, aliquantulum per nos possumus*. Et ideo quia cogitare, & facere bonum possumus cum auxilio divino, non totaliter hoc excedit nostram facultatem. Et ideo

non est præsumptuosum, si aliquis ad aliquod opus virtuosum agendum intendat: esset autem præsumptuosum, si ad hoc aliquis tenderet absque fiducia divini auxilii.

ARTICULUS II. 652

Utrum præsumptio opponatur magnanimitati per excessum.

Inf. q. 133. a. 1. c. & mal. q. 8. a. 3. ad 1.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod præsumptio non opponatur magnanimitati per excessum. Præsumptio enim ponitur species peccati in Spiritum sanctum, ut supra habitum est: (q. 14. a. 2. & q. 41. a. 1.) Sed peccatum in Spiritum sanctum non opponitur magnanimitati, sed magis charitati: ergo etiam neque præsumptio opponitur magnanimitati.

2. Præterea. Ad magnanimitatem pertinet, quod aliquis se magnis dignificet: Sed aliquis dicitur præsumptuosus, etiam si se parvis dignificet, dummodo hoc excedat propriam facultatem, non ergo directe præsumptio opponitur magnanimitati.

3. Præterea. Magnanimus exteriora bona reputat quasi parva: Sed secundum Philos. in 5. Ethic. (c. 2. c. med. tom. 5.) *præsumptuosi propter exteriorem fortunam sunt despectores, & injuriatores aliorum, quasi magnum aliquid aestimantes exteriora bona*: ergo præsumptio non opponitur magnanimitati per excessum, sed solum per defectum.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 2. Ethicor. (cap. 7.) & in 4. (cap. 3. ad fin. tom. 5.) quod *magnanimo opponitur per excessum chamios, id est, sumosus, vel ventosus, quem nos dicimus præsumptuosum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. præc. a 2. ad 1.) magnanimitas consistit in medio, non quidem secundum quantitatem ejus in quod tendit, quia tendit in maximum; sed constituitur in medio secundum proportionem ad propriam facultatem, non enim in majora tendit, quam sibi conveniant.

Præsumptuosus autem, quantum ad id in quod ten-

dit, non excedit magnanimum, sed multum quandoque ab eo deficit: Excedit autem secundum proportionem suæ facultatis, quam magnanimus, non transcendit. Et *hæc modo opponitur præsumptio magnanimitati per excessum.*

Ad primum ergo dicendum, quod non quælibet præsumptio ponitur peccatum in Spiritum sanctum, sed illa, qua quis divinam justitiam contemnit ex inordinata confidentia divinæ misericordiæ. Et talis præsumptio ratione materiæ, in quantum scilicet per eam contemnitur aliquid divinum, opponitur charitati, vel potius dono timoris, cujus est Deum revereri. In quantum tamen talis contemptus excedit proportionem propriæ facultatis, potest opponi magnanimitati.

Ad secundum dicendum, quod sicut magnanimitas, ita & præsumptio in aliquod magnum tendere videtur. Non enim multum consuevit dici aliquis præsumptuosus, si in aliquo modico vires proprias transcendat. Si tamen talis præsumptuosus dicatur, hæc præsumptio non opponitur magnanimitati, sed illi virtuti, quæ est circa mediocres honores, ut dictum est. (*q. præc. a. 2.*)

Ad tertium dicendum, quod nullus attentat aliquid supra suam facultatem, nisi in quantum facultatem suam æstimat majorem quam sit. Circa quod potest esse error *dupliciter. Uno modo* secundum solam quantitatem; puta cum aliquis æstimat se habere majorem virtutem, scientiam, vel aliquid aliud hujusmodi, quam habeat: *Alia modo* secundum genus rei: puta cum aliquis ex hoc æstimat se magnum, & magnis dignum, ex quo non est, puta propter divitias, vel propter aliqua bona fortunæ. Ut enim Philosophus dicit in 4. Ethicor. (*cap. 3. circ. med. tom. 5.*) *qui sine virtute talia bona habent, neque juste magnis seipsos dignificant, neque recte magnanimi dicuntur.* Similiter etiam illud, ad quod aliquis tendit supra vires suas, quandoque quidem secundum rei veritatem est magnum simpliciter; sicut patet de Petro, qui tendebat ad hoc, quod pro Christo pateretur, quod erat supra virtutem suam; quandoque vero non est aliquid magnum simpliciter, sed solum secundum stultorum opinionem; sicut prætiosis vestibus indui, despicere.

cere, & injuriari aliis : quod quidem pertinet ad excessum magnanimitatis, non secundum rei veritatem, sed secundum opinionem. Unde Seneca dicit in libro de quatuor virtutibus, (*cap. de moderanda fortitud.*) quod magnanimitas, si se extra modum suum extollat, faciet virum minacem, inflatum, turbidum, in quietum, & in quascunque excellentias, dictorum, factorumque neglecta honestate, festinum. Et sic patet, quod præsumptuosus secundum rei veritatem quandoque deficit à magnanimo, sed secundum apparientiam in excessu se habet.

QUÆSTIO CXXXI.

De Ambitione, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de Ambitione.

Circa quam quærentur duo.

Primo. Utrum Ambitio sit peccatum.

Secundo. Utrum opponatur magnanimitati per excessum.

ARTICULUS I.

653

Utrum Ambitio sit peccatum.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod ambitio non sit peccatum. Importat enim ambitio cupiditatem honoris: honor autem de se quoddam bonum est, & maximum inter exteriora bona: unde & illi qui de honore non curant, vituperantur: ergo ambitio non est peccatum, sed magis aliquid laudabile, secundum quod bonum laudabiliter appetitur.

2. Præterea. Quilibet absque vitio potest appetere illud, quod sibi debetur pro præmio: sed honor est præmium virtutis, ut Philosophus dicit in primo Ethicorum, (*cap. 12.*) & in quarto, (*cap. 3.*) & in octavo, (*cap. ult. tom. 5.*) ergo ambitio honoris non est peccatum.

3. Præterea. Illud, per quod homo provocatur ad bonum, & revocatur à malo, non est peccatum: sed

per honorem homines provocantur ad bona facienda, & mala vitanda; sicut Philosophus dicit in tertio Ethicorum, (*cap. 8. cir. princ. tom. 5.*) quod *fortissimi videntur esse apud quos timidi sunt inhonorati; fortes autem honorati.* At Tullius dicit in libro primo de Tusculanis quæstionibus, (*parum à princ.*) quod *honor alit artes*: ergo ambitio non est peccatum.

Sed Contra est, quod dicitur 1. ad Cor. 13. quod *charitas non est ambitiosa, non querit quæ sua sunt*: nihil autem repugnat charitati, nisi peccatum: ergo ambitio est peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est. (*q. 103. a. 1. & 2.*) honor importat quandam reverentiam alicui exhibitam in testimonium excellentiæ eius. Circa excellentiam autem hominis *duo* sunt attendenda. *Primo* quidem, quod illud, secundum quod homo excellit, non habet homo à seipso, sed est quasi quiddam divinum in eo, & ideo ex hoc non debetur ei principaliter honor, sed Deo. *Secundo* considerandum est, quod illud, in quo homo excellit, datur homini à Deo, ut eo aliis prosit, unde in tantum debet homini placere testimonium suæ excellentiæ, quod ab aliis exhibetur, in quantum ex hoc paratur sibi via ad hoc quod aliis prosit.

Tripliciter autem appetitum honoris contingit esse inordinatum: *uno modo* per hoc quod aliquis appetit testimonium de excellentia, quam non habet: quod est appetere honorem supra suam proportionem: *Alio modo* per hoc quod honorem sibi cupit, non referendo in Deum: *Tertio* per hoc, quod appetitus ejus in ipso honore quiescit, non referens honorem ad utilitatem aliorum. Ambitio autem importat inordinatum appetitum honoris. Unde manifestum est, quod *ambitio semper est peccatum.*

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus boni debet regulari secundum rationem; cujus regulam si transcendat, erit vitiosus. Et hoc modo vitiosum est, quod aliquis honorem appetat non secundum ordinem rationis. Vituperantur autem, qui non curant de honore, secundum quod ratio dictat; ut scilicet non vitent ea, quæ sunt contraria honori.

aureum habens in veste candida, & dixeritis ei: Tu sede hic, &c. Unde ambitio non est circa exteriorem cultum, nisi secundum quod pertinet ad honorem.

QUÆSTIO CXXXII.

De inani gloria, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de inani gloria.

Et circa hoc quærentur quinque.

Primo. Utrum appetitus gloriæ sit peccatum.

Secundo. Utrum magnanimitati opponatur.

Tertio. Utrum sit peccatum mortale.

Quarto. Utrum sit vitium capitale.

Quinto. De filiabus ejus.

ARTICULUS I.

655

Utrum appetitus gloriæ sit peccatum.

Mal. 9. 9. a. 1. & 2. c.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod appetitus gloriæ non sit peccatum. Nullus enim peccat in hoc quod Deo assimilatur: quinimo mandatur ad Ephes. 5. *Estote imitatores Dei: sicut filii charissimi:* Sed in hoc quod homo quærit gloriam, videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam quærit: unde dicitur Isaïæ 43. *Affer filias meas de longinquo, & filias meas ab extremis terræ, & omnem, qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavit eum: ergo appetitus gloriæ non est peccatum.*

2. Præterea. Illud, per quod aliquis provocatur ad bonum, non videtur esse peccatum: sed per appetitum gloriæ homines provocantur ad bonum: dicit enim Tullius in libro primo de Tusculanis quæst. (à princ.) quod *omnes ad studium incenduntur gloriæ: in sacra etiam Scriptura promittitur gloria pro bonis operibus, secundum illud ad Roman. 2. His quidem, qui secundum patientiam*

locum habet in servis Christi, in quibus tamen nullum est peccatum mortale : ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. 24. a. 12. & q. 110. a. 4. & q. 112. a. 2.) ex hoc aliquod peccatum est mortale, quod charitati contrariatur. Peccatum autem inanis gloriæ, secundum se consideratum, non videtur contrariari charitati quantum ad dilectionem proximi. Quantum autem ad dilectionem Dei potest contrariari charitati *dupliciter*. *Uno modo* ratione materiæ, de qua quis gloriatur; *ut* cum quis gloriatur de aliquo falso, quod contrariatur divinæ reverentiæ, secundum illud Ezech. 28. *Elevatum est cor tuum, & dixisti, Deus ego sum &c* (1. ad Cor. 4.) *Quid habes quod non acceperis? Si autem acceperis, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Vel etiam cum quis bonum temporale, de quo gloriatur, præfert Deo quod prohibetur Hierem. 9. *Non gloriatur sapiens in sapientia sua, nec fortis in fortitudine sua, nec dives in divitiis suis; sed in hoc gloriatur, qui gloriatur, scire, & nosse me.* Aut etiam cum quis præfert testimonium hominum testimonio Dei: sicut contra quosdam dicitur Joan. 12. *Qui dilexerunt magis gloriam hominum, quam Dei.*

Alio modo ex parte ipsius gloriantis, qui intentionem suam refert ad gloriam tanquam ad ultimum finem: ad quem scilicet ordinat etiam virtutis opera, & pro quo consequendo non prætermittit facere etiam ea, quæ sunt contra Deum. Et sic est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit in quinto de Civitate Dei, (c. 15. à princ. tom. 5.) quod *hoc vitium, scilicet amor humanæ laudis, tam inimicum est piæ fidei, si major in corde sit cupiditas gloriæ, quam Dei timor, vel amor, ut diceret Dominus, (Joann. 5.) Quomodo potest credere gloriam, ab invicem spectantes, & gloriam, quæ à solo Deo est, non quærentes?*

Si autem amor humanæ gloriæ, quamvis sit inanis non tamen repugnet charitati, neque quantum ad id de quo est gloria, neque quantum ad intentionem gloriam quærentis, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod nullus peccando meretur vitam æternam. Unde opus virtuosum amittit

vim

vim merendi vitam æternam, si propter inanem gloriam fiat, etiamsi illa inanis gloria non sit peccatum mortale. Sed quando aliquis simpliciter omittit æternam mercedem propter inanem gloriam, & non solum quantum ad unum actum, tunc inanis gloria est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod non omnis, qui est inanis gloriæ cupidus, appetit sibi illam excellentiam, quæ competit soli Deo. Alia enim est gloria, quæ debetur soli Deo, & alia, quæ debetur homini virtuoso, vel diviti.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria dicitur esse periculosum peccatum, non tantum propter gravitatem sui, sed etiam propter hoc quod est dispositio ad gravia peccata; in quantum scilicet per inanem gloriam redditur homo præsumptuosus, & nimis de seipso confidens: et sic etiam paulatim disponit ad hoc, quod homo privetur interioribus bonis.

ARTICULUS IV.

Utrum inanis gloria sit vitium capitale.

Inf. art. 5. & locis ibidem not.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur quod inanis gloria non sit vitium capitale. Vitium enim quod semper ex altero oritur, non videtur esse capitale: sed inanis gloria semper ex superbia nascitur: ergo inanis gloria non est vitium capitale.

2. Præterea. Honor videtur esse aliquid principalius quam gloria, quæ est ejus effectus: sed ambitio, quæ est inordinatus appetitus honoris, non est vitium capitale: ergo etiam neque appetitus inanis gloriæ.

3. Præterea. Vitium capitale habet aliquam principalitatem: sed inanis gloria non videtur habere aliquam principalitatem; neque quantum ad rationem peccati, quia non semper est peccatum mortale, neque etiam quantum ad rationem boni appetibilis quia gloria humana videtur esse quiddam fragile, & extra hominem existens: ergo inanis gloria non est vitium capitale.

Sed contra est, quod Greg. 31. Mor. (c. 17. à med.) numerat inanem gloriam inter septem vitia capitalia.

Res-

Respondeo dicendum, quod de vitiis capitalibus dupliciter aliqui loquuntur. Quidam enim ponunt superbiam unum de vitiis capitalibus. Et hi non ponunt inanem gloriam inter vitia capitalia. Gregorius autem in 31. Moral. (*loc. cit.*) superbiam ponit reginam omnium vitiorum; & inanem gloriam, quæ immediate ab ipsa oritur, ponit vitium capitale.

Et hoc rationabiliter, Superbia enim, ut infra dicitur, (*q. 102. a. 1. & 2.*) importat inordinatum appetitum excellentiæ. Ex omni autem bono, quod quis appetit, quamdam perfectionem & excellentiam consequitur. Et ideo fines omnium vitiorum ordinantur in finem superbiæ. Et propter hoc videtur quod habeat quamdam generalem causalitatem super alia vitia, & non debeat computari inter specialia vitiorum principia, quæ sunt vitia capitalia.

Inter bona autem, per quæ excellentiam homo consequitur, præcipue ad hoc operari videtur gloria, in quantum importat manifestationem bonitatis alicujus. Nam bonum naturaliter amatur & honoratur ab omnibus. Et ideo sicut per gloriam, quæ est apud Deum, consequitur homo excellentiam in rebus divinis, ita etiam per gloriam hominum consequitur homo excellentiam in rebus humanis. Et ideo propter propinquitatem ad excellentiam, quam homines maxime desiderant, consequens est quod sit multum appetibilis. Et quia ex ejus inordinato appetitu multa vitia oriuntur, ideo *inanis gloria est vitium capitale.*

Ad primum ergo dicendum, quod aliquod vitium oriri ex superbia non repugnat ei, quod est esse vitium capitale, eo quod, sicut supra dictum est, (*in corp. & 1. 2. q. 84. a. 2.*) *superbia est regina, & mater omnium vitiorum.*

Ad secundum dicendum, quod laus, & honor comparantur ad gloriam, ut supra dictum est, (*a. 2. huj. qu.*) sicut causa, ex quibus sequitur gloria. Unde gloria comparatur ad ea, sicut finis. Propter hoc enim aliquis amat honorari, & laudari, in quantum per hoc aliquis æstimat se in aliorum notitia fore præclarum.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria habet principalem rationem appetibilis, ratione jam dicta (*in corp.*)

Et

bet vanum appetere vitiosum est, secundum illud Psal. 4.
Ut quid diligitis vanitatem, & quæritis mendacium?

Potest autem gloria dici vana tripliciter: uno modo ex parte rei, de qua quis gloriam quærit: puta cum quis quærit gloriam de eo, quod non est; vel de eo quod non est gloria dignum; sicut de aliqua re fragili, & caduca: alio modo ex parte ejus, à quo quis gloriam quærit, puta hominis, cujus judicium non est certum: tertio ex parte ipsius, qui gloriam appetit; qui videlicet appetitum gloriæ suæ non refert in debitum finem, puta ad honorem Dei, vel proximi salutem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super illud Joan. 13. *Vos vocatis me, Magister, & Domine, & bene dicitis:* (tract. 58. à princ. tom. 9.) *Periculosum est sibi placere, cui cavendum est supervire. Ille autem, qui super omnia est, quantumcumque se laudet, non extollit se. Nobis namque expedit Deum nosse, non illi: nec cum quisque cognoscit; si non se indicet ipse qui novit.* Unde patet, quod Deus suam gloriam non quærit propter se, sed propter nos. Et similiter etiam homo laudabiliter potest ad aliorum utilitatem gloriam suam appetere, secundum illud Matth. 5. *Videant opera vestra bona, & glorificent Patrem vestrum, qui in cælis est.*

Ad secundum dicendum, quod gloria, quæ habetur à Deo, non est gloria vana, sed vera: & talis gloria bonis operibus in præmium repromittitur: de qua dicitur 2. Corinth. 10. *Qui gloriatur, in Domino gloriatur: non enim qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat.* Provocatur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriæ humanæ, sicut etiam appetitu aliorum terrenorum bonorum. Non tamen est vere virtuosus, qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur, ut Augustinus probat in 5. de Civ. Dei. (cap. 12. cir. med. tom. 5.)

Ad tertium dicendum, quod ad perfectionem hominis pertinet, quod ipse se cognoscat; sed quod ipse ab aliis cognoscatur, non pertinet ad eius perfectionem: & ideo non est per se appetendum. Potest tamen appeti, in quantum est utile ad aliquid, vel ad hoc quod

Deus ab hominibus glorificetur, vel ad hoc quod homines proficiant ex bono, quod in alio cognoscunt, vel ex hoc quod ipse homo e. bonis, quæ in se cognoscit per testimonium laudis alienæ, studeat in eis perseverare, & ad meliora proficere. Et secundum hoc laudabile est, quod curam habeat aliquis de bono nomine, & quod provideat bona coram Deo, & hominibus; non tamen quod in hominum laude inaniter delectetur.

ARTICULUS II.

656

Utrum inanis gloria magnanimitati opponatur.

2. d. 42. q. 2. a. 4.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod inanis gloria magnanimitati non opponatur. Pertinet enim ad inanem gloriam, ut dictum est, (*a. præc.*) quod aliquis gloriatur in his quæ non sunt, quod pertinet ad falsitatem, vel in rebus terrenis, & caducis, quod pertinet ad cupiditatem, vel in testimonio hominum, quorum iudicium non est certum, quod pertinet ad imprudentiam: Huiusmodi autem vitia non opponuntur magnanimitati: ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

2. Præterea. Inanis gloria non opponitur magnanimitati per defectum, sicut pusillanimitas, quæ inani gloriæ repugnans videtur: similiter etiam nec per excessum: sic enim magnanimitati præsumptio, & ambitio opponuntur, ut dictum est; (*q. 130. a. 2. & q. præc. a. 2.*) à quibus inanis gloria differt: ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

3. Præterea. Ad Philip. 2. super illud: *Nihil per contentionem, aut inanem gloriam*, dicit Glos. (*ord. Ambros. in hunc loc.*) *Erant aliqui inter eos dissentientes, inquieti, inanis gloriæ causa contententes*: Contentio autem non opponitur magnanimitati: ergo neque inanis gloria.

Sed Contra est, quod Tullius dicit in 1. de Off. (*in tit. Magnan. in duob. sita*) *Cavenda est gloriæ cupiditas; arripit enim animi libertatem, pro qua magna-*
 ni-

nimis viris omnis debet esse contentio : ergo opponitur magnanimitati.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, (q. 103. a. 1. ad 3.) gloria est quidam effectus honoris & laudis. Ex hoc enim quod aliquis laudatur, vel quæcumque reverentia ei exhibetur, redditur clarus in notitia aliorum. Et quia magnanimitas est circa honorem, ut supra dictum est, (q. 129. a. 1. & 2.) consequens est etiam, ut sit circa gloriam : ut scilicet sicut aliquis moderate utitur honore, ita etiam moderate utatur gloria. Et ideo *inordinatus appetitus gloriæ directe magnanimitati opponitur.*

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ipsum magnitudini animi repugnat, quod aliquis res modicas tantum appetiatur, quod de eis gloriatur. Unde in 4. Ethic. (c. 3. ante med. tom. 5.) dicitur de magnanimo, quod sibi sit honor parvus. Similiter etiam alia, quæ propter honorem quæruntur, puta potentatus, & divitiæ, parva reputantur ab eo. Similiter etiam magnitudini animi repugnat, quod aliquis de his, quæ non sunt gloriatur. Unde de magnanimo dicitur 4. Ethic. (c. 3. ad fin. tom. 5.) quod magis curat veritatem quam opinionem. Similiter etiam magnitudini animi repugnat, quod aliquis gloriatur in testimonio laudis humanæ, quasi hoc magnum aliquid æstimetur. Unde de magnanimo dicitur in 4. Ethicor. (*ibid.*) quod non est ei cura ut laudetur. Et sic ea quæ aliis virtutibus opponuntur, nihil prohibet opponi magnanimitati, secundum quod habet pro magnis, quæ parva sunt.

Ad secundum dicendum, quod inanis gloriæ cupidus secundum rei veritatem deficit à magnanimo; quia videlicet gloriatur in his, quæ magnanimus parva æstimat, ut dictum est, (*in solut. præc.*) Sed considerando æstimationem ejus, opponitur magnanimo per excessum; quia videlicet gloriam, quam appetit, reputat aliquid magnum, & ad eam tendit supra suam dignitatem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. 127. a. 2. ad 2.) oppositio vitiorum non attenditur secundum effectum. Et tamen hoc ipsum magnitudini animi opponitur, quod aliquis contentionem inten-

ten-

tendat, Nullus enim contendit, nisi pro re, quam æstimat magnam. Unde Philos. dicit in 4. Ethic. (c. 3. ad fin. tom. 5.) quod magnanimus non est contentiosus, quia nihil æstimat magnum.

ARTICULUS III.

657

Utrum inanis gloria sit peccatum mortale,

Mal. q. 9. a. 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur; quod inanis gloria sit peccatum mortale. Nihil enim excludit mercedem æternam, nisi peccatum mortale: sed inanis gloria excludit mercedem æternam, dicitur enim Matth. 6. *Attendite, ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus ut videamini ab eis: alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum, qui in cælis est: ergo inanis gloria est peccatum mortale.*

2. Præterea. Quicumque surripit sibi quod est Dei proprium, mortaliter peccat: sed per appetitum inanis gloriæ aliquis sibi attribuit, quod est proprium Dei dicitur enim Isa. 42. *Gloriam meam alteri non dabo;* & 1. ad Timoth. 1. *Soli Deo honor, & gloria:* ergo inanis gloria est peccatum mortale.

3. Præterea. Illud peccatum, quod est maxime periculosum, & nocivum, videtur esse mortale: sed peccatum inanis gloriæ est huiusmodi, quia super illud 1. ad Thessal. 2. *Deo qui probat corda nostra,* dicit Glos. Augustini (ordin. Epist. 64. à med. tom. 2.) *Quas vires nocendi habeat humanæ gloriæ amor, non scit nisi qui ei bellum indixerit: quia etsi cuiquam facile est laudem non cupere, dum negatur, difficile tanta est ei non delectari, cum offertur.* Chrysostomus etiam dicit Matth. 6. (Homil. 19. parum à princ.) quod *inanis gloria occulte ingreditur, & omnia quæ intus sunt, insensibiliter aufert:* ergo inanis gloria est peccatum mortale.

Sed contra est quod Chrysost. dicit super Matth. (Hom. 13. in op. imperf. ante med.) quod *cum vitia cetera locum habeant in servis diaboli, inanis gloriæ etiam*

10.

locum habet in servis Christi, in quibus tamen nullum est peccatum mortale : ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. 24. a. 12. & q. 110. a. 4. & q. 112. a. 2.) ex hoc aliquod peccatum est mortale, quod charitati contrariatur. Peccatum autem inanis gloriæ, secundum se consideratum, non videtur contrariari charitati quantum ad dilectionem proximi. Quantum autem ad dilectionem Dei potest contrariari charitati dupliciter. Uno modo ratione materiæ, de qua quis gloriatur; ut cum quis gloriatur de aliquo falso, quod contrariatur divinæ reverentiæ, secundum illud Ezech. 28. *Elevatum est cor tuum, & dixisti, Deus ego sum &* (1. ad Cor. 4.) *Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Vel etiam cum quis bonum temporale, de quo gloriatur, præfert Deo quod prohibetur Hierem. 9. *Non gloriatur sapiens in sapientia sua, nec fortis in fortitudine sua, nec dives in divitiis suis; sed in hoc gloriatur, qui gloriatur, scire, & nosse me.* Aut etiam cum quis præfert testimonium hominum testimonio Dei: sicut contra quosdam dicitur Joan. 12. *Qui dilexerunt magis gloriam hominum, quam Dei.*

Alio modo ex parte ipsius gloriantis, qui intentionem suam refert ad gloriam tanquam ad ultimum finem: ad quem scilicet ordinat etiam virtutis opera, & pro quo consequendo non prætermittit facere etiam ea, quæ sunt contra Deum. Et sic est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit in quinto de Civitate Dei, (c. 15. à princ. tom. 5.) quod hoc vitium, scilicet amor humanæ laudis, tam inimicum est piæ fidei, si major in corde sit cupiditas gloriæ, quam Dei timor, vel amor, ut dicitur Dominus, (Joann. 5.) *Quomodo poteris credere gloriam, ab invicem spectantes, & gloriam, quæ à solo Deo est, non quærentes?*

Si autem amor humanæ gloriæ, quamvis sit inanis non tamen repugnet charitati, neque quantum ad id de quo est gloria, neque quantum ad intentionem gloriam quærentis, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod nullus peccando mereatur vitam æternam. Unde opus virtuosum amittit

vim

vim merendi vitam æternam, si propter inanem gloriam fiat, etiamsi illa inanis gloria non sit peccatum mortale. Sed quando aliquis simpliciter omittit æternam mercedem propter inanem gloriam, & non solum quantum ad unum actum, tunc inanis gloria est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod non omnis, qui est inanis gloriæ cupidus, appetit sibi illam excellentiam, quæ competit soli Deo. Alia enim est gloria, quæ debetur soli Deo, & alia, quæ debetur homini virtuoso, vel diviti.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria dicitur esse periculosum peccatum, non tantum propter gravitatem sui, sed etiam propter hoc quod est dispositio ad gravia peccata; in quantum scilicet per inanem gloriam redditur homo præsumptuosus, & nimis de seipso confidens: et sic etiam paulatim disponit ad hoc, quod homo privetur interioribus bonis.

ARTICULUS IV.

Utrum inanis gloria sit vitium capitale.

Inf. art. 5. & locis ibidem not.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur quod inanis gloria non sit vitium capitale. Vitium enim quod semper ex altero oritur, non videtur esse capitale: sed inanis gloria semper ex superbia nascitur: ergo inanis gloria non est vitium capitale.

2. Præterea. Honor videtur esse aliquid principalis quam gloria, quæ est ejus effectus: sed ambitio, quæ est inordinatus appetitus honoris, non est vitium capitale: ergo etiam neque appetitus inanis gloriæ.

3. Præterea. Vitium capitale habet aliquam principalitatem: sed inanis gloria non videtur habere aliquam principalitatem; neque quantum ad rationem peccati, quia non semper est peccatum mortale, neque etiam quantum ad rationem boni appetibilis quia gloria humana videtur esse quiddam fragile, & extra hominem existens: ergo inanis gloria non est vitium capitale.

Sed contra est, quod Greg. 31. Mor. (c. 17. d. med.) numerat inanem gloriam inter septem vitia capitalia.

Res-

Respondeo dicendum, quod de vitiis capitalibus dupliciter aliqui loquuntur. Quidam enim ponunt superbiam unum de vitiis capitalibus. Et hi non ponunt inanem gloriam inter vitia capitalia. Gregorius autem in 31. Moral. (*loc. cit.*) superbiam ponit reginam omnium vitiorum; & inanem gloriam, quæ immediate ab ipsa oritur, ponit vitium capitale.

Et hoc rationabiliter, Superbia enim, ut infra dicitur, (*q. 102. a. 1. & 2.*) importat inordinatum appetitum excellentiæ. Ex omni autem bono, quod quis appetit, quamdam perfectionem & excellentiam consequitur. Et ideo fines omnium vitiorum ordinantur in finem superbiæ. Et propter hoc videtur quod habeat quamdam generalem causalitatem super alia vitia, & non debeat computari inter specialia vitiorum principia, quæ sunt vitia capitalia.

Inter bona autem, per quæ excellentiam homo consequitur, præcipue ad hoc operari videtur gloria, in quantum importat manifestationem bonitatis alicujus. Nam bonum naturaliter amatur & honoratur ab omnibus. Et ideo sicut per gloriam, quæ est apud Deum, consequitur homo excellentiam in rebus divinis, ita etiam per gloriam hominum consequitur homo excellentiam in rebus humanis. Et ideo propter propinquitatem ad excellentiam, quam homines maxime desiderant, consequens est quod sit multum appetibilis. Et quia ex ejus inordinato appetitu multa vitia oriuntur, ideo *inanis gloria est vitium capitale.*

Ad primum ergo dicendum, quod aliquod vitium oriri ex superbia non repugnat ei, quod est esse vitium capitale, eo quod, sicut supra dictum est, (*in corp. & 1. 2. q. 84. a. 2.*) *superbia est regina, & mater omnium vitiorum.*

Ad secundum dicendum, quod laus, & honor comparantur ad gloriam, ut supra dictum est, (*a. 2. huj. qu.*) sicut causa, ex quibus sequitur gloria. Unde gloria comparatur ad ea, sicut finis. Propter hoc enim aliquis amat honorari, & laudari, in quantum per hoc aliquis æstimat se in aliorum notitia fore præclarum.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria habet principalem rationem appetibilis, ratione jam dicta (*in corp.*)

Et

Et hoc sufficit ad rationem vitii capitalis. Non autem requiritur, quod vitium capitale semper sit peccatum mortale: quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri; in quantum scilicet veniale disponit ad mortale.

ARTICULUS V.

659

Utrum convenienter dicantur filia inanis gloriae esse inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, & novitatum præsumptio.

Sup. q. 21. a. 4. & q. 105. a. 1. ad 2. & infr. q. 138. a. 2. ad 1. & 2. d. 42. q. 2. a. 3. c. & mal. q. 8. a. 1. c. & q. 9. a. 3. & q. 13. a. 3. c.

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter dicantur filia inanis gloriae esse *inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, & novitatum præsumptio*. Jactantia enim secundum Gregor. 23. *Moralium* (cap. 4. 5. & 7.) ponitur inter species superbiae: Superbia autem non oritur ex inani gloria, sed potius è converso, ut Gregorius dicit 31. *Moralium*. (cap. 17. à med.) ergo jactantia non debet poni filia inanis gloriae.

2. Præterea. Contentiones, & discordia videntur ex ira maxime provenire: sed ira est capitale vitium inani gloriae condivisum: ergo videtur, quod non sint filia inanis gloriae.

3. Præterea. Chrysost. dicit super Matth. (*inuitur hom. 13. & 15. in op. imperf. à princ.*) quod ubique *vana gloria malum est, sed maxime in philanthropia*, id est in misericordia: quæ tamen non est aliquid novum, sed in consuetudine hominum existit: ergo præsumptio novitatum non debet specialiter poni filia inanis gloriae.

Sed Contra est auctoritas Gregor. in 31. *Moral.* (cap. 17. à med.) ubi prædictas filias inanis gloriae assignat.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, (q. 34. a. 5. & q. 35. a. 4. & 1. 2. q. 84. a. 3. & 4.) illa vitia, quæ de se nata sunt ordinari ad finem ali-

cu-

eius vitii capitalis, dicuntur filiae ejus. Finis autem inanis gloriae est manifestatio propriae excellentiae, ut ex supra dictis patet. (*a. præc. & a. 1. h. q.*) Ad quod potest homo tendere *dupliciter*. *Uno modo* directe, sive per verba; & sic est *jactantia*: sive per facta; & sic, si sint vera habentia aliquam admirationem, est *præsumptio novitatum*, quas homines solent magis admirari; si autem falsa sint, sic est *hypocrisis*.

Alio autem modo nititur aliquis manifestare suam excellentiam indirecte, ostendendo se non esse alio minorem. Et hoc *quadrupliciter*. *Primo* quidem quantum ad *Intellectum*: Et sic est *pertinacia*, per quam homo nimis innititur suæ sententiæ, nolens credere sententiæ meliori. *Secundo* quantum ad *voluntatem*: Et sic est *discordia*, dum non vult à propria voluntate discedere, ut aliis concordet. *Tertio* quantum ad *locutionem*: Et sic est *contentio*, cum aliquis verbis clamose contra alium litigat. *Quarto* quantum ad *factum*: Et sic est *inobedientia*, dum scilicet aliquis non vult exequi Superioris præceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. 112. a. ad 2.*) jactantia ponitur species superbiae quantum ad interiorem causam ejus, quæ est arrogantia: Ipsa autem jactantia exterior, ut dicitur in 4. Ethicor. (*cap. 7. à med. tom. 5.*) ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam, & honorem: Et sic oritur ex inani gloria.

Ad secundum dicendum, quod ira non causat discordiam, & contentionem, nisi cum adjunctione inanis gloriae, per hoc scilicet quod aliquis sibi gloriosum reputat, quod non cedat voluntati, vel verbis aliorum.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria vituperatur circa elemosynam propter defectum charitatis, quæ videtur esse in eo, qui præfert inanem gloriam utilitati proximi, dum hoc propter illud facit: non autem vituperatur aliquis ex hoc, quod præsumat elemosynam facere, quasi aliquid novum.

De Pusillanimitate, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de Pusillanimitate.

Et circa hoc quærentur duo.

Primo. Utrum pusillanimitas sit peccatum.
Secundo, Cui virtuti opponatur.

ARTICULUS I.

660

Utrum pusillanimitas sit peccatum.

4. *Ethic. lect. II.*

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod pusillanimitas non sit peccatum. Ex omni enim peccato aliquis efficitur malus, sicut ex omni virtute aliquis efficitur bonus: *Sed pusillanimitas non est malus*, ut Philosophus dicit in 4. *Ethic. (cap. 3. ad fin. tom. 5.)* ergo pusillanimitas non est peccatum.

2. Præterea. Philosophus dicit ibidem, quod *maxime videtur pusillanimitas esse, qui magnis bonis dignus existit, & tamen his non dignificat seipsum*: sed nullus est dignus magnis bonis, nisi virtuosus, quia, ut Philosophus ibidem dicit, *secundum veritatem solus bonus est honorandus*: ergo pusillanimitas est virtuosus: non ergo pusillanimitas est peccatum.

3. Præterea. *Initium omnis peccati est superbia*, ut dicitur Ecclesiast. 10. Sed pusillanimitas non procedit ex superbia: quia superbus extollit se supra id, quod est: pusillanimitas autem subtrahit se ab his, quibus dignus est: ergo pusillanimitas non est peccatum.

4. Præterea. Philos. dicit in 4. *Ethic. (cap. 3. a. princ. tom. 5.)* quod *qui dignificat se minoribus, quam sit dignus, dicitur pusillanimitas*: sed quandoque Sancti viri dignificant se ipsos minoribus, quam sint digni; sicut patet de Moyse, & Hieremia, qui digni erant officio, ad quod assumebantur à Deo, quod tamen uterque eorum
hu.

humiliter recusabat, ut habetur Exod. 3. & Hierem. 1. non ergo pusillanimitas est peccatum.

Sed Contra. Nihil in moribus hominum est vitandum, nisi peccatum: sed pusillanimitas est vitanda: dicitur enim ad Colos. 3. *Patres nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant: ergo pusillanimitas est peccatum.*

Respondeo dicendum, quod omne illud, quod contrariatur naturali inclinationi, est peccatum; quia contrariatur legi naturæ. Inest autem unicuique rei naturalis inclinatio ad exequendum actionem commensuratum suæ potentiæ, ut patet in omnibus rebus naturalibus tam animatis, quam inanimatis. Sicut autem per præsumptionem aliquis excedit proportionem suæ potentiæ, dum nititur ad majora, quam possit: ita pusillanimus etiam deficit à proportionem suæ potentiæ dum recusat in id tendere, quod est suæ potentiæ commensuratum. Et ideo *sicut præsumptio est peccatum, ita & pusillanimitas.*

Et inde est, quod servus, qui acceptam pecuniã domini sui fodit in terram, nec est operatus ex ea propter quemdam pusillanimitatis timorem, punitur à domino, ut habetur Matth. 25. & Luc. 19.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus illos nominat malos, qui proximis inferunt nocumenta. Et secundum hoc pusillanimus dicitur non esse malus; quia nulli infert nocumentum, nisi per accidens, in quantum scilicet, deficit ab operibus, quibus posset alios juvare. Dicit enim Gregor. in Pastoralibus, (*part. 1. cap. 5. circ. fin.*) quod illi, qui prodesse utilitati proximorum in prædicatione refugiunt, si districte judicentur, ex tantis rebus sunt, quantis venientes ad publicum prodesse potuerunt.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquem habentem habitum virtutis peccare; venialiter quidem, etiam ipso habitu remanente; mortaliter autem cum corruptione ipsius habitus virtutis gratiæ. Et ideo potest contingere, quod aliquis ex virtute, quam habet, sit dignus ad aliqua magna facienda, quæ sunt digna magno honore. Et tamen per hoc quod ipse non attentat sua virtute uti, peccat quandoque quidem venialiter quandoque autem mortaliter.

Vel

Vel potest dici, quod pusillanimus est dignus magnis secundum habilitatem ad virtutem, quæ inest ei vel ex bona dispositione naturæ, vel ex scientia, vel ex exteriori fortuna, quibus dum recusat uti ad virtutem, pusillanimus redditur.

Ad tertium dicendum, quod etiam pusillanimitas aliquo modo ex superbia potest oriri; dum scilicet aliquis nimis proprio sensu innititur, quo reputat se insufficientem ad ea, respectu quorum sufficientiam habet. Unde dicitur Proverb. 26. *Sapientior sibi piger videtur septem viris loquentibus sententias.* Nihil enim prohibet quod se quantum ad aliqua dejiciat, & quantum ad alia se in sublime extollat. Unde Greg. in Pastoralis (part. 3. cap. 7. à med.) de Moyse dicit, quod *superbus fortasse esset, si ducatum plebis inuenerat sine trepidatione susceperet; & rursum superbus existeret, si auctoris imperio obedire recusaret.*

Ad quartum dicendum, quod Moyses, & Hieremias digni erant officio, ad quod divinitus eligebantur ex divina gratia: sed ipsi considerantes propriæ infirmitatis insufficientiam, recusabant: non tamen pertinaciter, sed in superbiam laberentur.

ARTICULUS II.

661

Utram pusillanimitas opponatur magnanimitati.

Infr. q. 162. a. 1. ad 3. & 4. Ethic. lect. 11. fin.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod pusillanimitas non opponatur magnanimitati. Dicit enim Philosophus in 4. Ethic. (cap. 3. ad fin. tom. 5.) quod *pusillanimus ignorat seipsum: appeteret enim bona, quibus dignus est, si se cognosceret: sed ignorantia sui videtur opponi prudentiæ: ergo pusillanimitas opponitur prudentiæ.*

2. Præterea. Matth. 25. Servum, qui propter pusillanimitatem pecunia uti recusavit, vocat Dominus *maledictum, & pigrum.* Philosophus etiam dicit in 4. Ethic. (loc. cit.) quod *pusillanimi videntur pigri: sed pigritia op-*

ponitur sollicitudini, quæ est actus prudentiæ, ut supra habitum est. (q. 47. a. 9.) ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

3. Præterea. Pusillanimitas videtur ex inordinato timore procedere: unde dicitur Isaïæ 35. *Dicite pusillanimitis: confortamini, & nolite timere.* Videtur etiam procedere ex inordinata ira, secundum illud ad Colos. 3. *Patres nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant: sed inordinatio timoris opponitur fortitudini, inordinatio autem iræ mansuetudini: ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.*

4. Præterea. Vitium quod opponitur alicui virtuti, tanto gravius est, quanto est magis virtuti dissimile: sed pusillanimitas magis est dissimilis magnanimitati, quam præsumptio: ergo si pusillanimitas opponeretur magnanimitati, sequeretur, quod esset gravius peccatum, quam præsumptio: quod est contra illud quod dicitur Eccli. 37. *O præsumptio nequissima, unde creata es? non ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.*

Sed Contra est, quod pusillanimitas, & magnanimitas differunt secundum magnitudinem, & parvitatem animi, ut ex ipsis nominibus apparet. Sed *magnum*, & *parvum* sunt opposita: ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

Respondeo dicendum, quod, pusillanimitas potest tripliciter considerari: uno modo secundum seipsam. Et sic manifestum est, quod secundum propriam rationem opponitur magnanimitati, à qua differt secundum differentiam magnitudinis, & parvitatatis circa idem. Nam sicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna; ita pusillanimus ex animi parvitate se retrahit à magnis.

Alio modo potest considerari ex parte suæ causæ, quæ ex parte intellectus est ignorantia propriæ conditionis, ex parte autem appetitus est timor deficiendi in his, quæ false æstimat excedere suam facultatem.

Tertio modo potest considerari quantum ad effectum, qui est retrahere se à magnis, quibus est dignus.

Sed, sicut supra dictum est, (q. præc. a. 2. ad 3.) oppositio vitii ad virtutem attenditur magis secundum propriam speciem, quam secundum causam, vel effectum. Et ideo *pusillanimitas directe magnanimitati opponitur.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte causæ, quam habet intellectu. Et tamen non proprie potest dici, quod ponatur prudentiæ etiam secundum causam suam, talis ignorantia non procedit ex insipientia, sed ex pigritia considerandi suam facultatem, ut dicitur 4. Ethic. (cap. 3. circ. fin. tom. 5.) vel exequendi suæ subjacet potestati.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte effectus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de parte causæ. Nec tamen timor causans pusillanimitatem semper est timor periculorum mortis. Unde etiam hac parte non oportet quod opponatur fortitudini. Quod autem secundum rationem proprii motus, quo quis tollitur in vindictam, non causat pusillanimitatem, quod deiecit animum, sed magis tollit eam. Inducit autem pusillanimitatem ratione causarum iræ, quæ sunt iniuriæ illatæ, ex quibus deiecit animum patientis.

Ad quartum dicendum, quod pusillanimitas est gravius peccatum secundum propriam speciem, quam presumptio: quia per ipsam recedit homo à bonis; quod est pessimum, ut dicitur in 4. Ethic. (loc. sup. cit.) Sed præsumptio dicitur esse nequissima ratione superbiæ, ex qua procedit.

QUÆSTIO CXXXIV.

De Magnificentia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de Magnificentia, & vitiis oppositis.

Circa Magnificentiam autem quærentur quatuor.

Primo. Utrum magnificentia sit virtus.

Secundo. Utrum sit virtus specialis.

Tertio. Quæ sit materia ejus.

Quarto. Utrum sit pars fortitudinis.

Utrum Magnificentia sit virtus.

4. *Eth. lect. 6.*

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod Magnificentia non sit virtus. Qui enim habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est: (1. 2. q. 65. a. 1.) Sed aliquis potest habere alias virtutes sine magnificencia, dicit enim Philos. in 4. Ethic. (c. 2. paulo à princ. tom. 5.) quod *non omnis liberalis est magnificus*: ergo magnificentia non est virtus.

2. Præterea. Virtus moralis consistit in medio, ut patet in 2. Ethic. (cap. 6. tom. 5.) Sed magnificentia non videtur consistere in medio: superexcellit enim liberalitatem magnitudine: magnum autem opponitur parvo, sicut extremum, quorum medium est æquale, ut dicitur in 10. Metaph. (text. 17. 18. & 19. tom. 3.) & sic magnificentia non est in medio, sed in extremo: ergo non est virtus.

3. Præterea. Nulla virtus contrariatur naturali inclinationi, sed magis perficit ipsam, ut supra habitum est: (q. 108. a. 2. & q. 17. a. arg. 1.) Sed, sicut Philos. dicit in 4. Ethic. (c. 2. a. med. tom. 5.) *magnificus non est sumptuosus in seipsum*, quod est contra naturalem inclinationem, per quam aliquis maxime providet sibi: ergo magnificentia non est virtus.

4. Præterea. Secundum Philos. in 6. Ethicor. (c. 4. tom. 5.) *ars est recta ratio factibilium*. Sed magnificentia est circa factibilia, ut ex ipso nomine apparet: ergo magis est ars, quam virtus.

Sed Contra. Humana virtus est participatio quædam virtutis divinæ: sed magnificentia pertinet ad virtutem divinam, secundum illud Psal. 67. *Magnificentia ejus & virtus ejus in nubibus*: ergo magnificentia est virtus.

Respondeo dicendum, quod sicut dicitur in 1. d. cælo, (tex. 116. tom. 2.) *Virtus dicitur per comparisonem ad ultimum, in quod potentia potest*: non quidem ad ultimum ex parte defectus, sed ex parte ex-

cessus, cuius ratio consistit in magnitudine. Et operari aliquid magnum, ex quo sumitur nomen magnificentiæ, proprie pertinet ad rationem virtutis, de *magnificentia nominat virtutem.*

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis liberalis est magnificus quantum ad actum; quia de se sibi ea, quibus uti necesse est ad actum magnificum. Tamen omnis liberalis habet habitum magnificentiam vel actu, vel in propinqua dispositione, ut supra dictum est, (*q. 129. a. 3. ad 2. & 1. 2. q. 6. a. 1.*) cum de connexionione virtutum ageretur.

Ad secundum dicendum, quod magnificentia consistit quidem in extremo, considerata quantitate eius operis: sed tamen in medio consistit, considerata ratione rationis, à qua non deficit, nec eam excedit, sicut etiam de magnanimitate dictum est, (*q. 129. a. 3. ad 1.*)

Ad tertium dicendum, quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum. Quod autem pertinet ad personam uniuscujusque, est aliquid parvum in comparatione ad id quod convenit rebus divinis, vel rebus communibus. Et ideo magnificus non principaliter intendit sumptus facere in his, quæ pertinent ad personam propriam: non quia bonum suum non querat, sed quia non est magnum. Si quid tamen in his, quæ ad ipsum pertinent, magnitudinem habeat, hoc etiam magnifice magnificus prosequitur, sicut ea quæ semel fiunt, ut nuptiæ, vel aliquid aliud huiusmodi; vel etiam ea, quæ permanentia sunt, sicut ad magnificentiam pertinet præparare convenientem habitationem, ut dicitur in 5. Ethic. (*loc. cit. in arg.*)

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Philosophus in 6. Ethic. (*c. 5. a. med. tam. 5.*) oportet artis esse se quandam virtutem, sc. moralem, per quam sc. appetitus inclinatur ad recte utendum ratione artis: Et hoc pertinet ad magnificentiam. Unde non est ars, sed virtus,

ARTICULUS II.

Utrum Magnificentia sit specialis virtus.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod magnificentia non sit specialis virtus. Ad magnanimitatem enim videtur pertinere facere aliquid magnum. Sed facere aliquid magnum potest convenire cuilibet virtuti, si sit magna: sicut qui habet magnam virtutem temperantiae facit magnum temperantia opus: ergo magnificentia non est aliqua specialis virtus, sed significat statum perfectum cuiuslibet virtutis.

2. Præterea. Eiusdem videtur esse aliquid facere, & tendere in illud: sed tendere in aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem, ut supra dictum est: (q. 129. a. 1. & 2.) ergo & facere aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem: non ergo magnificentia est virtus distincta à magnanimitate.

3. Præterea. Magnificentia videtur pertinere ad sanctitatem: dicitur enim Exodi 15, *Magnificus in sanctitate.* & in Psal. 95, *Sanctitas & magnificentia in sanctificatione eius:* sed sanctitas est idem religioni ut supra habitum est: (q. 81. a. 8.) ergo magnificentia videtur idem esse religioni: non ergo est virtus specialis ab aliis distincta.

Sed Contra est, quod Philos. (1. 2. Eth. c. 7. & 1. 4. cap. 2. tom. 5.) connumerat eam aliis virtutibus specialibus.

Respondeo dicendum, quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, sicut ex ipso nomine apparet. *Facere* autem dupliciter potest accipi: uno modo proprie alio modo communiter. Proprie autem *facere* dicitur operari aliquid in exteriori materia: sicut facere domum, vel aliquid aliud huiusmodi: communiter autem dicitur *facere* pro quacunque actione; sive transeat in exteriorem materiam, sicut urere, & secare; sive maneat in ipso agente, sicut intelligere, & velle.

Si ergo magnificentia accipiatur, secundum quod *facere* nomen alicujus magni importat, prout *facilio* proprie dici-

tur, sic magnificentia est specialis virtus. Opus enim factibile producitur ab arte. In cuius quidem usu potest attendi una specialis ratio bonitatis, quod ipsum opus factum per artem fit magnum, scilicet in quantitate, pretiositate, vel dignitate: quod facit magnificentia. Et secundum hoc magnificentia est specialis virtus.

Si vero nomen magnificentiae accipiatur ab eo quod est facere magnum, secundum quod facere communiter sumitur, sic magnificentia non est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod ad quamlibet virtutem perfectam pertinet magnum facere in suo genere, secundum quod *facere* communiter sumitur, non autem secundum quod sumitur proprie, sed hoc est proprium magnificentiae.

Ad secundum dicendum, quod ad magnanimitatem pertinet non solum tendere in magnum, sed etiam in omnibus virtutibus magnum operari, vel faciendum, vel qualitercumque agendo, ut dicitur in 4. Ethic. (cap. 3. tom. 5.) Ita tamen quod magnanimitas circa hoc respicit solum rationem magni; aliarum autem virtutes, quae, si sint perfectae, magnum operantur, non principaliter dirigunt intentionem suam ad magnum, sed ad id, quod est proprium unicuique virtuti. Magnitudo autem consequitur ex quantitate virtutis. Ad Magnificentiam vero pertinet, non solum facere magnum, secundum quod *facere* proprie sumitur, sed etiam ad magnum faciendum tendere animo. Unde Tullius dicit in sua Rhetorica, (l. 2. de Invent. aliquant. ant. finem) quod *magnificentia est rerum magnarum, & excelsarum cum animi quadam ampla & splendida propositione agitatio, atque administratio, ut agitatio referatur ad interiorem intentionem, administratio autem ad exteriorem executionem.* Unde oportet, quod sicut magnanimitas intendit aliquod magnum in omni materia, ita & magnificentia in aliquo opere factibili.

Ad tertium dicendum, quod magnificentia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta ad aliquem finem ordinantur. Nullus autem finis humanorum operum est adeo magnus, sicut honor Dei. Et ideo magnificentia praecipue magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Unde Philos. dicit in 4. Ethic. (cap. 2. ant. med. 1011)

tom. 5.) quod honorabiles sumptus sunt maxime; quæ pertinent ad divina sacrificia: & circa hos maxime studet magnificus. Et ideo magnificentia conjungitur sanctitati; quia præcipue ejus effectus ad religionem, sive ad sanctitatem ordinatur.

ARTICULUS III.

664

Utrum materia magnificentiæ sint sumptus magni.

Inf. q. 151. a. 3. c. & q. 160. a. 1. c. & 1. 2. q. 60. a. 5. c. & 3. d. 34. q. 1. a. 2. & 4. d. 7. q. 2. & d. 17. q. 3. a. 2. q. 3. & d. 33. q. 3. a. 2. & 3. Ethic. lect. 6.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod materia magnificentiæ non sint sumptus magni. Circa eandem enim materiam non sunt duæ virtutes: sed circa sumptus est liberalitas, ut supra habitum est: (q. 117. a. 2.) ergo magnificentia non est circa sumptus.

2. Præterea. *Omnis magnificus est liberalis*, ut dicitur in 4. Ethic. (cap. 2. à princ. tom. 5.) Sed liberalitas est magis circa dona, quam circa sumptus: ergo etiam magnificentia non præcipue est circa sumptus, sed magis circa dona.

3. Præterea. Ad magnificentiam pertinet aliquod opus exterius facere: non autem quibuslibet sumptibus fit aliquod exterius opus, etiamsi sint sumptus magni; puta cum aliquis multa expendit in xeniis mittendis: ergo sumptus non sunt proprie materia magnificentiæ.

4. Præterea. Magnos sumptus non possunt facere nisi divites: sed omnes virtutes possunt habere etiam pauperes: quia virtutes non ex necessitate indigent exteriori fortuna, sed sibiipsis sufficiunt, ut Seneca dicit in lib. 1. de Ira: (cap. 9. & lib. de vita beata cap. 16.) ergo magnificentia non est circa magnos sumptus.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 4. Ethic. (cap. 2. ant. med. tom. 5.) quod magnificentia non extenditur circa omnes operationes, quæ sunt in pecuniis, sicut liberalitas, sed circa sumptuosa solum, in quibus excellit liberalitatem magnitudine: ergo est solum circa magnos sumptus.

Respondeo dicendum, quod ad magnificentiam, sicut dictum est, (*loco cit.*) pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quod aliquod magnum opus convenienter fiat, requiruntur proportionati sumptus: non enim possunt magna opera fieri, nisi cum magnis expensis. Unde ad magnificentiam pertinet et magnos sumptus facere, ad hoc quod opus magnum convenienter fiat. Unde & Philosophus dicit in 4. Ethic. (*loco cit.*) quod magnificus ab æquali, id est à proportionato, sumptu opus faciet magis magnificum. Sumptus autem est quædam pecuniæ emissio, à qua potest aliquis prohiberi per superfluum amorem pecuniæ. Et ideo materia magnificentiam possunt dici & ipsi sumptus, quibus utitur magnificus ad opus magnum faciendum, ipsa pecunia, qua utitur ad sumptus magnos faciendos, & amor pecuniæ, quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediatur,

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, (*q. 129. a. 2.*) virtutes illæ, quæ sunt circa res exteriores, habent aliquam difficultatem ex ipso genere rei, circa quam est virtus, & aliam difficultatem ex magnitudine ipsius rei. Et ideo oportet circa pecuniam, & usum ejus esse duas virtutes; scilicet liberalitatem, quæ respicit communiter usum pecuniæ; & magnificentiam, quæ respicit magnum in pecuniæ usum.

Ad secundum dicendum, quod usus pecuniæ aliter pertinet ad liberalem, & aliter ad magnificum. Ad liberalem enim pertinet, secundum quod procedit ex ordinato affectu circa pecunias. Et ideo omnis usus debitus pecuniæ, & cujus impedimentum tollit moderatio amoris pecuniæ, pertinet ad liberalitatem, scilicet dona, & sumptus. Sed usus pecuniæ pertinet ad magnificum in ordine ad aliquod magnum opus, quod faciendum est: et talis usus non potest esse sine sumptu, sive expensa.

Ad tertium dicendum, quod magnificus etiam dat dona, vel xenia, ut dicitur in quarto Ethicorum, (*c. 2. tom. 5.*) non tamen sub ratione doni, sed potius sub ratione sumptus ordinati ad aliquod opus faciendum; puta ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid, unde proveniat honor toti civitati: sicut cum

facit aliquid, ad quod tota civitas studet.

Ad quartum dicendum, quod principalis actus virtutis est interior electio, quam virtus potest habere absque exteriori fortuna: et sic etiam pauper potest esse magnificus. Sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunæ, sicut quædam instrumenta. Et secundum hoc pauper non potest actum magnificentiæ exteriorem exercere in his, quæ sunt magna simpliciter, sed forte in his, quæ sunt magna per comparationem ad aliquod opus: quod etsi in se sit parvum, tamen potest magnifice fieri secundum proportionem illius generis, nam *parvum*, & *magnam* dicuntur relative, ut Philos. dicit in Prædic. (c. ad aliquid tom. 1.)

ARTICULUS IV. 665

Utrum magnificentia sit pars fortitudinis.

Sup. q. 129. & locis ibi notat.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod magnificentia non sit pars fortitudinis. Magnificentia enim convenit in materia cum liberalitate, ut dictum est (art. præc.) Sed liberalitas non est pars fortitudinis, sed justitiæ: ergo magnificentia non est pars fortitudinis.

2. Præterea. Fortitudo est circa timores, & audacias: Magnificentia autem in nullo videtur respicere timorem, sed solum sumptus, qui sunt operationes quædam: ergo magnificentia magis videtur pertinere ad justitiam, quæ est circa operationes, quam ad fortitudinem.

3. Præterea. Philosophus dicit in 4. Ethic. (c. 2. à princ. tom. 5.) quod *magnificus scienti assimilatur*: Sed scientia magis convenit cum prudentia, quam cum fortitudine: ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

Sed Contra est, quod Tullius, (lib. 2. de Inven. aliquant. ante fin.) & Macrobius, (lib. 1. in somn. Scip. c. 8. cir. med.) & Andronicus magnificentiam partem fortitudinis ponunt.

Respondeo dicendum, quod magnificentia, secundum quod est specialis virtus, non potest poni pars subjectiva fortitudinis, quia non convenit cum ea in materia; sed ponitur pars ejus, in quantum adjungitur ei, sicut virtus secundaria principali.

Ad hoc autem quod aliqua virtus adjungatur alteri principali, *duo* requiruntur, ut supra dictum est: (q. 80.) Quorum *unum* est, ut secundaria conveniat cum principali: *Aliud* autem est, ut in aliquo excedatur ab ea. Magnificentia autem convenit cum fortitudo in hoc, quod sicut fortitudo tendit in aliquid arduum, & difficile, ita etiam & magnificentia. Unde etiam videtur esse in irascibili, sicut & fortitudo. Sed magnificentia deficit à fortitudine in hoc, quod illud arduum, in quod tendit fortitudo, habet difficultatem propter periculum, quod imminet personæ: Arduum autem, in quod tendit magnificentia, habet difficultatem propter dispendium rerum, quod est multo minus, quam periculum personæ. Et ideo *magnificentia ponitur pars fortitudinis*.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia respicit operationes secundum se, prout in eis consideratur ratio debiti: sed liberalitas, & magnificentia considerant operationes sumptuum, secundum quod comparantur ad passiones animæ. Diversimode tamen: nam liberalitas respicit sumptus per comparisonem ad amorem, & concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones concupiscibilis, quibus non impeditur liberalitas à dationibus & sumptibus faciendis: unde est in concupiscibili. Sed magnificentia respicit sumptus per comparisonem ad spem, attingendo ad aliquid arduum non simpliciter, sicut magnanimitas, sed in determinata materia, sc. in sumptibus: unde magnificentia videtur esse in irascibili, sicut & magnanimitas.

Ad secundum dicendum, quod magnificentia, etsi non conveniat cum fortitudine in materia, convenit tamen cum ea in conditione materiæ, in quantum sc. tendit in aliquid arduum circa sumptus, sicut & fortitudo in aliquid arduum circa timores.

Ad tertium dicendum quod magnificentia ordinat usum artis ad aliquid magnum, ut dictum est, (in

c. 2. art. præc.) Ars autem est in ratione. Et ideo ad magnificum pertinet bene uti ratione in attendendo proportionem sumptus ad opus, quod faciendum est. Et hoc præcipue necessarium est propter magnitudinem utriusque: quia nisi diligens consideratio adhiberetur, imminet periculum magni damni.

QUÆSTIO CXXXV.

De Parvificentia, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis Magnificentia.

Et circa hoc quærentur duo.

Primo. Utrum parvificentia sit vitium.

Secundo. De vitio ei opposito.

ARTICULUS I 666.

Utrum Parvificentia sit vitium.

4. *Eth. lect. 7.*

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod parvificentia non sit vitium. Virtus enim sicut est moderativa magnorum, ita etiam est moderativa parvorum; unde & liberales, & etiam magnifici aliqua parva faciunt: sed magnificentia est virtus: ergo etiam similiter parvificentia magis est virtus, quam vitium.

2. Præterea. Philosophus dicit in 4. *Eth. (c. 2. ante med. tom. 5.)* quod *diligentia ratiocinii est parvifica*. Sed diligentia ratiocinii videtur esse laudabilis; quia *bonum hominis est secundum rationem esse*, ut Dionysius dicit in 4. cap. de div. nomin. (*p. 4. lect. 22.*) ergo parvificentia non est vitium.

3. Præterea. Philosophus dicit in 4. *Eth. (c. 2. in fin. tom. 5.)* quod *parvificus consumit pecuniam tristatus*. Sed hoc pertinet ad avaritiam, sive ad illiberalitatem, ergo parvificentia non est vitium ab aliis distinctum.

Sed Contra est, quod Philosophus in 2. Ethic. (c. 7.) & in 4. (cap. 2. ad fin. tom. 5.) ponit parvificentiam speciale vitium magnificentiae oppositum.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, (1. 2. q. 1. a. 3. & q. 18. a. 6.) moralia speciem à fine sortiuntur, unde & à fine ut pluries nominantur. Ex hoc ergo dicitur aliquis *parvificus*, quod intendit ad aliquid parvum faciendum. *Parvum* autem, & *magnum* secundum Philos. in Prædicam. (c. ad Aliquid, tom. 1.) relative dicuntur. Unde cum dicitur, quod parvificus intendit aliquid parvum facere, intelligendum est in comparatione ad genus operis quod facit.

In quo quidem *parvum*, & *magnum* potest attendi dupliciter. Uno modo ex parte operis fiendi: *Alio modo* ex parte sumptus. Magnificus ergo principaliter intendit magnitudinem operis; secundario intendit magnitudinem sumptus, quam non vitat, ut faciat magnum opus. Unde & Philosophus dicit in quatuor Ethicorum, (c. 2. circ. med. tom. 5.) quod *magnificus ab æquali sumptu opus facies magis magnificum*. Parvificus autem è converso principaliter quidem intendit parvitatem sumptus, unde & Philosophus dicit in quarto Ethicorum, (c. 2. ad fin. tom. 5.) quod *intendit qualiter minimum consumat*. Ex consequenti autem intendit parvitatem operis, quam scilicet non recusat, dummodo parvum sumptum faciat: unde Philosophus dicit ibidem, quod *parvificus maxima consumens in parvo*, scilicet, quod non vult recedere, *bonum perdit*, scilicet, magnifici operis. Sic patet, quod parvificus deficit à proportione, quæ debet esse secundum rationem inter sumptus, & opus. Defectus autem ab eo quod est secundum rationem, causat rationem vitii. Unde manifestum est quod *parvificentia vitium est*.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus moderatur parva secundum regulam rationis, à qua deficit parvificus, ut dictum est: (in c.) non enim dicitur parvificus, qui parva moderatur, sed qui in moderando magna, vel parva, deficit à regula rationis, & ideo habet vitii rationem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus di-

dicit in 2. Rhetoric. (*cap. 5. cir. med. tom. 6.*) *Timor facit consiliativos.* Et ideo parvificus diligenter rationibus intendit, quia inordinate timet bonorum suorum consumptionem etiam in minimis. Unde hoc non est laudabile, sed vitiosum, & vituperabile: quia non dirigit affectum suum secundum rationem, sed potius rationis usum applicat ad inordinationem sui affectus.

Ad tertium dicendum, quod sicut magnificus convenit cum liberari in hoc, quod prompte, & delectabiliter pecunias emittit, ita etiam parvificus convenit cum illiberali, sive avaro in hoc, quod cum tristitia, & tarditate expensas facit. Differt autem in hoc, quod illiberalitas attenditur circa communes sumptus: parvificentia autem circa magnos sumptus, quos difficilius est facere. Et ideo minus vitium est parvificentia, quam illiberalitas. Unde Philos. dicit in 4. Ethic. (*cap. 2. in fin. tom. 5.*) quod *quamvis parvificentia, & vitium oppositum sint malitiæ, non tamen opprobria inferunt: quia nec sunt nocivæ proximo, nec sunt valde turpes.*

ARTICULUS II.

667

Utrum parvificentia aliquod vitium opponatur.

4. *Eth. lect. 7.*

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod parvificentiæ nullum vitium opponatur. Parvo enim opponitur magnum: sed magnificentia non est vitium, sed virtus, ergo parvificentiæ non opponitur vitium.

2. Præterea. Cum parvificentia sit vitium ex defectu, ut dictum est, (*art. præc.*) videtur, quod si aliquod vitium esset parvificentiæ oppositum, consisteret solum in superabundanti consumptione: sed illi qui consumunt multa, ubi pauca consumere oportet, consumunt pauca, ubi multa oporteret consumere, ut dicitur in 4. Ethic. (*cap. 2. cir. fin. tom. 5.*) & sic habent aliquid de parvificentia, non ergo est aliquod vitium parvificentiæ oppositum.

3. Præterea. Moralia sortiuntur speciem ex fine, ut dictum est: (*art. præc.*) sed illi, qui superflue con-

sumunt, hoc faciunt causa ostentationis divitiarum, ut dicitur in 4. Ethic. (*loc. cit.*) Hoc autem pertinet ad inanem gloriam, quæ opponitur magnanimitati, ut dictum est, (*q. 131. a. 2.*) ergo nullum vitium parvificentiæ opponitur.

Sed Contra est auctoritas Philos. qui in secundo Ethic. (*cap. 6.*) & in quarto, (*cap. 2. tom. 5.*) ponit magnificentiam medium duorum oppositorum vitiorum.

Respondeo dicendum, quod parvo opponitur magnum. *Parvum* autem, & *magnum* relative dicuntur, ut dictum est: (*a. præc.*) sicut autem contingit, sumptum esse parvum per comparationem ad opus; ita etiam contingit, sumptum esse magnum in comparatione ad opus: ut scilicet excedat proportionem, quæ esse debet sumptus ad opus secundum regulam rationis. Unde manifestum est, quod vitio parvificentiæ, quo aliquis deficit à debita proportione expensarum ad opus, intendens minus expendere, quam dignitas operis requirat, opponitur vitium, quo aliquis dictam proportionem excedit, ut scilicet plus expendat, quam sit operi proportionatum.

Et hoc vitium Græce quidem dicitur βραυσία à furno dicta; quia videlicet ad modum ignis, qui est in furno, omnia consumit. Vel dicitur ἀποροαία id est sine bono igne; quia ad modum ignis omnia consumit non propter bonum. Unde Latine hoc vitium potest nominari *consumptio*.

Ad primum ergo dicendum, quod magnificentia dicitur esse ex eo, quod facit magnum opus, non autem ex eo, quod in sumptu excedat proportionem operis. Hoc enim pertinet ad vitium, quod opponitur parvificentiæ.

Ad secundum dicendum, quod idem vitium contrariatur virtuti, quæ est in medio, & contrario vitio. Sic ergo vitium consumptionis opponitur parvificentiæ in eo, quod excedit in sumptu operis dignitatem, expendens multa, ubi pauca oporteret expendere. Opponitur autem magnificentiæ ex parte operis magni, quod præcipue intendit magnificens; in quantum scilicet ubi oportet multa expendere, nihil, aut parum expendit.

Ad tertium dicendum, quod consumptor ex ipsa specie actus opponitur parvifico, in quantum transcendit regulam rationis, à qua parvificus deficit. Nihil tamen prohibet, quin hoc ad finem alterius vitii ordinetur, puta inanis gloriæ, vel cujuscumque alterius,

QUÆSTIO CXXXVI.

De Patientia, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de Patientia.

Et circa hoc quærentur quinque.

Primo. Utrum patientia sit virtus.

Secundo. Utrum sit maxima virtutum.

Tertio. Utrum possit haberi sine gratia.

Quarto. Utrum sit pars fortitudinis.

Quinto. Utrum sit idem cum longanimitate.

ARTICULUS I.

668

Utrum Patientia sit virtus.

Inf. a. 5. corp. & sup. 128.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod Patientia non sit virtus. Virtutes enim perfectissime sunt in patria, ut August. dicit in 14. de Trin. (c. 9. tom. 3.) Sed ibi non est patientia; quia nulla sunt ibi mala toleranda, secundum illud Isai. 49. & Apocal. 7. *Non esurient, neque sitient; & non percutiet eos æstus, neque sol; ergo patientia non est virtus.*

2. Præterea. Nulla virtus in malis potest inveniri, quia *virtus est, quæ bonum facit habentem*: sed patientia quandoque in malis hominibus invenitur; sicut patet in avaris, qui multa mala patienter tolerant, ut pecunias congregent, secundum illud Eccl. 5. *Cunctis diebus vitæ suæ comedit in tenebris, & in curis multis, & in ærumna, atque tristitia*: ergo patientia non est virtus.

Præ-

3. Præterea, Fructus à virtutibus differunt, ut supra habitum est: (1. 2. q. 70. a. 1. ad 3.) sed patientia ponitur inter fructus, ut patet Gal. 5. ergo patientia non est virtus.

Sed Contra est, quod August. dicit in libro de Patientia, (in princ. tom. 4.) *Virtus animi, quæ patientia dicitur, tam magnum Dei donum est, ut etiam ipse, qui nobis eam largiatur, patientia prædicetur.*

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est supra, (q. 129. a. 1.) virtutes morales ordinantur ad bonum, in quantum conservant bonum rationis contra impetus passionum. Inter alias autem passiones tristitia efficax est ad impediendum bonum rationis, secundum illud 2. ad Cor. 7. *Seculi tristitia mortem operatur.* & Eccles. 30. *Multos occidit tristitia, & non est utilitas in illa.* Unde necesse est habere aliquam virtutem, per quam bonum rationis conservetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiæ succumbat. Hoc autem facit patientia. Unde August. dicit in lib. de Patientia, (cap. 2. in princ. tom. 4.) quod *patientia hominis est qua mala æquo animo toleramus, id est, sine perturbatione tristitiæ: ne animo iniquo bona deseramus, per quæ ad meliora perveniamus.* Unde manifestum est, patientiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales non remanent secundum eundem actum in patria, quem habent in via, scilicet per comparisonem ad bona præsentis vitæ, quæ non remanebunt in patria; sed per comparisonem ad finem, qui erit in patria: sicut justitia non erit in patria circa emptiones, & venditiones: & alia, quæ pertinent ad præsentem vitam, sed in hoc quod est subditum esse Deo. Similiter actus patientiæ in patria non erit in sustinendo aliqua, sed in fructu bonorum, in quæ pervenire volebamus patiando. Unde August. dicit in 14. de Civ. Dei, (cap. 9. ad fin. tom. 5.) quod *in patria non erit ipsa patientia, quæ necessaria non est, nisi ubi toleranda sunt mala: sed æternum erit id, quo per patientiam pervenitur.*

Ad secundum dicendum, quod sicut August. dicit in lib. de Patientia, (cap. 2. & cap. 5. à med. tom.

tom. 4.) *patientes proprie dicuntur, qui malunt mala non committendo ferre, quam non ferendo committere. In illis autem qui mala sustinent, ut mala faciant, nec miranda, nec laudanda est patientia, quæ nulla est, sed miranda duritia, neganda patientia.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, (I. 2. q. II. a. 1.) fructus in sui ratione importat quandam delectationem. Sunt autem operationes virtutum delectabiles secundum seipsas, ut dicitur in I. Ethic. (cap. 8. à med. tom. 5.) Consuetum est autem, ut nomine virtutis etiam virtutum actus significantur. Et ideo patientia quantum ad habitum ponitur virtus: quantum autem ad delectationem, quam habet in actu, ponitur fructus: & præcipue quantum ad, hoc quod per patientiam animus præservatur, ne obruatur tristitia.

ARTICULUS II.

669

Utrum patientia sit potissima virtutum.

I. 2. q. 66. a. 3. ad 1.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod Patientia si potissima virtutum. Id enim quod est perfectum, est potissimum in unoquoque genere: sed *patientia habet opus perfectum*, ut dicitur Jacobi 1. ergo patientia est potissima virtutum.

2. Præterea. Omnes virtutes ad bonum animæ ordinantur: sed hoc præcipue videtur pertinere ad patientiam, dicitur enim Luc. 21. *In patientia vestra possidebitis animas vestras*: ergo patientia est maxima virtutum.

3. Præterea. Illud est conservativum, & causa aliorum, videtur potius esse: sed sicut Gregor. dicit in quadam Homil. (sc. 36. in Evang. parum ante med.) *Patientia est radix, & custos omnium virtutum*: ergo patientia est maxima virtutum.

Sed Contra est, quod non enumeratur inter quatuor virtutes, quas Greg. 22. Moral. (cap. 1.) & August. in libro de moribus Ecclesiæ (cap. 15. tom. 1.) vocant principales.

Respondeo dicendum, quod virtutes secundum suam

ra-

rationem ordinantur ad bonum. Est enim virtus, quæ *facit bonum habentem, & opus ejus bonum reddit*, ut dicitur in 2. Ethic. (cap. 6. tom. 5.) Unde oportet, quod tanto principalior sit virtus, & potior, quanto magis, & directius ordinat hominem in bonum. Directius autem ad bonum ordinant hominem virtutes, quæ sunt constitutivæ boni, quam illæ quæ sunt impeditivæ eorum quæ abducunt à bono. Et sicut inter eas, quæ sunt constitutivæ boni, tanto aliqua potior est, quanto in majori bono statuit hominem; (sicut fides, spes, & charitas, quam prudentia, & justitia) ita & inter illas, quæ sunt impeditivæ retrahentium à bono, tanto aliqua est potior, quanto id quod ab ea impeditur, magis à bono retrahit. Plus autem à bono retrahunt pericula mortis, circa quas est fortitudo, vel delectationes tactus, circa quæ est temperantia, quam quævis adversa, circa quæ est patientia.

Et ideo *patientia non est potissima virtutum; sed deficit non solum à virtutibus theologicalis, & prudentia & justitia*, quæ directe statuunt hominem in bono, *sed etiam à fortitudine, & temperantia*, quæ retrahunt à majoribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in adversis tolerandis: ex quibus primo procedit tristitia, quam moderatur patientia: secundo ira, quam moderatur mansuetudo, tertio odium, quod tollit charitas: quarto injustum nocumentum, quod prohibet justitia. Tollere enim principium uniuscujusque est perfectius. Nec tamen sequitur si in hoc patientia est perfectior, quod sit perfectior simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod possessio importat quietum dominium. Et ideo per patientiam dicitur homo suam animam possidere, in quantum radicitus evellit passiones adversitatum, quibus anima inquietatur.

Ad tertium dicendum, quod patientia dicitur esse radix, & custos omnium virtutum, non quasi directe eas causando & considerando, sed solum removendo prohibens.

ARTICULUS III.

670

Utrum patientia possit haberi sine gratia.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod patientia possit haberi sine gratia. Illud enim, ad quod ratio magis inclinatur, magis potest impetere rationalis creatura: sed magis est rationabile, quod aliquis patitur mala propter bonum, quam propter malum: aliqui autem patiuntur mala propter malum ex propria virtute sine auxilio gratiæ, dicit enim August. in lib. de Patientia, (cap. 2. in princ. tom. 4.) quod multa in laboribus, & doloribus sustinent homines propter ea, quæ vitiose diligunt: ergo multo magis homo potest mala sustinere propter bonum, quod est vere patientem esse, præter auxilium gratiæ.

2. Præterea. Aliqui non existentes in statu gratiæ magis abhorrent mala vitiorum, quam corporalia mala: unde quidam Gentilium leguntur multa mala tolerasse, ne patriam proderent, aut aliquid aliud inhonestum committerent: sed hoc est vere patientem esse: ergo videtur, quod patientia possit haberi absque auxilio gratiæ.

3. Præterea. Manifeste apparet, quod aliqui propter sanitatem corporis recuperandam gravia quædam, & amara patiuntur: salus autem animæ non est minus appetibilis, quam sanitas corporis: ergo pari ratione pro salute animæ potest aliquis multa mala sustinere, quod est vere patientem esse, absque auxilio gratiæ.

Sed Contra est, quod dicitur in Psal. 16. *Ab ipso, scilicet Deo, patientia mea.*

Respondeo dicendum, quod, sicut August. dicit in lib. de Patientia, (cap. 4. circ. fin. tom. 4.) *Vis desideriorum facit tollerantiam laborum, & dolorum; & nemo, nisi pro eo quod delectat, sponte suscipit ferre quod cruciat.* Et hujus ratio est, quia tristitiam, & dolorem secundum se abhorret animus, unde nunquam eligeret eam pati propter se, sed solum propter finem: ergo oportet quod illum bonum, propter quod aliquis vult pati mala, sit magis volitum, & amatum quam il-

il-

illud bonum, cuius privatio ingerit dolorem, quem patienter toleramus. Quod autem aliquis præferat bonum gratiæ omnibus naturalibus bonis, ex quorum amissione potest dolor causari, pertinet ad charitatem, quæ diligit Deum super omnia. Unde manifestum est, quod *patientia secundum quod est virtus, à charitate causatur, secundum illud 1. ad Cor. 13. Charitas patiens est.*

Manifestum est autem, quod charitas non potest haberi nisi per gratiam, secundum illud ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Unde patet quod *patientia non potest haberi sine auxiliis gratiæ.*

Ad primum ergo dicendum, quod in natura humana, si esset integra, prævaleret inclinatio rationis: sed in natura corrupta prævalet inclinatio concupiscentiæ, quæ in homine dominatur. Et ideo prior est homo ad sustinendum mala propter bona, in quibus concupiscentia delectatur præsentialiter, quam tolerare mala propter bona futura, quæ secundum rationem appetuntur: quod tamen pertinet, ad veram patientiam.

Ad secundum dicendum, quod bonum polyticiæ virtutis commensuratum est naturæ humanæ, & ideo absque auxilio gratiæ gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere, licet non absque auxilio gratiæ Dei. Sed bonum gratiæ est supernaturale, unde in illud non potest tendere homo per virtutem suæ naturæ. Et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod tolerantia etiam maiorum, quæ quis sustinet propter corporis sanitatem, procedit ex amore, quo homo naturaliter diligit suam carnem. Et ideo non est similis ratio de patientia, quæ procedit ex amore supernaturali.

ARTICULUS IV.

671

Utrum Patientia sit pars fortitudinis.

Sup. q. 128. & locis ibi notatis.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod patientia non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui-

suisius : sed patientia videtur idem esse fortitudini : quia sicut supra dictum est , (*q. 123. art. 6.*) proprius actus fortitudinis est sustinere : et hoc etiam pertinet ad patientiam , dicitur enim in lib. Sentent. Prosperi (*id habet Gregor. hom. 35. in Evang. circa mea.*) quod patientia consistit in alienis malis tolerandis : ergo patientia non est pars fortitudinis.

2. Præterea. Fortitudo est circa timores , & audacias , ut supra habitum est ; (*quæst. 123. art. 3.*) & ita est in irascibili : sed patientia videtur esse circa tristitas , & ita videtur esse in concupiscibili : ergo patientia non est pars fortitudinis , sed magis temperantiæ.

3. Præterea. Totum non potest esse sine parte : si ergo patientia sit pars fortitudinis , fortitudo nunquam posset esse sine patientia : cum tamen fortis quandoque non toleret patienter mala : sed etiam aggrediatur enim , qui mala facit : ergo patientia non est pars fortitudinis.

Sed Contra est , quod Tullius in sua Rhetorica (*l. 2. de Invent. aliq. ante fin.*) ponit eam fortitudinis partem.

Respondeo dicendum , quod patientia est pars fortitudinis quasi potentialis ; quia adjungitur fortitudini , sicut virtus secundaria principali.

Ad patientiam enim pertinet aliena mala æqualiter perpeti , ut Gregor. dicit in quadam Homil. (*sc. 35. in Evang. parum ante med.*) in malis autem quæ ab aliis inferuntur , præcipua sunt , & difficillima ad sustinendum illa quæ pertinent ad pericula mortis , circa quæ est fortitudo. Unde patet , quod in ista materia principalitatem tenet fortitudo , quasi vendicans sibi id , quod principalius est in hac materia. Et ideo patientia adjungitur ei , sicut secundaria virtus principali.

Ad primum ergo dicendum , quod ad fortitudinem pertinet non qualicumque sustinere , sed illud quod est summe difficile in sustinendo , scilicet , sustinere pericula mortis. Ad patientiam autem potest pertinere sustententia quorumcumque malorum.

Ad secundum dicendum , quod actus fortitudinis non solum consistit in hoc , quod aliquis in bono persistat

tat contra timores futurorum periculorum, sed etiam ut non deficiat propter præsentium tristitiam, sive dolorem. Et ex hac parte habet affinitatem cum fortitudine patientia. Et tamen fortitudo est principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere quod vitat fortitudo. Patientia vero principaliter est circa tristitias: nam patiens dicitur aliquis non ex hoc quod, non fugit, sed ex hoc quod laudabiliter se habet in patiendis quæ præsentialiter nocent, ut scilicet non inordinate ex eis tristetur. Et ideo fortitudo est proprie in irascibili, patientia autem in concupiscibili. Nec hoc impedit, quin patientia sit pars fortitudinis: quia adjunctio virtutis ad virtutem non attenditur secundum subjectum, sed secundum materiam, vel formam. Nec tamen patientia ponitur pars temperantiæ, quamvis utraque sit in concupiscibili: quia temperantia est solum circa tristitias, quæ opponuntur delectationibus tactus; puta, quæ sunt ex abstinentia ciborum, vel venereorum: sed patientia præcipue est circa tristitias, quæ ab aliis inferuntur: et iterum ad temperantiam pertinet refrænare hujusmodi tristitias, sicut & delectationes contrarias. Ad patientiam autem pertinet, ut propter hujusmodi tristitias quantumcumque sint, homo non recedat à bono virtutis.

Ad tertium dicendum, quod patientia potest quantum ad aliquid sui poni pars integralis fortitudinis: de qua parte objectio procedit, prout scilicet aliquis patienter sustinet mala, quæ pertinent ad pericula mortis. Nec est contra rationem patientiæ, quod aliquis, quando opus fuerit, insiliat in eum qui mala facit: quia ut Chrysost. dicit super illud Matth. 4. *Vade Satana* (homil. 5. in opere imperfect. à med.) *In injuriis propriis patientem esse laudabile est: injurias autem Dei patienter sustinere, nimis est impium.* Et August. dicit in quadam epistola ad Marcellinum, (quæ est 5. ante med. tom. 2.) quod *præcepta patientiæ non contrariantur bono Reipublicæ, pro quo conservando contra inimicos pugnatur.* Secundum vero quod patientia se habet circa quæcumque alia mala, adjungitur fortitudini, ut virtus secundaria principali.

Utrum patientia sit idem quod longanimitas.

*Sup. q. 117. art. 5. ad 3. & 1. 2. q. 70. a. 3. corp.
& 2. cor. 6. lect. 2. princ.*

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod patientia sit idem quod longanimitas. Dicit enim August. in libro de Patientia, (*colligitur ex cap. 1. tom. 4.*) quod *patientia Dei non prædicatur in hoc, quod aliquod malum patitur, sed in hoc quod expectat malos, ut convertantur: unde Eccli. 5. dicitur: Altissimus patiens redditor est: ergo videtur, quod patientia sit idem quod longanimitas.*

2. Præterea. Idem non est oppositum duobus: sed impatientia opponitur longanimitati, per quam aliquis moram expectat: dicitur enim aliquis impatiens moræ, sicut aliorum malorum: ergo videtur, quod patientia sit idem longanimitati.

3. Præterea. Sicut tempus est quædam circumstantia malorum, quæ sustentur, ita etiam locus: sed ex parte loci non sumitur aliqua virtus, quæ distinguatur à patientia: ergo similiter nec longanimitas quæ sumitur ex parte temporis, in quantum scilicet aliquis diu expectat, distinguitur à patientia.

Sed contra est, quod super illud ad Roman. 2. „An divitias bonitatis ejus, & patientiæ, & longanimitatis contemnis?“ *dicit Glo. (Orig. lib. 2. comment. in hac epist. cap. 2. parum à princ.)* „Videtur longanimitas à patientia differre: quia qui infirmitate magis quam proposito delinquant, sustentari per longanimitatem dicuntur, qui vero pertinaci mente exultant in delictis suis, ferri patienter dicendi sunt.“

Respondeo dicendum, quod sicut magnanimitas dicitur, per quam habet aliquis animum tendendi in magna; ita etiam longanimitas dicitur, per quam aliquis habet animum tendendi in aliquid, quod in longinquum distat: & ideo sicut magnanimitas magis respicit spem tendentem in bonum, quam audaciam, vel timorem, sive tristitiam, quæ respiciunt malum; ita etiam longanimitas

nimitas. Unde *longanimitas majorem convenientiam videtur habere cum magnanimitate, quam cum patientia.*

Potest tamen convenire cum patientia *duplici ratione. Primo* quidem, quia patientia, sicut & fortitudo, sustinet aliqua mala propter aliquod bonum. Quod si ex propinquo expectetur, facilius est sustinere: si autem in longinquo differatur illud bonum, mala autem oporteat in presenti sustinere, difficilius est. *Secundo* quia hoc ipsum quod est differri bonum speratum, natum est causare tristitiam, secundum illud Prov. 13. *Spes, quæ differtur, affligit animam.* Unde & in sustinendo hujusmodi afflictionem potest esse patientia, sicut & in sustinendo quasvis alias tristitias. Sic ergo secundum quod sub eadem ratione mali contristantia potest comprehendi & dilatio boni sperati, quæ pertinet ad longanimitatem, & labor, quem homo sustinet in continuata executione boni operis, quod pertinet ad constantiam, *tam longanimitas, quam etiam constantia sub patientia comprehenduntur.*

Unde & Tullius (*lib. 2. de Invent. aliq. ante finem*) definiens patientiam dicit, quod *Patientia est honestatis ac utilitatis causa, voluntaria ac diuturna perpessio rerum arduarum, ac difficilium.* Quod dicit *arduarum*, pertinet ad constantiam in bono: quod dicit *difficilium*, pertinet ad gravitatem mali, quam proprie respicit patientia: quod vero addit, *diuturna*, sive *diutina*, pertinet ad longanimitatem, secundum quod convenit cum patientia.

Et per hoc patet responsio ad Primum, & Secundum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est longinquo loco, quamvis sit remotum à nobis, non tamen est simpliciter remotum à natura rerum, sicut id quod est longinquo tempore, & ideo non est similis ratio. Et præterea quod est longinquo loco, non affert difficultatem, nisi ratione temporis: quia quod est longinquo loco à nobis, tardius tempore ad nos potest pervenire.

Quartum concedimus. Tamen consideranda est ratio illius differentie, quam Glossa assignat: quia in his qui ex infirmitate peccant, hoc solum videtur importabile, quod diu perseverant in malo, & ideo dicitur, quod ex lon-

longanimitate supportantur. Sed hoc ipsum quod aliquis ex superbia peccat, importabile videtur: & ideo per patientiam dicuntur sustineri illi, qui ex superbia peccant.

QUÆSTIO CXXXVII.

De perseverantia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de Perseverantia, & vitiis oppositis.

Circa Perseverantiam autem quærentur quatuor.

Primo. Utrum perseverantia sit virtus.

Secundo. Utrum sit pars fortitudinis.

Tertio. Quomodo se habeat ad constantiam.

Quarto. Utrum indigeat auxilio gratiæ.

ARTICULUS I.

679

Utrum Perseverantia sit virtus.

*Inf. a. 2. corp. & ad 1. & 2. & q. 138. a. 1. corp.
& 3. d. 33. q. 3. a. 3. q. 1. ad 4.
& q. 4. ad 1.*

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod Perseverantia non sit virtus. Quia, ut Philos. dicit in 7. Eth. (cap. 7. circ. med. tom. 5.) continentia est potior, quam perseverantia: sed continentia non est virtus, ut dicitur in 4. Ethic. (in fin. tom. 5.) ergo perseverantia non est virtus.

2. Præterea. Virtus est, qua recte vivitur, secundum Aug. in lib. 2. de lib. arb. (cap. 19. à princ. tom. 1.) Sed, sicut ipse dicit in lib. de perseverantia, (cap. 1. tom. 7.) nullus potest dici perseverantiam habere, quamdiu vivit, nisi perseveret usque ad mortem: ergo perseverantia non est virtus.

3. Præterea. Immobiliter persistere in opere virtutis requiritur ad omnem virtutem, ut patet in 2. Eth. (cap. 4. tom. 5.) Sed hoc pertinet ad rationem perseve-

stantiæ: dicit enim Tullius in sua Rhet. (l. 2. de Invent. aliquant. ante fin.) quod *perseverantia est in ratione bene considerata stabilis, & perpetua permansio*: ergo perseverantia non est specialis virtus, sed conditio omnis virtutis.

Sed Contra est, quod Andronicus dicit quod *perseverantia est habitus eorum, quibus immanendum est, & non immanendum, & neutrorum*: sed habitus ordinans non ad benefaciendum aliquid, vel omittendum, est virtus: ergo perseverantia est virtus.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philos. in 2. Ethic. (cap. 3. in fin. tom. 5.) *virtus est circa difficile, & bonum*. Et ideo ubi occurrit specialis ratio difficultatis, vel boni, ibi est specialis virtus. Opus autem virtutis potest habere bonitatem, & difficultatem ex duobus: uno quidem modo ex ipsa specie actus, quæ accipitur secundum rationem proprii objecti. Alio modo ex ipsa diuturnitate temporis, nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet. Et ideo diu persistere in aliquo bono usque ad consumptionem pertinet ad specialem virtutem.

Sicut ergo temperantia, & fortitudo sunt speciales virtutes, eo quod altera earum moderatur delectationes tactus, (quod de se difficultatem habet) altera autem moderatur timores, & audacias circa pericula mortis; (quod etiam secundum se difficile est) ita etiam *perseverantia est quædam specialis virtus*, ad quam pertinet in his, vel in aliis virtuosis operibus diuturnitatem sustinere, prout necesse est.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus accipit ibi perseverantiam, secundum quod aliquis perseverat in his, in quibus difficillimum est diu sustinere. Non est autem difficile sustinere bona, sed mala. Mala autem, quæ sunt pericula mortis, ut plerimum non diu sustinentur; quia ut frequentius cito transeunt: unde respectu illorum non est præcipua laus perseverantiæ. Inter alia autem mala præcipua sunt illa, quæ opponuntur delectationibus tactus, quia huiusmodi mala attenduntur circa necessaria vitæ, puta circa defectum ciborum, & aliorum huiusmodi, quæ quandoque imminet diu sustinenda. Non est autem difficile hæc diu susti-

nere illi, qui circa hoc non multum tristatur, nec in oppositis bonis multum delectatur; sicut patet in temperato, in quo huiusmodi passiones non sunt vehementes: sed maxime hoc difficile est in eo, qui circa hoc vehementer afficitur, utpote non habens perfectam virtutem modificantem has passiones. Et ideo si accipiatur hoc modo perseverantia, non est virtus perfecta, sed est quoddam imperfectum in genere virtutis. Si autem accipiamus perseverantiam, secundum quod aliquis in quocumque bono difficili diu persistit, hoc potest convenire etiam habenti perfectam virtutem, cui etiamsi persistere sit minus difficile, persistit tamen in bono magis perfecto. Unde talis perseverantia potest esse virtus; quia perfectio virtutis magis attenditur secundum rationem boni, quam secundum rationem difficultis.

Ad secundum dicendum, quod eodem nomine quandoque nominatur & virtus, & actus virtutis; sicut August. dicit super Joan. (*tract. 79. paulo à princ. tom. 9.*) *Fides est credere, quod non vides.* Potest tamen contingere, quod aliquis habeat habitum virtutis, qui tamen non exercet actum: sicut aliquis pauper habet habitum magnificentiae, cum tamen actum non exerceat. Quandoque vero aliquis habens habitum incipit quidem exercere actum, sed non perficit; puta si ædificator incipiat ædificare, & non compleat domum. Sic ergo dicendum est, quod nomen perseverantiae quandoque sumitur pro habitu, quo quis eligit perseverare; quandoque autem pro actu, quo quis perseverat. Et quandoque quidem habens habitum perseverantiae eligit quidem perseverare, & incipit exequi aliquandiu persistendo, non tamen complet actum, quia non persistit usque ad finem. Est autem duplex finis: *Unus* quidem, qui est finis operis; *Alius* autem, qui est finis humanæ vitæ. Per se autem ad perseverantiam pertinet ut aliquis perseveret usque ad terminum virtuosius operis; sicut quod miles perseveret usque ad finem certaminis, & magnificus usque ad consummationem operis. Sunt autem quædam virtutes, quarum actus per totam vitam debent durare, sicut fidei, spei & charitatis, quia respiciunt ultimum finem totius vi-

tæ humanæ. Et ideo respectu harum virtutum, quæ sunt principales, non consummatur actus perseverantiæ usque ad finem vitæ. Et secundum hoc August. accipit perseverantiam pro actu perseverantiæ consummate.

Ad tertium dicendum, quod immobiliter persistere virtuti potest convenire *dupliciter*. Uno modo ex propria intentione finis: et sic diu persistere usque ad finem in bono, pertinet ad specialem virtutem, quæ dicitur perseverantia, quæ hoc intendit, sicut specialem finem. *Alio modo* ex comparatione habitus ad subiectum: et sic immobiliter persistere consequitur quamlibet virtutem, in quantum est *qualitas difficile mobilis*.

ARTICULUS II.

674

Utrum Perseverantia sit pars fortitudinis.

Supp. q. 128. & 3. dist. 33. q. 3. art. 3. q. 1. 2. & 4. corp.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod perseverantia non sit pars fortitudinis. Quia ut Philos. dicit in 7. Ethic. (cap. 7. à princ. tom. 5.) *perseverantia est circa tristitias tactus*: sed hujusmodi pertinent ad temperantiam: ergo perseverantia magis est pars temperantiæ, quam fortitudinis.

2. Præterea. Omnis pars virtutis moralis est circa aliquas passiones, quas virtus moralis moderatur: sed perseverantia non importat moderantiam passionum: quia quanto vehementiores fuerint passiones, tanto aliquis secundum rationem perseverans laudabilior videtur: ergo videtur, quod perseverantia non sit pars alicujus virtutis moralis, sed magis prudentiæ, quæ perficit rationem.

3. Præterea. August. dicit in lib. de perseverantia. (ex cap. 1. tom. 7.) quod perseverantiam nullus potest amittere. *Alias autem virtutes potest homo amittere*: ergo perseverantia est potior omnibus aliis virtutibus: sed virtus principalis est potior, quam ejus pars: ergo perseverantia non est pars alicujus virtutis sed magis ipsa est virtus principalis.

Sed

Sed contra est, quod Tullius : (*l. 2. de Invent. aliquant. ante fin.*) ponit perseverantiam partem fortitudinis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. 123. a. 11. & 2. 2. q. 61. a. 3. & 4.*) virtus principalis est, cui principaliter adscribitur aliquid, quod pertinet ad laudem virtutis; in quantum scilicet exercet illud circa propriam materiam, in qua difficilimum, & optimum est illud observare.

Et secundum hoc dictum est, (*q. 113. a. 11.*) quod fortitudo est principalis virtus : quia firmitatem servat in his, in quibus difficillimum est firmiter persistere, scilicet in periculis mortis. Et ideo necesse est, quod fortitudini adjungatur, sicut secundaria virtus principali, omnis illa virtus, cujus laus consistit in sustinendo firmiter aliquod difficile. Sustinere autem difficultatem, quæ provenit ex diuturnitate boni operis, dat laudem perseverantiæ : nec hoc est ita difficile, sicut sustinere pericula mortis. Et ideo perseverantia adjungitur fortitudini, sicut virtus secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quod annexio secundariæ virtutis ad principalem non solum attenditur secundum materiam, sed magis secundum modum, quia forma in unoquoque potior est quam materia. Unde licet perseverantia magis videatur convenire in materia cum temperantia, quam cum fortitudine; tamen in modo magis convenit cum fortitudine, in quantum firmitatem servat contra difficultatem diuturnitatis.

Ad secundum dicendum, quod illa perseverantia, de qua loquitur Philosophus, (*l. 7. Ethic. c. 4. & 7, tom. 5.*) non moderatur aliquas passiones, sed consistit solum in quadam firmitate rationis, & voluntatis. Sed perseverantia, secundum quod ponitur virtus, moderatur aliquas passiones, scilicet timorem fagationis, aut defectus propter diuturnitatem. Unde hæc virtus est in irascibili, sicut fortitudo.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de perseverantia, non secundum quod nominat habitum virtutis, sed secundum quod nominat actum virtutis continuatum usque in finem, secundum illud Mat-

thæi. 23. *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Et ideo contra rationem perseverantiæ sic acceptæ esset, quod amitteretur; quia jam non duraret usque in finem.

ARTICULUS III.

675

Utrum Constantia pertineat ad Perseverantiam.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod Constantia non pertineat ad Perseverantiam. Constantia enim pertinet ad patientiam, ut supra dictum est: (*q. præc. art. 5.*) Sed patientia differt à perseverantia: ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

2. Præterea. *Virtus est circa difficile bonum*: sed in parvis operibus constantem esse non videtur esse difficile, sed solum in operibus magnis, quæ pertinent ad magnificentiam: ergo constantia magis pertinet ad magnificentiam, quam ad perseverantiam.

3. Præterea. Si ad perseverantiam pertineret constantia, in nullo videretur à perseverantia differre; quia utrumque immobilitatem quamdam importat: differunt autem, nam Macrobius (*lib. 1. in Somn. Scip. c. 8. circ. med.*) dividit constantiam firmitati, per quam intelligitur perseverantia, ut supra dictum est. (*q. 128. ad 6.*) ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

Sed Contra est, quod aliquis dicitur esse constans ex eo quod in aliquo stat: sed immanere aliquibus pertinet ad perseverantiam, ut patet ex definitione, quam Andronicus ponit: ergo constantia pertinet ad perseverantiam.

Respondeo dicendum, quod perseverantia, & constantia conveniunt quidem in fine, quia ad utrumque pertinet firmiter persistere in aliquo bono: differunt autem secundum ea, quæ difficultatem afferunt ad persistendum in bono. Nam virtus perseverantiæ proprie facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem, quæ provenit ex ipsa diuturnitate actus: constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem, quæ provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis.

Et ideo principalior pars fortitudinis est perseverantia.

lia, quam constantia : quia difficultas, quæ est ex diuturnitate actus, est essentialior actu virtutis, quam illa, quæ est ex exterioribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum, quod exteriora impedimenta persistendi in bono præcipue sunt illa, quæ tristitiam inferunt. Circa tristitiam autem est patientia, ut dictum est. (*q. præc. art. 1.*) Et ideo constantia secundum finem convenit cum perseverantia : secundum autem, ea quæ difficultatem inferunt, convenit cum patientia : finis autem potior est. Et ideo constantia magis pertinet ad perseverantiam, quam ad patientiam.

Ad secundum dicendum, quod in magnis operibus persistere difficilius est : sed in parvis, vel in mediocribus diu persistere habet difficultatem, & si non ex magnitudine actus, quam respicit magnificentia, saltem ex ipsa diuturnitate, quam respicit perseverantia. Et ideo constantia potest ad utrumque pertinere.

Ad tertium dicendum, quod constantia pertinet quidem ad perseverantiam, in quantum convenit cum ea : non tamen est idem ei, in quantum differt ab ea, ut dictum est. (*in corp.*)

ARTICULUS IV.

Utrum Perseverantia indigeat auxilio gratiæ.

1. 2. q. 109. art. 9. & 10. & q. 114. a. 2. corp. &
 2. d. 20. id expos. & ad 2. & 3. cont. cap. 125.
 & vers. q. 24. art. 5. ad 3. & Psal. 31. &
 Joann. 1. lect. 2. princ

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod perseverantia non indigeat auxilio gratiæ. Perseverantia enim est quædam virtus, ut dictum est : (*art. 1. huj. q.*) sed virtus, ut Tullius dicit in sua Rethor. (*lib. 3. de Invent. aliquant. ante fin.*) agit in modum naturæ : ergo sola inclinatio virtutis sufficit ad perseverantiam : non ergo ad hoc requiritur aliquod auxilium gratiæ.

2. Præterea Donum gratiæ Christi est majus, quam nocendum, quod Adam intulit, ut patet ad Rom. 5. Sed ante peccatum sic conditus fuit homo, ut posset perseve-

rare per id, quod acceperat, sicut August. dicit in lib. de corrept. & grat. (cap. 11. in med. tom. 7.) ergo multo magis homo per gratiam Christi reparatus potest perseverare absque auxilio novæ gratiæ.

2 Præterea. Opera peccati quandoque sunt difficiliora, quam opera virtutis. Unde ex persona impiorum dicitur Sap. 5. *Ambulavimus vias difficiles*: sed aliqui perseverant in operibus peccati absque alterius auxilio: ergo etiam in operibus virtutum potest homo perseverare absque auxilio gratiæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. de perseverant. (cap. 1. in princ. tom. 7.) *Asserimus donum Dei esse perseverantiam, qua usque ad finem perseveratur in Christo.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (art. 1. huj. q. ad 2. & art. 2. ad 3.) perseverantia dupliciter dicitur. Uno modo pro ipso habitu perseverantiæ, secundum quod est virtus: Et hoc modo indiget dono habitualis gratiæ, sicut & cæteræ virtutes infusæ.

Allo modo potest accipi pro actu perseverantiæ durante usque ad mortem: et secundum hoc indiget non solum gratia habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitæ, sicut supra dictum est, (1. 2. q. 109. art. 10.) cum de gratia ageretur.

Quia cum liberum arbitrium de se sit vertibile, & hoc ei non tollatur per habitualem gratiam, præsentis vitæ, non subest potestati liberi arbitrii etiam per gratiam reparati ut se immobiliter in bono statuat, licet sit in potestate ejus, quod hoc eligat. Plerumque enim cadit in nostram potestatem electio, sed non executio.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus perseverantiæ, quantum est de se, inclinatur ad perseverandum: quia tamen habitus est, quo quis utitur, cum voluerit, non est necessarium, quod habens habitum virtutis immobiliter utatur eo usque ad mortem.

Ad secundum dicendum, quod sicut August. dicit, in lib. de corrept. & grat. (c. 11. in med. tom. 7.) „primo homini datum est, non ut perseveraret sed ut

„perseverare posset per liberum arbitrium, quia nulla

„ cor-

corruptio tunc erat in humana natura, quæ perse-
verandi difficultatem præberet. Sed nunc prædestina-
tis per possint, sed ut perseverent gratiam Christi non
solum datur, ut perseverare. Unde primus homo,
nullo terrente, contra Dei terrentis imperium libe-
ri usus arbitrio non stetit in tanta felicitate cum tan-
ta non peccandi facilitate: isti autem, sæviante mun-
do, ne flarent, steterunt in fide."

Ad tertium dicendum, quod homo per se potest ca-
dere in peccatum; sed non potest per se resurgere à
peccato sine auxilio gratiæ. Et ideo ex hoc ipso quod
homo cadit in peccatum, quantum de se est, facit se
in peccato perseverantem, nisi gratia Dei liberetur.
Non autem ex hoc quod facit bonum, facit se perse-
verantem in bono; quia de se potens est peccare, &
ideo ad hoc indiget auxilio gratiæ.

QUÆST. CXXXVIII.

*De vitis oppositis perseverantiæ, in duos articulos
divissa.*

Deinde considerandum est de vitis oppositis per-
severantiæ.

Et circa hoc quærentur duo.

Primo. De mollitie.

Secundo. De pertinatia.

ARTICULUS I.

677

Utrum Mollities opponatur perseverantiæ.

Inf. art. 2. corp.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod mollities
non opponatur perseverantiæ. Quia super illud 1. ad
Cor. 6. *Neque adulteri, neque molles, neque masculorum
concupitores*, Glos. (interl.) exponit, *molles, id est pa-
thici, hoc est muliebria patientes*: sed hoc opponitur cas-
titati: ergo mollities non est vitium oppositum perse-
verantiæ.

2. Præterea. Philos. dicit in 7. Ethic. (*cap. 7. ante med. tom. 5.*) quod *delicia mollities quædam est*: sed esse deliciosum videtur pertinere ad intemperantiam: ergo mollities non opponitur perseverantiæ, sed magis temperantiæ.

3. Præterea. Philos. ibidem dicit, quod *lusuus est mollis*: sed esse immoderate lusuus opponitur entrapelix, quæ est virtus circa delectationes ludorum, ut dicitur in 4. Ethic. (*c. 8. tom. 5.*) ergo mollities non opponitur perseverantiæ.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 7. Ethic. (*cap. 7. cir. med. tom. 5.*) quod *molli opponitur perseverativus*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. præc. a 1. & 2.*) laus perseverantiæ in hoc consistit, quod aliquis non recedit à bono propter diuturnam tolerantiam difficilium, & laboriosorum: cui directe videtur opponi, quod aliquis de facili recedat à bono propter aliqua difficilia, quæ sustinere non potest: *Et hoc pertinet ad rationem mollitiei*. Nam molle dicitur, quod facile cedit tangenti.

Non autem iudicatur aliquid molle ex hoc, quod cedit fortiter impellenti, nam & parietes cedunt machinæ percutienti. Et ideo non reputatur aliquis mollis, si cedat aliquibus valde graviter impellentibus. Unde Philos. dicit in 7. Eth. (*cap. 7. à med. tom. 5.*) quod *si quis à fortibus, & superexcellens delectationibus vincitur, vel tristitibus, non est admirabile, sed condonabile, si contra tendat*. Manifestum est autem, quod gravis impellit metus periculorum, quam cupiditas delectationum. Unde Tullius dicit in 1. de Offic. (*in tit. Vera magnanimitas in duobus sita est*) *Non est consentaneum, qui metu non frangatur, cum frangi cupiditate; nec qui invictum se à labore præstiterit, vinci à voluptate*. Ipsa enim voluptas fortius movet attrahendo, quam tristitia de carentia voluptatis retrahendo: quia carentia voluptatis est purus defectus. Et ideo secundum Philosophum (*loci sup. cit.*) proprie mollis dicitur, qui recedit à bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili moventi.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta mollities

ties causatur *dupliciter*: uno modo ex consuetudine: cum enim aliquis consuetus est voluptatibus frui, difficilius potest earum absentiam sustinere: alio modo ex naturali dispositione, quia videlicet habet animum minus constantem propter fragilitatem complexionis. Et hoc modo comparantur fœminæ ad masculos, ut Philosophus dicit in 7. Ethic. (*loc. supra cit.*) Et ideo illi, qui muliebria patiuntur, *molles* dicuntur, quasi muliebres effecti.

Ad secundum dicendum, quod voluptati corporali opponitur labor, & ideo res laboriosæ tantum impediunt voluptates: delicioſi autem dicuntur, qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminiuat. Unde dicitur Deut. 28. *Tenera mulier, & delicata, quæ super terram ingredi non valebat, nec pedis vestigium figere propter mollietatem.* Et ideo *delicia mollietis quædam est*: sed mollietis proprie respicit defectum delectationum; delicix autem causam impeditivam delectationis, puta laborem, vel aliquid huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod in ludo *duo* est considerare. Uno quidem modo delectationem: et sic inordinate lusivus opponitur entrapeliæ. Alio modo in ludo consideratur quædam remissio, sive quies, quæ opponitur labori: et ideo sicut non posse sustinere laboriosa pertinet ad mollietatem, ita etiam nimis appetere remissionem ludi, vel quamcumque aliam quietem.

ARTICULUS II.

678

Utrum pertinacia opponatur perseverantiæ.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod pertinacia non opponatur perseverantiæ. Dicit enim Greg. 31. Moral. (*cap. 17. à med.*) quod *pertinacia oritur ex inani gloria*: sed inanis gloria non opponitur perseverantiæ sed magis magnanimitati, ut supra dictum est, (*q. 132. a. 2.*) ergo pertinacia non opponitur perseverantiæ.

2. Præterea. Si opponitur perseverantiæ, aut opponitur ei per excessum, aut per defectum: sed non opponitur ei per excessum; quia etiam pertinax cedit

alicui delectationi, & tristitiæ: quia, ut dicit Phil. in 7. Ethic. (cap. 9. ante med. tom. 5.) *Gaudent vincentes, & tristantur, si sententiæ eorum infirma appareant.* Si autem per defectum, erit idem quod mollities: quod patet esse falsum, nullo ergo modo pertinacia opponitur perseverantiæ.

3. Præsera. Sicut perseverans persistit in bono contra tristitias, ita continens, & temperatus contra delectationes, & fortis contra timores, & mansuetus contra iras: sed pertinax dicitur aliquis ex eo, quod nimis in aliquo persistit, ergo pertinacia non magis opponitur perseverantiæ, quam aliis virtutibus.

Sed Contra est, quod Tullius dicit in sua Rhetor. (lib. 2. de Invent. aliquant ante fin.) quod ita se habet pertinacia ad perseverantiam, sicut superstitio ad religionem: sed superstitio opponitur religioni, ut supra dictum est, (q. 92. a. 1.) ergo & pertinacia perseverantiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut Isid. dicit in lib. 10. Etymol. (ad lit. P.) *pertinax dicitur aliquis, qui est impudenter tenens, & quasi ad omnia tenax.* Et hic idem dicitur *pervicax*, eo quod in proposito suo ad victoriam perseverat. Antiqui enim dicebant *vicium*, quam nos *victoriam*: et hoc Phil. vocat in 7. Ethic. (cap. 9. tom. 1.) *ισχυρογνωμονες* ischyrognomones, id est, fortis sententiæ, vel *ιδιογνωμονες* indiognomones, id est, propriæ sententiæ: quia scilicet perseverant in propria sententia plus quam oportet: mollis autem minus quam oportet: perseverans autem secundum quod oportet.

Unde patet, quod perseverantia laudatur, sicut in medio existens: *Pertinax* autem vituperatur secundum excessum medi: mollis autem secundum defectum.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo aliquis nimis persistit in propria sententia, quia per hoc vult suam excellentiam manifestare, & ideo oritur ex inani gloria, sicut ex causa. Dictum est autem supra, (q. 127. a. 2. ad 1. & q. 133. a. 2.) quod oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causam, sed secundum propriam speciem.

Ad secundum dicendum, quod *pertinax* excedit qui-

quidem in hoc, quod inordinate persistit in aliquo contra multas difficultates; habet tamen aliquam delectationem in fine, sicut & fortis, & etiam perseverans: quia tamen illa delectatio est vitiosa, ex eo quod nimis appetit eam, & contrariam tristitiam fugit, assimilatur incontinenti, vel molli.

Ad tertium dicendum, quod etsi aliæ virtutes persistent contra impetus passionum, non tamen proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiæ. Laus vero continentis magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiæ.

QUÆSTIO CXXXIX.

De dono fortitudinis, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de dono, quod respondet fortitudini, quod est fortitudinis donum.

Et circa hoc quærentur duo.

Primo. Utrum fortitudo sit donum.

Secundo. Quid respondeat ei in beatitudinibus, & fructibus.

ARTICULUS I.

679

Utrum fortitudo sit donum.

3. d. 34, q. 4. 2. cor. 13. q. 3. a. 1. q. 1.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod fortitudo non sit donum. Virtutes enim à donis differunt: sed fortitudo est virtus: ergo non debet poni donum.

2 Præterea. Actus donorum manent in patria, ut supra habitum est: (1. 2. q. 68. a. 6.) sed actus fortitudinis, non manet in patria, dicit enim Gregorius in primo Moral. (cap. 15. ante med.) quod fortitudo dat fiduciam trepidanti contra adversa, quæ nulla erunt in patria: ergo fortitudo non est donum.

3 Præterea, August. dicit in 2. de Doctr. Christ.

(cap. 7. in med. tom. 3.) quod fortitudinis est ab omni transeuntium mortifera iucunditate seipsum sequestrare : sed circa noxias iucunditates , seu delectationes magis consistit temperantia , quam fortitudo , ergo videtur , quod fortitudo non sit donum respondens virtuti fortitudinis.

Sed Contra est , quod Isa. 11. Fortitudo inter alia dona Spiritus sancti computatur.

Respondeo dicendum , quod fortitudo importat quandam animi firmitatem , ut supra dictum est : (q. 123. a. 2. & 1. 2. q. 61. a. 3.) Et hæc quidem firmitas animi requiritur & in bonis faciendis , & in malis perferendis , & præcipue in arduis bonis , vel malis. Homo autem secundum proprium , & connaturalem sibi modum hanc firmitatem in utroque potest habere , ut non deficiat à bono propter difficultatem vel alicujus ardui operis implendi , vel alicujus gravis mali perferendi : et secundum hoc fortitudo ponitur virtus specialis , vel generalis , ut supra dictum est , (q. 123. a. 2.)

Sed ulterius à Spiritu sancto movetur animus hominis ad hoc , quod perveniat ad finem cujuslibet operis inchoati , & evadat quæcunque pericula imminetia : quod quidem excedit naturam humanam : quandoque enim non subest potestati hominis , ut consequatur finem sui operis , vel evadat mala , seu pericula , cum quandoque opprimatur ab eis in morte : sed hoc operatur Spiritus sanctus in homine , cum perducit eum ad vitam æternam , quæ est finis omnium bonorum operum , & evasio omnium periculorum : et hujus rei infundit quandam fiduciam menti Spiritus sanctus , contrarium timorem excludens. Et secundum hoc fortitudo donum Spiritus sancti ponitur. Dicitur enim supra , (1. 2. q. 68. a. 1. & 2.) quod dona respiciunt motionem animæ à Spiritu sancto.

Ad primum ergo dicendum , quod fortitudo , quæ est virtus , perficit animum ad sustinendum quæcunque pericula. Sed non sufficit dare fiduciam evadendi quæcunque pericula , sed hoc pertinet ad fortitudinem , quæ est donum Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum , quod dona non habent eosdem actus in patria , quos habent in viâ ; sed ibi hæ-

habent actus circa fruitionem finis. Unde actus fortitudinis ibi est perfrui plena securitate à laboribus, & malis.

Ad tertium dicendum, quod donum fortitudinis respicit virtutem fortitudinis, non solum secundum quod consistit in sustinendo pericula, sed etiam secundum quod consistit in quocunque arduo opere faciendo. Et ideo donum fortitudinis dirigitur à dono consilii, quod videtur præcipue esse de melioribus bonis.

ARTICULUS II.

Utrum quarta beatitudo, scilicet: Beati, qui esuriunt, & sitiunt justitiam, respondeat dono fortitudinis.

*Inf. q. 183. & 1. 2. q. 69. a. 3. & 3. d. 34.
q. 1. a. 4 & 6. cor.*

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod quarta beatitudo, sc. *Beati, qui esuriunt, & sitiunt justitiam*, non respondeat dono fortitudinis. Donum enim fortitudinis non respondet virtuti justitiæ, sed potius donum pietatis: sed esurire, & sitire justitiam pertinet ad actum justitiæ: ergo beatitudo ista magis pertinet ad donum pietatis, quam ad donum fortitudinis.

2. Præterea. Esuries, & sitis justitiæ importat desiderium boni: sed hoc proprie pertinet ad charitatem, cui non respondet donum fortitudinis, sed magis donum sapientiæ, ut supra dictum est, (q. 45.) ergo ista beatitudo non respondet dono fortitudinis, sed dono sapientiæ.

3. Præterea. Fructus consequuntur ad beatitudines; quia de ratione beatitudinis est delectatio, ut dicitur in 1. Ethic. (cap. 8. med. tom. 5.) Sed in fructibus non videtur aliquid poni, quod pertineat ad fortitudinem, ergo nec beatitudo aliqua ei respondet.

Sed Contra est, quod August. dicit in lib. 1. de ser. Dom. in monte, (cap. 4. ante med. tom. 4.) *Fortitudo congruit esurientibus, & sitiensibus: laborant enim desiderantes gaudium de rebus bonis, amorem à terrenis, & corporalibus avertere cupientes.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. 121. a. 2.) Augustinus attribuit beatitudines donis secundum ordinem enumerationis, considerata tamen aliqua convenientia. Et ideo *quartam beatitudinem, scilicet de esurie, & siti justitiæ, attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis.*

Est tamen ibi aliqua convenientia: quia, sicut dictum est, (art. præc.) fortitudo in arduis consistit. Est autem valde arduum, quod aliquis non solum opera virtuosa faciat, quæ communiter dicuntur opera justitiæ; sed quod faciat ea cum insatiabili quodam desiderio; quod potest significari per famem, & sitim justitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (hom. 15. inter princ. & med.) Justitia hic potest accipi non solum particularis, sed etiam universalis, quæ se habet ad omnium virtutum opera, ut dicitur in 5. Ethic. (cap. 1. a. med. tom. 5.) in quibus arduum intendit fortitudo, quæ est donum.

Ad secundum dicendum, quod charitas est radix omnium donorum, & virtutum, ut supra dictum est. (q. 23. a. 8. ad 3. & 1. 2. q. 68. a. 4. ad 3.) Et ideo quicquid pertinet ad fortitudinem potest, etiam ad charitatem pertinere.

Ad tertium dicendum, quod inter fructus ponuntur duo, quæ sufficienter correspondent dono fortitudinis; scilicet patientia, quæ respicit sustentiam malorum; & longanimitas, quæ respicere potest diurnam expectationem, & operationem bonorum.

QUÆSTIO CXL.

De præceptis fortitudinis, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de præceptis fortitudinis. Et *Primo.* De præceptis ipsius fortitudinis, *Secundo.* De præceptis partium ejus,

ARTICULUS I.

681

Utrum convenienter in lege divina præcepta fortitudinis tradantur.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod non convenienter in lege divina præcepta fortitudinis tradantur. Lex enim nova perfectior est veteri lege: sed in veteri lege ponuntur aliqua præcepta fortitudinis, ut patet Deut. 20.: ergo & in nova lege aliqua præcepta fortitudinis danda fuerunt.

2. Præterea. Præcepta affirmativa videntur esse potiora præceptis negativis; quia affirmativa includunt negativa; sed non est converso: inconvenienter ergo in lege divina ponuntur præcepta fortitudinis solum negativa timorem prohibentia.

3. Præterea. Fortitudo est una de virtutibus principalibus, ut supra habitum est: (q. 123. a. 11. & 1. 2. q. 61. a. 2.) sed præcepta ordinantur ad virtutes, sicut ad fines: unde debent eis proportionari; ergo & præcepta fortitudinis debuerunt poni inter præcepta decalogi, quæ sunt principalia legis præcepta.

Sed contrarium apparet ex traditione sacræ Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod præcepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris. Unde secundum diversos fines, quos intendit legislator, oportet diversimode præcepta legis institui. Unde & in rebus humanis alia sunt præcepta democratica, alia regia, alia tyrannica. Finis autem legis divinæ est, ut homo inhæreat Deo. *Et ideo præcepta legis divinæ tam de fortitudine, quam de aliis virtutibus dantur, secundum quod convenit ordinationi mentis in Deum.*

Et propter hoc Deuter. 20 dicitur, *Non formidetis eos, quia Dominus Deus vester in medio vestri est, & pro vobis contra adversarios dimicabit.*

Leges autem humanæ ordinantur ad aliqua mundana bona, secundum quorum conditionem præcepta fortitudinis in humanis legibus inveniuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod vetus testamen-

tum

tum habebat temporalia promissa, novum autem spiritualia, & æterna, ut August. dicit contra Faust. (l. 4. cap. 2. in princ. tom. 6.) Et ideo necessarium fuit: ut in veteri lege populus instrueretur, qualiter pugnare deberet etiam corporaliter pro terrena possessione acquirenda. In novo autem testamento instruendi fuerunt homines, qualiter spiritualiter certando ad possessionem vitæ æternæ pervenirent, secundum illud Matth. 11. *Regnum cœlorum vñ patitur, & violenti rapiunt illud.* Unde & Petrus præcipit 1. Pet. ult. *Adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens, circumquærens, quem devoret, cui resistite fortes in fide.* Et Jacobi 4. *Resistite diabolo, & fugiet à vobis.* Quia tamen homines ad spiritualia bona tendentes, ab eis retrahi possent per corporalia pericula, fuerunt etiam in lege nova danda fortitudinis præcepta ad sustinenda fortiter temporalia mala, secundum illud Matth. 10. *Nolite timere eos, qui occidunt corpus.*

Ad secundum dicendum, quod lex in suis præceptis habet communem instructionem. Ea vero, quæ sunt agenda in periculis, non possunt ad aliquod commune reduci, sicut ea, quæ sunt vitanda. Et ideo præcepta fortitudinis magis dantur negative, quam affirmative.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, (q. 122. a. 1.) præcepta Decalogi ponuntur in lege, sicut prima principia, quæ statim debent esse omnibus nota. Et ideo præcepta Decalogi debuerunt esse principaliter de actibus iustitiæ, in quibus manifeste videtur esse ratio debiti: non autem de actibus fortitudinis; quia non ita manifeste videtur esse debitum, quod aliquis pericula mortis non reformidet.

ARTICULUS II.

682

Utram convenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis. Sicut enim patientia, perseverantia
sunt

sunt partes fortitudinis, ita etiam magnificentia, & magnanimitas, sive fiducia, ut ex supra dictis patet: (q. 128.) sed de patientia inveniuntur aliqua præcepta tradita in lege divina: similiter etiam & de perseverantia: ergo pari ratione de magnificentia, & magnanimitate aliqua præcepta tradi debuerunt.

2. Præterea. Patientia est virtus maxime necessaria, cum sit custos aliarum virtutum, ut Gregorius dicit: (*hom. 35. in Evang. parum ant. med.*) sed de aliis virtutibus dantur absolute præcepta: non ergo de patientia fuerunt danda præcepta, quæ intelligantur solum secundum præparationem animi, ut August. dicit in lib. 1. de serm. Domini in monte. (*cap. 19. & 21. tom. 4.*)

3. Præterea. Patientia, & perseverantia sunt partes fortitudinis, ut dictum est: (q. 128. & 136. a. 4. & 137. a. 2.) sed de fortitudine non dantur præcepta affirmativa, sed solum negativa, ut supra habitum est: (*a. præc. ad 2.*) ergo etiam neque de patientia, & perseverantia fuerunt danda præcepta affirmativa, sed solum negativa.

Sed contrarium habetur ex traditione sacræ Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod lex divina perfecte informat hominem de his, quæ sunt necessaria ad recte vivendum. Indiget autem homo ad recte vivendum, non solum virtutibus principalibus, sed etiam virtutibus secundariis, & adjunctis. Et ideo in lege divina, sicut dantur convenientia præcepta de actibus virtutum principalium, ita dantur convenientia præcepta de actibus secundariorum virtutum, & adjunctarum.

Ad primum ergo dicendum, quod magnificentia, & magnanimitas non pertinent ad genus fortitudinis, nisi secundum quandam magnitudinis excellentiam, quam circa propriam materiam considerant. Ea autem quæ pertinent ad excellentiam, magis cadunt sub consiliis perfectionis, quam sub præceptis necessitatis. Et ideo de magnificentia, & magnanimitate non fuerunt danda præcepta, sed magis consilia. Afflictiones autem, & labores præsentis vitæ pertinent ad patientiam, & perseverantiam, non ratione alicujus magnitudinis in eis con-

consideratæ, sed ratione ipsius generis. Et ideo de patientia, & perseverantia fuerunt danda præcepta.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (q. 3. a. 2.) præcepta affirmativa etsi semper obligent, non tamen obligant ad semper, sed pro loco, & tempore. Et ideo sicut præcepta affirmativa, quæ de aliis virtutibus dantur, sunt accipienda secundum præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus ea adimplere, cum opus fuerit; ita etiam præcepta patientiæ.

Ad tertium dicendum, quod fortitudo, secundum quod distinguitur à patientia, & perseverantia, est circa maxima pericula, in quibus est cautius agendum: nec oportet aliquid determinari in particulari quid sit faciendum: sed patientia, & perseverantia sunt circa minores afflictiones, & labores: ideo magis sine periculo potest in eis determinari, quid sit agendum, maxime in universali.

QUÆSTIO CXLI.

De temperantia, in octo articulos divisa.

Consequenter considerandum est de Temperantia. Et primo quidem de ipsa temperantia. Secundo de partibus ejus. Tertio de præceptis ipsius. Circa temperantiam autem primo considerare oportet de ipsa temperantia. Secundo de vitiis oppositis.

Circa primum quærentur octo.

- Primo. Utrum temperantia sit virtus.
- Secundo. Utrum sit virtus specialis
- Tertio. Utrum sit solum circa concupiscentias, & delectationes.
- Quarto. Utrum sit solum circa delectationes tactus.
- Quinto. Utrum sit circa delectationes gustus, in quantum est gustus, vel solum in quantum est tactus quidam.
- Sexto. Quæ sit regula temperantiæ.
- Septimo. Utrum sit virtus cardinalis, seu principalis.
- Octavo. Utrum sit potissima virtutum,

Utrum Temperantia sit virtus.

Inf. q. 186. a. 1. corp. & vir. q. 1. a. 12. ad 3. & 3. Eth. lect. 19.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod Temperantia non sit virtus. Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturæ; eo quod in nobis est naturalis appetitudo ad virtutem, ut dicitur in 2. Ethic. (cap. 1. à princ. tom. 5.) Sed temperantia retrahit à delectationibus, ad quas natura inclinatur, ut dicitur in 2. Ethic. (cap. 3. & 8. tom. 5.) ergo temperantia non est virtus.

2. Præterea, Virtutes sunt connexæ ad invicem, ut supra habitum est: (1. 2. q. 65. a. 1.) sed aliqui habent temperantiam, qui non habent alias virtutes: multi enim inveniuntur temperati, qui tamen sunt avari, vel timidi: ergo temperantia non est virtus.

3. Præterea cuilibet virtuti respondet aliquod donum, ut ex supradictis patet: (1. 2. q. 68.) sed temperantiæ non videtur aliquod donum respondere; quia jam in superioribus dona omnia sunt aliis virtutibus attributa: ergo temperantia non est virtus.

Sed contra est, quod August. dicit in 6. Musicæ: (cap. 13. à med. tom. 1.) *ea est virtus quæ temperantia nominatur.*

Respondeo dicendum: quod sicut supra dictum est, (1. a. q. 55. a. 3.) de ratione virtutis est ut inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundum rationem esse; ut Dionys. dicit 4. cap. Div. Nomin. (part. 4. lect. 22.) Et ideo virtus humana est, quæ inclinatur ad id, quod est secundum rationem. Manifeste autem ad hoc inclinatur temperantia: nam in ejus nomine importatur quædam moderatio, seu temperies, quam ratio facit, Et ideo *temperantia est virtus.*

Ad primum ergo dicendum, quod natura inclinatur in id, quod est conveniens unicuique. Unde homo

naturaliter appetit delectationem sibi convenientem, Quia vero homo, in quantum huiusmodi, est rationalis, consequens est quod delectationes sint homini convenientes, quæ sunt secundum rationem. Et ab his non retrahit temperantia, sed potius ab his quæ sunt contra rationem. Unde patet, quod temperantia non contrariatur inclinationi naturæ humanæ, sed convenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturæ bestialis non subjectæ rationi.

Ad secundum dicendum, quod temperantia, secundum quod perfecte habet rationem virtutis, non est sine prudentia, qua carent quicumque vitiosi. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus oppositis vitiis subditi, non habent temperantiam, quæ est virtus, sed operantur actus temperantiæ ex quadam naturali dispositione, prout virtutes quædam imperfectæ sunt hominibus naturales, ut supra dictum est, (1. 2. q. 63. a. 1.) vel per consuetudinem acquisitæ, quæ sine prudentia non habent perfectionem rationis, ut supra dictum est. (1. 2. q. 48. a. 4. & q. 65. a. 1.)

Ad tertium dicendum, quod temperantiæ etiã respondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrenatur à delectationibus carnis, secundum illud Ps. 118. *Confige timori tuo carnes meas.* Donum autem timores principaliter quidem respicit Deum, cuius offensam vitat: & secundum hoc correspondet virtuti spei, ut supra dictum est. (q. 19. a. 9. ad 1.) Secundario autem potest respicere, quæcumque aliquis refugit ad vitandum Dei offensam. Maxime autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea quæ maxime alliciunt, circa quæ est temperantia. Et ideo temperantiæ etiã correspondet donum timoris.

ARTICULUS II.

684

Utrum temperantia sit specialis virtus.

Inf. a. 4. ad 2.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod temperantia non sit specialis virtus. Dicit enim Augustinus in lib. de morib. Eccles. (cap. 15, circ. su. & cap. 19.

19. tom. 1.) quod ad temperantiam pertinet, Deo se integrum incorruptumque servare: sed hoc convenit omni virtuti: ergo temperantia est virtus generalis.

2. Præterea. Ambrosius dicit in 1. de Officiis, (cap. 43. in princ.) quod in temperantia maxime tranquillitas animi spectatur, & quæritur: sed hoc pertinet ad omnem virtutem: ergo temperantia est generalis virtus.

3. Præterea. Tullius dicit in 1. de Officiis, (in tit. de Temperantia) quod decorum ab honesto nequit separari, & quod justa omnia decora sunt: sed decorum proprie consideratur in temperantia, ut ibidem dicitur: ergo temperantia non est specialis virtus.

Sed Contra est, quod Philosophus in 2. Ethicor. (cap. 7.) & in 3. (cap. 10. tom. 5.) ponit eam specialem virtutem.

Respondeo dicendum, quod secundum consuetudinem humanæ locutionis, aliqua nomina communia restringuntur ad ea, quæ sunt præcipua inter illa, quæ sub tali communitate continentur: sicut nomen urbis accipitur antonomastice pro Roma.

Sic ergo nomen temperantiæ dupliciter accipi potest. Uno modo secundum communitatem suæ significationis: & sic temperantia non est virtus specialis, sed generalis: quia nomen temperantiæ significat quamdam temperiem, id est, moderationem, quam ratio ponit in humanis operationibus, & passionibus; quod est commune in omni virtute morali. Differt tamen ratione temperantiæ à fortitudine, etiam secundum quod utraque sumitur ut virtus communis. Nam temperantia retrahit ab his, quæ contra rationem appetitum alliciunt. Fortitudo autem impellit ad ea sustinenda, vel aggredienda, propter quæ homo refugit bonum rationis.

Si vero consideretur antonomastice temperantia, secundum quod refrænatur appetitum ab his, quæ maxime alliciunt hominem, sic est specialis virtus, utpote habens specialem materiam, sicut & fortitudo.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus hominis maxime corrumpitur per ea, quibus allicitur homo ad recedendum à regula rationis, & legis divinæ. Et ideo sicut in sum temperantiæ nomen potest dupliciter sumi, uno modo communiter, alio modo excellenter; ita & in-

tegritas, quam temperantiæ Augustinus attribuit.

Ad secundum dicendum, quod ea, circa quæ est temperantia, maxime possunt animum inquietare, propter hoc quod sunt homini essentialia, ut infra dicitur. (a. 4. & 5. huj. q.) Et ideo tranquillitas animi per quandam excellentiam attribuitur temperantiæ, quamvis communiter conveniat omnibus virtutibus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiæ duplici ratione. Primo quidem secundum rationem communem temperantiæ, ad quam pertinet quædam moderata, & conveniens proportio, in qua consistit ratio pulchritudinis, ut patet per Dionys. 4. cap. de divinis nominibus. (part. 1. lect. 5.) Alio modo, quia ea, à quibus refrænatur temperantia, sunt infima in homine, convenientia sibi secundum naturam bestialem, ut infra dicitur: (a. 4. & 5. huj. q. & q. seq. a. 4.) & ideo ex eis maxime natus est homo deturpari: & per consequens pulchritudo maxime attribuitur temperantiæ, quæ præcipue turpitudinem hominis tollit: et ex eadem ratione honestum maxime attribuitur temperantiæ. Dicit enim Isidorus in lib. 10. Etymolog. (ad lit. H.) *Honestus dicitur, qui nil habet turpitudinis. Nam honestas dicitur, quasi honoris status; qui maxime consideratur in temperantia, quæ repellit vitia maxime opprobriosa, ut infra dicitur. (q. seq. a. 4.)*

ARTICULUS III.

685

Utrum temperantia sit solum circa concupiscentias, & delectationes.

Sup. q. 21. a. 1. ad 2. q. 23. a. 4. ad 3. & q. 96. a. 3. ad 2. & inf. q. 147. a. 2. ad 3. & 1. 2. q. 35. a. 6. ad 3. & 3. Ethic. lect. 19.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod temperantia non sit solum circa concupiscentias, & delectationes. Dicit enim Tullius in sua Rhetor. (lib. 2. de Invent. aliquant. ante fin.) quod temperantia est rationalis in libidinem, atque in alios non rectos impetus animi
fin.

firma, & moderata dominatio: sed impetus animi dicuntur omnes animæ passiones: ergo videtur, quod temperantia non sit solum circa concupiscentias, & delectationes.

2. Præterea. *Virtus est circa difficile, & bonum*: sed difficilius videtur esse temperare timorem, maxime circa pericula mortis, quam moderari concupiscentias, & delectationes, quæ propter dolores, & pericula mortis contemnuntur ut Augustinus dicit in lib. 83. QQ. (q. 36. parum à princ. tom. 4.) ergo videtur, quod temperantiæ virtus non sit præcipue circa concupiscentias, & delectationes.

3. Præterea. *Ad temperantiam pertinet moderationis gratia*, ut Ambros. dicit in 1. de Offic. (cap. 4. in princ.) Et Tull. dicit in 1. de Offic. (tit. de Temp.) quod *ad temperantiam pertinet omnis sedatio perturbationum animi, & rerum modus*: oportet autem modum ponere non solum in concupiscentiis, & delectationibus, sed etiam in exterioribus actibus, & quibuslibet exterioribus: ergo temperantia non est solum circa concupiscentias, & delectationes.

Sed Contra est, quod Isidorus dicit in lib. Etymolog. quod *temperantia est, qua libido concupiscentiaque refrenatur*.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, (q. 123. a. 1. & q. 136. art. 1.) ad virtutem moralem pertinet conservatio boni rationis contra passiones rationi repugnantes. Motus autem passionum animæ est duplex, ut supra habitum est, (1. 2. q. 23. a. 2.) cum de passionibus ageretur: *Unus* quidem, secundum quod appetitus sensitivus prosequitur sensibilia, & corporalia bona: *altus* autem, secundum quod refugit sensibilia, & corporalia mala. Primus autem motus appetitus sensitivi præcipue repugnat rationi per immoderantiam. Nam bona sensibilia, & corporalia secundum suam speciem considerata non repugnant rationi, sed magis serviunt ei sicut instrumenta, quibus ratio utitur ad consecutionem proprii finis: repugnant autem ei præcipue secundum quod appetitus sensitivus in ea tendit non secundum modum rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet proprie hujusmodi pas-

passiones moderari, quæ important prosecutionem boni.

Motus autem appetitus sensitivi refugientis malis sensibilibus præcipue contrariatur rationi, non quidem secundum suam immoderantiam, sed maxime secundum suum discessum: prout scilicet aliquis refugiendo malis sensibilibus, & corporalia, quæ interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis, & ideo ad virtutem moralem pertinet in huiusmodi discessu firmitatem præstare in bono rationis.

Sicut ergo virtus fortitudinis, de cuius ratione est firmitatem præstare, præcipue consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem, ex consequenti autem circa audaciam, quæ aggreditur terribilia sub spe alicujus boni: ita etiam temperantia, quæ importat moderationem quendam, præcipue consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam, & delectationem, ex consequenti autem circa tristitias, quæ contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia præsupponit terribilia, ita etiam tristitia provenit ex absentia prædictarum delectationum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (1. 2. q. 23. a. 1. & 2. & q. 25. a. 1.) de passionibus ageretur, passiones quæ pertinent ad fugam mali, præsupponunt passiones, quæ pertinent ad prosecutionem boni; & passiones irascibilis præsupponunt passiones concupiscibilis. Et sic dum temperantia directe modificat passiones concupiscibilis tendentes in bonum, per quandam consequentiam modificat etiam alias passiones, in quantum ad moderantiam prædictarum passionum sequitur moderantia posteriorum: quæ enim non immoderate concupiscit, consequens est non immoderate speret, & moderate de absentia concupiscibilium tristetur.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia importat impetum quendam appetitus in delectabile, qui indiget refrænatione; quod pertinet ad temperantiam: & timor importat retractionem quendam animi ab aliquo malo, contra quod indiget homo animi firmitate, quæ præstat fortitudo. Et ideo temperantia proprie est circa concupiscentias, fortitudo circa timores.

A tertium dicendum, quod exteriores actus procedunt ab interioribus animæ passionibus: & ideo moderatio eorum dependet à moderatione interiorum passionum.

ARTICULUS IV.

686

Utrum temperantia sit solum circa concupiscentias, & delectationes tactus.

1. part. q. 59. a. 4. ad 3. & 1. 2. q. 61. a. 3. corp. & 3 dist. 33. q. 2. a. 2. q. 2. & 4. dist. 49. q. 3. a. 5. q. 2. corp. & virt. q. 1. a. 12. ad 23. & 26.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod temperantia non solum sit circa concupiscentias, & delectationes tactus. Dicit enim August. in lib. de moribus Eccles. (c. 19. circ. princ. tom. 1.) quod *munus temperantia est in coercendis, sedandisque cupiditatibus, quibus vertimur in ea, quæ nos avertunt à legibus Dei, & à fructu bonitatis ejus.* Et post pauca subdit, quod *officium temperantia est contemnere omnes corporales illecebras, laudemque popularem: sed non solum cupiditates delectationum tactus avertunt nos à legibus Dei, sed etiam concupiscentia delectationum aliorum sensuum, quæ etiam pertinent ad illecebras corporales; & similiter cupiditates divitiarum, vel etiam mundanæ gloriæ: unde dicitur 1. ad Timoth. ultim. quod *radix omnium malorum est cupiditas: ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.**

2. Præterea. Philos. dicit in 4. Ethic. (cap. 3. circ. princ. tom. 5.) quod *ille, qui est parvis dignus, & his dignificat seipsum, est temperatus, non autem magnanimus: se honores parvi, vel magni, de quibus ibi loquitur, non sunt delectabiles secundum tactum, sed secundum apprehensionem animalem: ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.*

3. Præterea. Ea, quæ sunt unius generis, videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicujus virtutis: sed omnes delectationes sensuum videtur esse unius generis: ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantia.

4. Præterea. Delectationes spirituales sunt majores, quam corporales, ut supra habitum est, (I. 2. q. 31. a. 5.) cum de passionibus ageretur: sed quandoque propter concupiscentias delectationum spiritualium aliqui discedunt à legibus Dei, & à statu virtutis; sicut propter curiositatem scientiæ: unde & primo homini diabolus scientiam promisit Genes. 3. dicens: *Eritis sicut dii, scientes bonum, & malum*: ergo non solum temperantia est circa delectationes tactus.

5. Præterea. Si delectationes tactus essent propria materia temperantiæ, oporteret quod circa omnes delectationes tactus temperantia esset: non autem est circa omnes, puta circa eas, quæ sunt in ludis: ergo delectationes tactus non sunt propria materia temperantiæ.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethic. (cap. 10. tom. 5.) quod *temperantia proprie est circa concupiscentias, & delectationes tactus*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (a. præc.) ita est temperantia circa concupiscentias, & delectationes, sicut fortitudo est circa timores, & audacias. Fortitudo autem est circa timores, & audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur, quæ sunt pericula mortis. Unde similiter temperantia oportet quod sit circa concupiscentias maximarum delectationum.

Et quia delectatio consequitur operationem naturalem, tanto aliquæ delectationes sunt vehementiores, quanto consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes, quibus conservatur natura individui per cibum, & potum, & natura speciei per conjunctionem maris, & foeminae. Et ideo circa delectationes ciborum, & potuum, & circa delectationes venereorum est proprie temperantia. Hujusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactus. Unde relinquitur, quod *temperantia sit circa delectationes tactus*.

Ad primum ergo dicendum, quod August. ibi videtur accipere temperantiam, non secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam, sed secundum quod ad eam pertinet moderatio rationis in quacumque materia; quod pertinet ad generalem con-

conditionem virtutis. Quamvis etiam dici possit, quod ille, qui potest refrænare maximas delectationes, multo etiam magis potest refrænare minores delectationes. Et ideo ad temperantiam principaliter quidem, & proprie pertinet moderari concupiscentias delectationum tactus secundario autem alias concupiscentias.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi refert nomen temperantiæ ad moderationem exteriorum rerum, dum scilicet aliquis tendit in aliqua sibi commensurata; non autem prout refertur ad moderationem affectionum animæ, quæ pertinet ad virtutem temperantiæ.

Ad tertium dicendum, quod delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, & aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes, nisi in ordine ad sensibilia tactus: sicut leo delectatur videns cervum, vel audiens vocem ejus, propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus non solum propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilibus. Et sic circa delectationes aliorum sensuum, in quantum referuntur ad delectationes tactus, est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti: in quantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam, sicut cum delectatur homo in somno bene harmonizato, ista delectatio non pertinet ad conservationem naturæ: unde non habent hujusmodi passionem illam principalitatem, ut circa eas antonomastice temperantia dicatur.

Ad quartum dicendum, quod delectationes spirituales etsi secundum suam naturam sint majores delectationibus corporalibus; tamen non ita percipiuntur sensu; & per consequens non ita vehementer afficiunt appetitum sensitivum, contra cujus impetum bonum rationis conservatur per moralem virtutem.

Vel dicendum, quod delectationes spirituales, per se loquendo, sunt secundum rationem, unde sunt refrænandæ nisi per accidens, in quantum scilicet una delectatio spiritualis retrahit ab alia potiori, & magis debita.

Ad quintum, dicendum, quod non omnes delectationes tactus pertinent ad naturæ conservationem. Et

ideo non oportet, quod circa omnes delectationes tactus sit temperantia.

ARTICULUS V.

687

Utrum circa proprias delectationes gustus sit temperantia.

3. *Ethicor. lect. 9.*

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod circa proprias delectationes gustus sit temperantia. Delectationes enim gustus sunt in cibis, & potibus, qui magis sunt necessarii ad hominis vitam, quam delectationes venerorum, quæ pertinent ad tactum: sed secundum prædicta (*art. præc.*) temperantia est circa delectationes eorum, quæ sunt necessaria ad vitam hominis, ergo temperantia est magis circa proprias delectationes gustus, quam circa proprias delectationes tactus.

2. Præterea. Temperantia est circa passiones magis, quam circa res ipsas: sed sicut dicitur in 2. de Anima, (*text. 28. tom. 2.*) *tactus videtur esse sensus alimentum*, quantum ad ipsam substantiam alimenti: sapor autem, qui est proprie objectum gustus, est sicut delectamentum alimentorum: ergo temperantia magis est circa gustum, quam circa tactum.

3. Præterea. Sicut dicitur in 7. *Ethic.* (*cap. 4. & 7. & l. 3. cap. 10. à med. tom. 5.*) *circa eadem sunt temperantia, & intemperantia, continentia, & incontinentia, perseverantia, & mollities*, ad quam pertinent deliciae: sed ad delicias videtur pertinere delectatio, quæ est in saporibus, qui pertinent ad gustum: ergo temperantia est circa delectationes proprias gustus.

Sed Contra est, quod *Philos.* dicit (*l. 3. Ethic. cap. 10. à med. tom. 5.*) quod *temperantia & intemperantia videntur gustu parum, vel nihil uti.*

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, (*a. præc.*) temperantia consistit circa præcipuas delectationes, quæ maxime pertinent ad conservationem humanæ vitæ, vel in specie, vel in individuo, in quibus consideratur aliquid *principaliter*, & aliquid *secundario*. *Principaliter* quidem ipse usus necessariorum; puta vel fœminæ, quæ

est

est necessaria ad conservationem speciei ; vel cibi , & potus , quæ sunt necessaria ad conservationem individui : & ipse usus horum necessariorum habet quamdam essentialem delectationem adjunctam.

Secundario autem consideratur circa utrumque usum aliquid , quod facit ad hoc , quod usus sit magis delectabilis ; sicut pulchritudo , & ornatus fœminæ , & sapor delectabilis in cibo , & etiam odor. Et ideo *principaliter temperantia est circa delectationem tactus* , quæ per se consequitur ipsum usum necessariorum rerum , quarum omnis usus est in tangendo. *Circa delectationes autem gustus , vel olfactus , vel visus est temperantia & intemperantia secundario* ; in quantum sensibilia horum sensuum conferunt ad delectabilem usum rerum necessariorum , quæ pertinent ad tactum. Quia tamen gustus propior est tactui , quam alii sensus , ideo *temperantia magis est circa gustum , quam circa alios sensus*.

Ad primum ergo dicendum , quod etiam ipse usus ciborum , & delectatio essentialiter ipsum consequens ad tactum pertinent. Unde Philosophus dicit in 2. de Anima , (text. 28. tom. 2.) quod *tactus est sensus alimenti* : nutrimur enim calido , & frigido , humido & sicco. Sed ad gustum pertinet discretio saporum , qui conferuntur ad delectationem alimenti , in quantum sunt signa convenientis nutrimenti.

Ad secundum dicendum , quod delectatio saporis est quasi superveniens ; sed delectatio tactus per se consequitur usum cibi , & potus.

Ad tertium dicendum , quod deliciae principaliter quidem consistunt in ipsa substantia alimenti , sed secundario in exquisito sapore , & præparatione ciborum.

ARTICULUS VI. 688

Utrum regula temperantiæ sit sumenda secundum necessitatem præsentis vitæ.

Inf. q. 142. a. 2. corp. & 1. 2. q. 63. a. 4. corp. & 4. d. 15. q. 3. a. 1. q. 4. corp. & mal. q. 14. a. 1. ad 1.

Ad Sextum sic proceditur. Videtur , quod regula temperantiæ non sit sumenda secundum necessitatem præ-

sentis vitæ. Superius enim non regulatur ab inferiori: sed temperantia, cum sit virtus animæ, est superior, quam necessitas corporalis: ergo regula temperantiæ non debet sumi secundum necessitatem corporalem.

2. Præterea. Quicumque excedit regulam, peccat, si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque aliqua delectatione uteretur supra necessitatem naturæ, quæ valde modicis contenta est, peccaret contra temperantiam, quod videtur esse inconveniens.

3. Præterea. Nullus attingens regulam peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque uteretur aliqua delectatione propter necessitatem corporalem, puta propter sanitatem; esset immunis à peccato: Hoc autem videtur falsum: ergo necessitas corporalis non est regula temperantiæ.

Sed Contra est, quod August. dicit in lib. de mor. Ecc. (c. 21. circ. fin. tom. 1.) *Habet vir temperans in rebus hujus vitæ regulam utroque testamento firmatam, ut eorum nil diligat, nil per se appetendum putet: sed ad vitæ hujus, atque officiorum necessitatem, quantum salis est, usurpet utentis modestia, non amantis affectu.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet, (art. 1. huj. q. 2. q. 109. a. 2. & q. 123. a. 1.) bonum virtutis moralis præcipue consistit in ordine rationis. Nam *bonum hominis est secundum rationem esse*, ut Dion. dicit 4. cap. de div. nom. (par. lect. 22.) Præcipuus autem ordo rationis consistit in hoc quod aliqua in finem ordinat: et in hoc ordine maxime consistit bonum rationis. Nam bonum habet rationem finis; & ipse finis est regula eorum, quæ sunt ad finem. Omnia autem delectabilia, quæ in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam hujus vitæ necessitatem, sicut ad finem. Et ideo *temperantia accipit necessitatem hujus vitæ, sicut regulam delectabilium, quibus utitur, quantum necessitas hujus vitæ requirit.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, (in corp. art.) necessitas hujus vitæ habet rationem regulæ, in quantum est finis. Considerandum est autem, quod quandoque aliud est finis operantis, & aliud finis operis, sicut patet, quod ædificationis fi-

nis

nis est domus, sed ædificatoris finis quandoque est luctum. Sic ergo temperantiæ ipsius finis, & regula est beatitudo : sed ejus rei, qua utitur finis, & regula est necessitas humanæ vitæ, infra quam est id, quod in usum vitæ venit.

Ad secundum dicendum, quod necessitas humanæ vitæ potest attendi *dupliciter* : uno modo, secundum quod dicitur necessarium illud, sine quo res nullo modo potest esse ; sicut cibus est necessarius animali ; *alio modo*, secundum quod dicitur necessarium illud, sine quo res non potest convenienter esse. Temperantia autem non solum attendit primam necessitatem, sed etiam secundam. Unde Philos. dicit in 3. Ethic. (cap. 11. ad fin. tom. 5.) quod *temperatus appetit delectabilia propter sanitatem, vel propter bonam habitudinem*. Alia vero, quæ ad hoc non sunt necessaria, possunt *dupliciter* se habere. *Quædam* enim sunt impedimenta sanitatis vel bonæ habitudinis : & his temperatus nullo modo utitur ; hoc enim esset peccatum contra temperantiam. *Quædam* vero sunt, quæ non sunt his impedimenta ; & his moderate utitur pro loco, tempore, & congruentia eorum, quibus convivit. Et ideo ibidem Philos. dicit, quod *etiam temperatus appetit talia delectabilia, quæ scilicet non sunt necessaria ad sanitatem, vel ad bonam habitudinem, non impedimenta his existentia*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, (in corp.) temperantia respicit necessitatem quantum ad convenientiam vitæ : quæ quidem attenditur non solum secundum convenientiam corporis, sed etiam secundum convenientiam exteriorum rerum, puta divitiarum, & officiorum, & multo magis secundum convenientiam honestatis. Et ideo Philos. ibi subdit, (loc. sup. cit.) quod *in delectabilibus, quibus temperatus utitur, non solum considerat ut non sint impeditiva sanitatis, & bonæ habitudinis corporalis, sed etiam ut non sint præter bonum, id est, contra honestatem, & quod non sint supra substantiam, id est, supra facultatem divitiarum*. Et Augustinus dicit in lib. de moribus Ecclesiæ, (cap. 21. circ. fin. tom. 1.) quod *temperans respicit non solum necessitatem hujus vita, sed etiam officiorum*.

Utrum temperantia sit virtus cardinalis.

1. 2. q. 71. & q. 66. a. 1. & 4. corp. & 3. d. 2.
q. 2. a. 1. & vir. q. 1. a. 2. 12. ad 24. 25. & 26.
& q. 5. a. 1.

Ad Septimum sic proceditur. Videtur, quod temperantia non sit virtus cardinalis. Bonum enim virtutis cardinalis à ratione dependet: sed temperantia est circa ea, quæ magis distant à ratione, scilicet circa delectationes, quæ sunt nobis, & brutis communes: dicitur in 3. Ethic. (cap. 10. à med. tom. 5.) ergo temperantia non videtur esse principalis virtus.

2. Præterea. Quanto aliquid est magis impetuosum, tanto difficilius videtur esse ad refrænandum. Sed ira quam refrænât mansuetudo, videtur esse impetuosior, quam concupiscentia, quam refrænât temperantia, dicitur enim Proverbiorum 27. *Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor; & impetum concitâtî spiritus ferre quis poterit?* ergo mansuetudo est principalior virtus, quam temperantia.

3. Præterea. Spes est principalior motus animæ, quam desiderium, & concupiscentia, ut supra habitum est (1. 2. q. 25. a. 4.) sed humilitas refrænât præsumptionem immoderatæ spei: ergo humilitas videtur esse principalior virtus, quam temperantia, quæ refrænât concupiscentiam.

Sed Contra est, quod Gregor. in 2. Mor. (cap. 26. à princ.) ponit temperantiam inter virtutes principales.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. 123. a. 11. & 1. 2. q. 61. a. 3.) virtus principalis, seu cardinalis dicitur, quæ principalius laudatur ex aliquo eorum, quæ communiter requiruntur ad rationem virtutis.

Moderatio autem, quæ in omni virtute requiritur, præcipue laudabilis est in delectationibus tactus, circa quas est temperantia; tum quia tales delectationes sunt ma-

magis nobis naturales, & ideo difficilius est ab eis abstinere, & concupiscentias earum refrænare: tum etiam quia earum objecta magis sunt necessaria præsentî vitæ, ut ex dictis patet. (art. 4. huj. q.) Et ideo *temperantia ponitur virtus principalis; seu cardinalis.*

Ad primum ergo dicendum, quod tanto major ostenditur agentis virtus, quanto in ea, quæ sunt magis distantia, potest suam operationem extendere. Et ideo ex hoc ipso ostenditur major virtus rationis quod potest etiam concupiscentias, & delectationes maxime distantes moderari. Unde hoc pertinet ad principalitatem temperantiæ.

Ad secundum dicendum, quod impetus iræ causatur ex quoddam accidente, puta ex aliqua læsione contristante, & ideo cito transit, quamvis magnum impetum habeat. Sed impetus concupiscentiæ delectabilium tactus procedit ex causa naturali, unde est diuturnior, & communior, & ideo ad principaliorem virtutem pertinet ipsum refrænare.

Ad tertium dicendum, quod ea, quorum est spes, sunt altiora his, quorum est concupiscentia, & propter hoc spes ponitur passio principalis in irascibili. Sed ea, quorum est concupiscentia, & delectatio tactus, vehementius movent appetitum; quia sunt magis naturalia, & ideo temperantia, quæ in his modum statuit, est virtus principalis.

ARTICULUS VIII.

Utrum temperantia sit maxima virtutum.

Ad Octavum sic proceditur. Videtur quod temperantia sit maxima virtutum. Dicit enim Ambros. in 1. de Offic. (cap. 43. in princ.) quod *in temperantia maxime honesti cura, & decoris consideratio spectatur, & quaeritur*: sed virtus laudabilis est, in quantum est honesta & decora: ergo temperantia est maxima virtutum.

2. Præterea. Majoris est virtutis operari id, quod est difficilius; sed difficilius est refrænare concupiscentias,

tias, & delectationes tactus, quam rectificare actiones exteriores; quorum primum pertinet ad temperantiam, secundum ad justitiam: ergo temperantia est major virtus, quam justitia.

3. Præterea. Quanto aliquid est communius, tanto magis necessarium videtur esse, & melius: sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ rarius accidunt, quam delectabilia tactus, quæ quotidie occurrunt: & sic usus temperantiæ est communior, quam fortitudinis: ergo temperantia est nobilior virtus, quam fortitudo.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 1. Rhetor. (cap. 9. à princ. tom. 6.) quod *maximæ virtutes sunt, quæ aliis maxime sunt utiles, & propter hoc fortes & justos maxime honoramus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 1. Ethic. (cap. 2. cir. fin. tom. 5.) *bonum multitudinis divinius est, quam bonum unius.* Et ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tanto melior est. Justitia autem, & fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis, quam temperantia: quia justitia consistit in communicationibus, quæ sunt ad alterum: fortitudo autem in periculis bellorum, quæ sustinentur pro salute communi. Temperantia autem moderatur solum concupiscentias, & delectationes eorum, quæ pertinent ad ipsum hominem. Unde manifestum est, quod *justitia, & fortitudo sunt excellentiores virtutes, quam temperantia, quibus prudentia, & virtutes theologicæ sunt potiores.*

Ad primum ergo dicendum, quod honestas, & decor maxime attribuuntur temperantiæ, non propter principalitatem proprii boni, sed propter turpitudinem contrarii mali, à quo retrahit; in quantum scilicet moderatur delectationes, quæ sunt nobis, & brutis communes.

Ad secundum dicendum, quod cum virtus sit circa difficile, & bonum, dignitas virtutis magis attenditur secundum rationem boni, in quo excedit justitia, quam secundum rationem difficultis, in quo excedit temperantia.

Ad tertium dicendum, quod illa communitas qua
ali-

aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis facit ad excellentiam bonitatis, quam illa; quæ consideratur secundum quod aliquid frequenter occurrit; in quarum prima excedit fortitudo, in secunda temperantia. Unde simpliciter fortitudo est potior, licet quoad aliquid possit dici temperantia potior non solum fortitudine, sed eam iustitia.

QUÆSTIO CXLII.

De vitiis, quæ adversantur temperantiæ, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis temperantiæ.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum insensibilitas sit peccatum.

Secundo. Utrum intemperantia sit vitium puerile.

Tertio. De comparatione intemperantiæ ad timiditatem.

Quarto. Utrum vitium intemperantiæ sit maxime opprobriosum.

ARTICULUS I.

Utrum Insensibilitas sit vitium.

2. *Ethic. lect. 8. & lib. 3. lect. 21.*

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod insensibilitas non sit vitium. Dicuntur enim insensibiles, qui deficiunt circa delectationes tactus; sed in his penitus deficere videtur esse laudabile, & virtuosum. Dicitur enim Dan. 10. *In diebus illis ego Daniel lugebam trium hebdomadarum tempus; panem desiderabilem non comedi; & caro, & vinum non introierunt in os meum; sed neque unguento unctus sum: ergo insensibilitas non est peccatum,*

2. Præterea. Bonum hominis est secundum rationem esse, secundum Dionys. 4. cap. de divin. nom. (part. 4. lect. 22.) sed abstinere ab omnibus delectabilibus tac-

tus, maxime promovet hominem in bono rationis: dicitur enim Dan. 1. quod *pueris, qui utebantur leguminibus, dedit Deus scientiam, & disciplinam in omni libro, & sapientia*: ergo insensibilitas, quæ universaliter repellit hujusmodi delectationes, non est vitiosa.

3 Præterea. Illud, per quod maxime receditur à peccato, non videtur esse vitiosum: sed hoc est potissimum remedium abstinendi à peccato, quod aliquis fugiat delectationes; quos pertinet ad insensibilitatem: dicit enim Philos. in 2. Ethic. (*cap. ult. à med. tom. 5.*) quod *abjicientes delectationum minus peccamus*: ergo insensibilitas non est aliquid vitiosum.

Sed Contra. Nihil opponitur virtuti, nisi vitium: sed insensibilitas virtuti temperantiæ opponitur, ut patet per Philos. in 2. Ethic. (*cap. 7.*) & in 3. (*cap. 11. tom. 5.*) ergo insensibilitas est vitium.

Respondeo dicendum, quod omne illud, quod contrariatur ordini naturali, est vitiosum. Natura autem delectationem apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis. Et ideo naturalis ordo requirit, ut homo in tantum hujusmodi delectationibus utatur, quantum necessarium est saluti humanæ, vel quantum ad conservationem individui, vel quantum ad conservationem speciei. Si quis ergo in tantum delectationem refugeret, quod prætermitteret ea, quæ sunt necessaria ad conservationem naturæ, peccaret, quasi ordini naturali repugnans. Et hoc pertinet ad vitium insensibilitatis.

Sciendum tamen, quod ab hujusmodi delectationibus consequentibus hujusmodi operationes quandoque laudabile, vel etiam necessarium est abstinere propter aliquem finem: sicut propter sanitatem corporalem aliqui abstinere à quibusdam delectationibus ciborum, potuum, & venereorum: Et etiam propter alicujus officii executionem: sicut athletas, & milites necesse est à multis delectationibus abstinere, ut officium proprium exequantur. & similiter pœnitentes, ad recuperandam animæ sanitatem, abstinencia delectabilium, quasi quadam diæta utuntur: & homines volentes contemplationi, & rebus divinis vacare, oportet quod se magis à carnalibus desideriis abstrahant. Nec aliquid prædic-

dictorum ad insensibilitatis vitium pertinet, quia sunt secundum rationem rectam.

Ad primum ergo dicendum, quod Daniel illa abstinentia à delectabilibus utebatur, non quasi propter se abhorrens delectationes ut secundum se malas, sed propter aliquem finem laudabilem; ut scilicet idoneum se ad altitudinem contemplationis redderet, abstinendo scilicet à corporalibus delectationibus. Unde & statim ibi subditur de revelatione facta.

Ad secundum dicendum, quod quia ratione homo uti non potest sine sensitivis potentiis, quæ indigent organo corporali, ut in primo habitum est, (q. 84. a. 7. & 8.) necesse est, quod homo sustentet corpus, ad hoc quod ratione utatur. Sustentatio autem corporis fit per operationes delectabiles. Unde non potest esse bonum rationis in homine, si absteineat ab omnibus delectationibus. Secundum tamen quod homo in exequendo actum rationis plus, vel minus indiget corporali virtute, secundum hoc plus, vel minus necesse habet delectabilibus corporalibus uti. Et ideo homines, qui hoc officium assumpserunt, ut contemplationi vacent, & bonum spirituale quasi quadam spirituali propagatione in alios transmittant, à multis delectabilibus laudabiliter abstinent, à quibus illi, quibus ex officio competit operibus corporalibus, & generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinent.

Ad tertium dicendum, quod delectatio fugienda est ad vitandum peccatum, non totaliter, sed ut ultra non quærat, quam necessitas requirat.

ARTICULUS II. 692

Utrum temperantia sit puerile peccatum.

3. *Ethic. lect. ult.*

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod intemperantia non sit puerile peccatum. Quia super illud Matth. 18. *Nisi converti fueritis, & effielamini sicut parvuli*, &c. dicit Hieronym. (sup. illud, *Quicumque humillaverit se*) quod *parvulus non perseverat in ira-*
cun-

eundia, læsus non meminit, videns pulchram mulierem non delectatur: quod contrariatur intemperantiæ: ergo intemperantia non est puerile peccatum.

2. Præterea. Pueri non habent nisi concupiscentias naturales: *sed circa naturales concupiscentias parum aliqui peccant per intemperantiam, ut Philos. dicit in 3. Ethic. (cap. II. tom. 5.) ergo intemperantia non est peccatum puerile.*

3. Præterea. Pueri sunt fovendi, & nutriendi: sed concupiscentia, & delectatio, circa quæ est intemperantia, est semper diminuenda, & extirpanda, secundum illud ad Col. 3. *Mortificate membra vestra super terram, quæ sunt concupiscentia, &c. ergo intemperantia non est puerile peccatum.*

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethic. (cap. ult. in med. tom. 5.) quod nomen intemperantiæ referimus ad puerilla peccata.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse puerile dupliciter. Uno modo quia convenit pueris: & sic Philos. non intendit dicere, quod peccatum intemperantiæ sit puerile.

Alio modo secundum quandam similitudinem: & hoc modo peccata intemperantiæ puerilla dicuntur. Peccatum enim intemperantiæ est peccatum superflue concupiscentiæ, quæ assimilatur puero quoad tria.

Primo quidem quantum ad id, quod uterque appetit. Sicut enim puer, ita & concupiscentia appetit aliquid turpe. Cujus ratio est, quia pulchrum in rebus humanis attenditur, prout aliquid est ordinatum secundum rationem. Unde Tullius dicit in 1. de Offic. (in tit. Duplex decorum, generale, & speciale) quod pulchrum est, quod consentaneum est hominis excellentiæ in eo, in quo natura ejus à reliquis animantibus differt. Puer autem non attendit ad ordinem rationis: & similiter concupiscentia non audit rationem, ut dicitur in 7. Ethic. (cap. 6. à princ. tom. 5.) Secundo conveniunt quantum ad eventum. Puer enim, si suæ voluntati dimittatur, crescit in propria voluntate: unde Eccli. 30. dicitur: *equus indomitus evadit durus, & filius remissus evadit præceps*: ita etiam & concupiscentia, si ei satisfiat, majus robur accipit. Unde Augusti-

tinus dicit in 7. Confess. dum servitur libidini, facta est consuetudo; & dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Tertio quantum ad remedium, quod utriusque præbetur. Puer enim emendatur per hoc, quod coercetur. Unde dicitur Prov. 23. Noli subtrahere à puero disciplinam: tu virga percuties eum, & animam ejus de inferno liberabis. Et similiter dum concupiscentiæ resistitur, reducitur ad debitum honestatis modum. Et hoc est, quod Augustinus dicit in 6 Musicæ, (cap. 11. circ. med. fine tom. 5.) quod mente in spiritualia suspensa, atque ibi fixa, & manente, consuetudinibus, scilicet carnalis concupiscentiæ, impetus frangitur, & paulatim repressus extinguitur: major enim erat, cum sequeremur: non omnino nullus, sed certe minor, cum refrænamur. Et ideo Philosophus dicit in 3. Ethic. (cap. ult. in fine tom. 5.) quod quemadmodum puerum oportet secundum præceptum pædagogi vivere, sic & concupiscibilem consonari rationi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum illum modum, quod puerile dicitur id, quod in pueris invenitur. Sic autem non dicitur peccatum intemperantiæ puerile, sed secundum similitudinem, ut dictum est. (in corp. a.)

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia aliqua potest dici naturalis dupliciter: uno modo secundum genus suum: & sic temperantia, & intemperantia sunt circa concupiscentias naturales: sunt enim circa concupiscentias ciborum, & venereorum: quæ ordinantur ad conservationem naturæ. Alio modo potest dici concupiscentia naturalis quantum ad speciem ejus, quod natura ad sui conservationem requirit: & sic non multum contingit peccare circa naturales concupiscentias: natura enim non requirit, nisi id per quod subvenitur necessitati naturæ; in cuius desiderio non contingit esse peccatum, nisi solum secundum quantitatis excessum: & secundum hoc solum peccatur circa naturalem concupiscentiam, ut Philos. dicit in 3. Ethic. (cap. 11. tom. 5.) Alia vero, circa quæ plurimum peccatur, sunt quædam concupiscentiæ incitamenta, quæ hominum curiositas adinvenit: sicut curiose præparati cibi, & mulieres ornata. Et quamvis ista non multum

re-

requirant pueri, nihilominus tamen intemperantia dicitur puerile peccatum, ratione jam dicta. (*In corp. a.*)

Ad tertium dicendum, quod id quod ad naturam pertinet, in pueris est augmentandum, & fovendum: quod autem pertinet ad defectum rationis in eis, non est fovendum, sed emendandum, ut dictum est. (*In corp. a.*)

ARTICULUS III.

693

Utrum timiditas sit magis vitium, quam intemperantia.

2. *Eth. lect. 2.*

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod timiditas sit majus vitium, quam intemperantia. Ex hoc enim aliquod vitium vituperatur, quod opponitur bono virtutis: sed timiditas opponitur fortitudini, quæ est nobilior virtus, quam temperantia, cui opponitur intemperantia, ut ex supradictis patet: (*a. præc. 2. q. præc. a. 8.*) ergo timiditas est majus vitium, quam intemperantia.

2. Præterea. Quanto aliquis deficit in eo, quod difficilius vincitur, tanto minus vituperatur: unde Philos. dicit in 7. *Ethic. (cap. 7. à med. tom. 5.)* quod *si quis à fortibus, & superexcellētibus delectationibus vincitur, vel trīstitiis, non est admirabile, sed condonabile*: sed difficilius videtur vincere delectationes, quam alias passiones: unde in 2. *Ethic. (cap. 3. ad fin. tom. 5.)* dicitur, quod *difficilius est contra voluptatem pugnare, quam contra iram, quæ videtur esse fortior, quam timor*: ergo intemperantia, quæ vincitur à delectatione, minus peccatum est, quam timiditas, quæ vincitur à timore.

3. Præterea. De ratione peccati est, quod sit voluntarium: sed timiditas est magis voluntaria, quam intemperantia: nullus enim concupiscit intemperatus esse: aliqui autem concupiscunt fugere pericula mortis, quod pertinet ad timiditatem: ergo timiditas est peccatum gravius, quam intemperantia.

Sed Contra est, quod Phil. dicit in 3. *Eth. (cap. 12. in pr. tom. 5.)* quod *intemperantia magis assimilatur voluntario, quam timiditas*: ergo plus habet de ratione peccati.

Res-

Respondeo dicendum, quod unum vitium potest alteri comparari *dupliciter*. *Uno modo* ex parte ipsius materiæ, vel objecti: *alio modo* ex parte ipsius hominis peccantis: & *utroque modo intemperantia est gravius vitium, quam timiditas.*

Primo namque ex parte materiæ. Nam timiditas refugit pericula mortis, ad quæ vitanda inducit maxima necessitas conservandæ vitæ. Intemperantia autem est circa delectationes, quarum appetitus non est adeo necessarius ad vitæ conservationem: quia, ut dictum est, (*art. præc. ad 2.*) intemperantia magis est circa quasdam appositas delectationes, seu concupiscentias; seu delectationes naturales. Quanto autem illud, quod commovet ad peccandum, videtur esse magis necessarium, tanto peccatum levius est quam circa concupiscentia, & ideo intemperantia est gravius vitium, quam timiditas ex parte objecti, sive materiæ moventis.

Similiter etiam ex parte ipsius hominis peccantis. Et hoc *triplici* ratione. *Primo* quidem, quia quanto ille qui peccat, magis est compos suæ mentis, tanto gravius peccat: unde alienatis non imputantur peccata. Timores autem, & tristitiæ graves, & maxime in periculis mortis, stupefaciunt mentem hominis: quod non facit delectatio, quæ movet ad intemperantiam. *Secundo*, quia quanto aliquod peccatum est magis voluntarium, tanto est gravius. Intemperantia autem plus habet de voluntario, quam timiditas. Et hoc *duplici* ratione. *Uno modo*, quia ea quæ per timorem fiunt. Principium habent ab exteriori impellente: unde non sunt simpliciter voluntaria sed mixta, ut dicitur in 3. Ethic. (*cap. 1. tom. 5.*) Ea autem, quæ per delectationem fiunt, sunt simpliciter voluntaria. *Alio modo*, quia ea, quæ sunt intemperanti, sunt magis voluntaria in particulari, minus autem voluntaria in universali. Nullus autem vellet intemperatus esse: allicitur tamen homo à singularibus delectabilibus, quæ intemperatum faciunt hominem. Propter quod ad vitandum intemperantiam maximum remedium est; ut non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed in his, quæ pertinent ad timiditatem, est è converso. Nam singularia, quæ imminet, sunt minus voluntaria: ut
ab-

abjicere clypeum, & alia hujusmodi : sed ipsum commune est magis voluntarium ; puta fugiendo salvari. Hoc autem est simpliciter magis voluntarium, quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est actus. Et ideo intemperantia, cum sit simpliciter magis voluntarium, quam timiditas, est majus vitium. *Tertio* quia contra intemperantiam potest magis de facili remedium adhiberi, quam contra timiditatem ; eo quod delectationes ciborum, & venereorum, circa quas est intemperantia, per totam vitam occurrunt, & sine periculo potest homo circa ea exercitari, ad hoc quod si temperatus : sed pericula mortis rarius occurrunt, & periculosius in his homo exercitatur ad timiditatem fugiendam. Et ideo intemperantia est simpliciter majus peccatum, quam timiditas.

Ad primum ergo dicendum, quod excellentia fortitudinis supra temperantiam potest considerari *duplitem*. *Uno modo* ex parte finis ; quod pertinet ad rationem boni ; quia scilicet fortitudo magis ordinatur ad bonum commune, quam temperantia. Ex hac etiam parte timiditas habet quandam excellentiam supra intemperantiam, in quantum scilicet per timiditatem aliqui desistunt à defensione boni communis. *Alio modo* ex parte difficultatis, in quantum scilicet difficilius est subire pericula mortis, quam abstinere à quibusdam delectabilibus : et quantum ad hoc non oportet quod timiditas præcellat intemperantiam. Sicut enim majoris virtutis est non vinci à fortiori ; ita etiam è contrario minoris vitii est à fortio vinci, & majores vitii à debiliori superari.

Ad secundum dicendum, quod amor conservationis vite propter quam vitantur pericula mortis, est multo magis connaturalis, quam quæcumque delectationes ciborum, vel venereorum, quæ ad conservationem vite ordinantur. Et ideo difficilius est vincere timorem periculorum mortis, quam concupiscentiam delectationum, quæ est in cibis, & venereis. Cui tamen difficilius est resistere, quam iræ, tristitiæ, & timori quorundam aliorum malorum.

Ad tertium dicendum, quod in timiditate consideratur magis voluntarium in univèrsali, minus

tamen in particulari, & ideo in ea est magis voluntarium secundum quid, & non simpliciter.

ARTICULUS IV. 694

Utrum peccatum intemperantiæ sit maxime exprobrabile.

Inf. q. 143. & q. 144. a. 1. ad 2. & q. 151. a. 5. ad 2. & 3.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod peccatum intemperantiæ non sit maxime exprobrabile. Sicut enim honor debetur virtuti, ita exprobratio debetur peccato: sed quædam peccata sunt graviora, quam intemperantia; sicut homicidium, blasphemia, & alia huiusmodi: ergo peccatum intemperantiæ non est maxime exprobrabile.

2. Præterea, Peccata, quæ sunt magis communia, videntur minus esse exprobrabilia: eo quod de his homines minus verecundantur: sed peccata intemperantiæ sunt maxime communia; quia sunt circa ea, quæ communiter in usum humanæ vitæ veniunt, in quibus etiam plurimi peccant: ergo peccata intemperantiæ non videntur esse maxime exprobrabilia.

3. Præterea, Philos. dicit in 7. Ethic. (cap. 4. & seq. tom. 5.) quod temperantia, & intemperantia sunt circa concupiscentias, & delectationes humanas: sunt autem quædam concupiscentiæ, & delectationes turpiores concupiscentiis, & delectationibus humanis, quæ dicuntur bestiales: & ægritudinales, ut in eodem libro (cap. 5.) Philos. dicit: ergo intemperantia non est maxime exprobrabilis.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethic. (cap. 12. cir. pr. tom. 5.) quod intemperantia inter alla vitia videtur iuste exprobrabilis esse.

Respondeo dicendum; quod exprobratio opponi videtur honori, & gloriæ. Honor autem excellentiæ debetur, supra habitum est: (qu. 103. art. 1. & 2.) Gloria autem claritatem importat. Est ergo intemperantia maximi exprobrabilis propter duo.

Primo quidem, quia maxime repugnat excellentiæ ho-

hominis, est enim circa delectationes communes nobis, & brutis, ut supra habitum est. (q. 141. a. 2. ad 3.) Unde in Psal. 48. dicitur, *Homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus est iumentis insipientibus, & similis factus est illis.* Secundo, quia maxime repugnat ejus claritati, vel pulchritudini; in quantum scilicet in delectationibus, circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas, & pulchritudo virtutis: unde & hujusmodi delectationes dicuntur maxime serviles.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Gregor. dicit, (*implic. lib. 33. Moral. cap. 11. circ. med.*) *Vitia carnalia, quæ sub intemperantia continentur, etsi sint minoris culpæ, sunt tamen majoris infamiæ.* Nam magnitudo culpæ respicit deordinationem à fine: infamia autem respicit turpitudinem, quæ maxime consideratur secundum indecentiam peccantis.

Ad secundum dicendum, quod consuetudo peccandi diminuit turpitudinem & infamiam peccati secundum opinionem hominum, non autem secundum naturam ipsorum vitiorum.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur intemperantia esse maxime exprobrabilis, est intelligendum inter vitia humana, quæ scilicet attenduntur secundum passiones humanæ naturæ aliquantulum conformes. Sed illa vitia, quæ excedunt modum humanæ naturæ, sunt magis exprobrabilia. Et tamen etiam illa videntur reduci ad genus intemperantiæ secundum quemdam excessum: sicut si aliquis delectaretur in comestione carniū humanarum, aut in coitu bestiarum aut masculorum

QUÆSTIO CLXIII.

De partibus temperantiæ in generali.

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ. Et primo. De ipsis partibus in generali. Secundo. De singulis earum in speciali.

Utrum Tullius convenienter assignet partes temperantiæ: continentiam, clementiam, & modestiam.

Inf. q. 145. art. 3. & q. 157. art. 3. & q. 160. art. 1. & 2. d. 44. q. 2. art. 1. & 3. d. 33. q. 3. art. 2.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod Tullius in sua Rhetorica (*lib. 2. de invent. aliquant. ante fin.*) inconvenienter assignet partes temperantiæ, quas dicit esse continentiam, clementiam, & modestiam. Continentia enim contra virtutem dividitur (*cap. ult. ad fin. & lib. 7. in princ. tom. 5.*) Sed temperantia continetur sub virtute: ergo continentia non est pars temperantiæ.

2. Præterea. Clementia videtur esse mitigativa odii, vel iræ: temperantia autem non est circa hujusmodi, sed circa delectationes tactus, ut dictum est: (*q. 141. art. 4.*) ergo clementia non est pars temperantiæ.

3. Præterea. Modestia consistit in exterioribus actibus, unde & Apostolus dicit in Philip. 4. *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus*: sed actus exteriores sunt materia justitiæ, ut supra habitum est (*q. 58. a. 8.*) ergo modestia magis est pars justitiæ, quam temperantiæ.

5. Præterea. Macrobius super somnium Scipionis, (*lib. 1. cap. 18. circ. med.*) ponit multo plures temperantiæ partes, dicit enim, quod temperantiam sequitur modestia, verecundia, abstinencia, castitas, honestas, moderatio, parcitas, sobrietas, pudicitia. Andronicus etiam dicit, quod familiares temperantiæ sunt austeritas, continentia, humilitas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia, videtur ergo insufficienter Tullius enumerasse temperantiæ partes.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. 48. & 128.*) alicujus virtutis cardinalis triplices partes esse ponunt: scilicet *integrales*, *subjectivæ*, & *potentiales*. Et dicuntur partes integrales alicujus virtutis condiciones, quas necesse est concurrere
ad.

ad virtutem. Et secundum hoc sunt duæ partes integrales temperantiæ scilicet *verecundia*, per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiæ contrariam, & *honestas*, per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiæ. Nam, sicut, ex dictis patet (q. 141. art. 2. ad 3.) præcipue temperantia inter virtutes vendicant sibi quemdam decorem, & vitia intemperantiæ maxime turpitudinem habent.

Partes autem subjectivæ alicujus virtutis dicuntur species ejus. Oportet autem diversificare species virtutum secundum diversitatem materiæ, vel objecti. Est autem temperantia circa delectationes tactus, quæ dividuntur in duo genera. Nam quædam ordinantur ad nutrimentum: et in his quantum ad cibum est abstinentia: quantum autem ad potum proprie sobrietas. Quædam vero ordinantur ad vim generativam; et in his quantum ad delectationem principalem ipsius coitus est castitas: quantum autem ad delectationes circumstantes, puta quæ sunt in osculis, tactibus, & amplexibus, attenditur pudicitia.

Partes autem potentiales alicujus virtutis principalis dicuntur virtutes secundariæ, quæ modum quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eundem observant in quibusdam aliis materiis: in quibus non est ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactus, quas difficilimum est moderari. Unde quæcunque virtus moderationem quamdam operatur in aliqua materia, & refrænationem appetitus in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiæ, sicut virtus ei adjuncta.

Quod quidem contingit tripliciter: uno modo in interioribus motibus animi: alio modo in exterioribus motibus & actibus corporis: tertio modo in exterioribus rebus. Præter motum autem concupiscentiæ, qui moderatur, & refrænatur temperantia, tres motus inveniuntur in anima in aliquid tendentes. Primus quidem est motus voluntatis commotæ ex impetu passionis: et hunc motum refrænatur continentia, ex qua fit, ut licet homo immoderatas concupiscentias patiat, voluntas tamen non vincatur. Alius autem motus interior in aliquid tendens est motus spei, & audaciæ, quæ
ip

ipsum consequitur : et hunc motum moderatur, sive refrænatur *humilitas*. Tertius autem motus est *ira* tendens in vindictam, quem refrænatur *mansuetudo*, sive clementia. Circa motus autem, & actus corporales moderationem, & refrenationem facit *modestia*, quam Andronicus in *tria* dividit. Ad quorum *primum* pertinet discernere, quid sit faciendum, & quid dimittendum, & quid quo ordine sit agendum, & in hoc firmiter persistere : & quantum ad hoc ponit *bonam ordinationem*. Aliud autem est, quod homo in eo, quod agit, decentiam observet : et quantum ad hoc ponit *ornatum*. Tertium autem est in colloquiis amicorum vel quibuscunque aliis, et quantum ad hoc ponitur *austeritas*. Circa exteriora vero *duplex* moderatio est adhibenda. *Primo* quidem, ut superflua non requirantur : et quantum ad hoc ponitur à Macrobio *parcitas*, & ab Andronico *per se sufficientia*. *Secundo* vero, ut homo non nimis exquisita requirat : et quantum ad hoc ponit Macrobius *moderationem*, Andronicus vero *simplicitatem*.

Ad primum ergo dicendum, quod continentia differt quidem à virtute, sicut imperfectum à perfecto, ut infra dicetur. (q. 154. art. 1.) Et hoc modo dividitur virtuti. Convenit tamen cum temperantia, & in materia, quia est circa delectationes tactus, & in modo, quia in quadam refrænatione consistit. Et ideo convenienter ponitur pars temperantiæ.

Ad secundum dicendum, quod clementia, sive mansuetudo non ponitur pars temperantiæ propter convenientiam materiæ; sed quia convenit cum ea in modo refrærandi, & moderandi, ut dictum est. (*in corp. art.*)

Ad tertium dicendum, quod circa exteriores actus justitia attendit id, quod est debitum alteri. Hoc autem modestia non attendit, sed moderationem quamdam. Et non ponitur pars justitiæ, sed temperantiæ.

Ad Quartum dicendum, quod Tullius sub modestia comprehendit omnia illa, quæ pertinent ad moderationem corporalium motuum, & exteriorum rerum, & etiam moderationem spei, quam diximus (*in corp. art.*) ad humilitatem pertinere.

QUÆSTIO CXLIV.

De partibus Temperantiæ in speciali, & primo de verecundia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ in speciali. Et primo de partibus quasi integralibus, quæ sunt Verecundia, & honestas.

Circa Verecundiam autem quærentur quatuor.

Primo. Utrum verecundia sit virtus.

Secundo. De quibus sit verecundia.

Tertio. A quibus homo verecundetur.

Quarto. Quorum sit verecundari.

ARTICULUS I.

669

Utrum Verecundia sit virtus.

3. d. 23. q. 1. a. 3. q. 2. ad 2. & 4. d. 14. q. 1. a. 1. q. 2. ad 5. & ver. q. 26. a. 6. ad 15.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod Verecundia sit virtus. Esse enim in medio secundum determinationem rationis est proprium virtutis, ut patet ex definitione virtutis, quæ ponitur in 2. Eth. (cap. 6. tom. 5.) Sed verecundia consistit in tali medio, ut patet per Philos. ibidem. (c. 7. à med.) ergo verecundia est virtus.

2 Præterea. Omne laudabile vel est virtus, vel ad virtutem pertinet: sed verecundia est quoddam laudabile: non est autem pars alicujus virtutis, non enim est pars prudentiæ; quia non est in ratione, sed in appetitu, neque etiam est pars justitiæ; quia verecundia passionem quamdam importat, justitia autem non est circa passiones, similiter etiam non est pars fortitudinis; quia ad fortitudinem pertinet persistere, & aggredi, ad verecundiam autem refugere aliquid, neque etiam est pars temperantiæ; quia temperantia est

eli-

circa concupiscentia, verecundia autem est timor quidam, ut patet per Philos. in 4. Ethic. (c. ult. tom. 5.) & per Damasc. in 2. lib. (ort. fid. c. 15.) relinquitur ergo, quod verecundia sit virtus.

3. Prætera. Honestum cum virtute convertitur, ut patet per Tullium in 1. de Offic. (in tit. de Temperant. & seq.) Sed verecundia est quædam pars honestatis, dicit enim Ambros. in 1. de Offic. (c. 43. a. princ.) quod *verecundia sociæ, ac familiaris est mentî, placiditatî, proteriviam fugitans: ab omni luxu aliena sobrietatem diligit, & honestatem fovet, & decorum illud requirit*: ergo verecundia est virtus.

4. Præterea. Omne vitium opponitur alicui virtuti: sed quædam vitia opponuntur verecundiæ, scilicet inverecundia, & inordinatus stupor, ergo verecundia est virtus.

5. Præterea. *Ex actibus similes habitus generantur*, ut dicitur in 2. Ethic. (c. 1. & 2. tom. 5.) Sed verecundia importat actum laudabilem ergo ex multis talibus actibus causatur habitus: sed habitus laudabilium operum est virtus, ut patet per Philos. in 1. Ethic. (cap. 7. à med. tom. 5.) ergo verecundia est virtus.

Sed Contra est quod Philos. dicit in 2. Ethic. (cap. 7.) & in 4. (cap. ult. tom.) verecundiam non esse virtutem.

Respondeo dicendum, quod virtus *dupliciter* accipitur *proprie* scilicet, & *communiter*. Proprie quidem virtus perfectio quædam est, ut dicitur in 7. Physic. (text. 17. & 18. tom. 2.) Et ideo omne illud, quod repugnat perfectioni, etiamsi sit bonum, deficit à ratione virtutis. Verecundia autem repugnat perfectioni: est enim timor alicujus turpis, quod scilicet est exprobrabile. Unde Damas. dicit, (loc. cit. in arg. 2.) quod *verecundia est timor de turpi actu*. Sicut autem spes est de bono possibili, & arduo; ita etiam timor est malo possibili, & arduo, ut supra habitum est (1. 2. q. 40. a. 1. & q. 41. art. 2. & q. 42. a. 3.) cum de passionibus ageretur. Ille autem qui est perfectus secundum habitum virtutis, non apprehendit aliquid exprobrabile, & turpe ad faciendum, ut possibile & arduum, id est, difficile ad vitandum; neque etiam

actu facit aliquid turpe, unde opprobrium timeat. Unde de *verecundia, proprie loquendo, non est virtus*: deficit enim à perfectione virtutis.

Communiter autem dicitur virtus omne quod est bonum & laudabile in humanis actibus, vel passionibus. *Et secundum hoc quandoque verecundia dicitur virtus*, cum sit quædam laudabilis passio.

Ad primum ergo dicendum, quod esse in melius non sufficit ad rationem virtutis, quamvis sit una particula posita in virtutis definitione: sed requiritur ulterius, quod sit habitus electivus, id est, ex electione operans. Verecundia autem non nominat habitum sed passionem: neque motus ejus est ex electione, sed ex impetu quodam passionis. Unde deficit à ratione virtutis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (*in corp. art.*) verecundia est timor turpitudinis, & exprobrationis. Dictum est autem supra, (*q. 142. a. 4.*) quod vitium intemperantiæ est turpissimum, & maxime exprobrabile. Et ideo verecundia principaliter pertinet ad temperantiam, quam ad aliquam aliam virtutem ratione motivi quod est turpe, non autem secundum speciem passionis, quæ est timor. Secundum quod tamen vitia aliis virtutibus opposita sunt turpia, & exprobrabilia, potest etiam verecundia ad alias virtutes pertinere.

Ad tertium dicendum, quod verecundia fovet honestatem, removendo ea quæ sunt honestati contraria, non ita quod pertingat ad perfectam rationem honestatis.

Ad quartum dicendum, quod quilibet defectus causat vitium: non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem virtutis. Et ideo non oportet quod omne illud cui directè opponitur vitium sit virtus: Quamvis omne vitium opponatur alicui virtuti secundum suam originem. Et sic inverecundia, in quantum provenit ex nimio amore turpitudinum, opponitur, temperantiæ.

Ad quintum dicendum, quod ex multoties verecundari causatur habitus virtutis acquisitiæ, per quem aliquis turpia vitet, de quibus est verecundia, non autem ut aliquis ulterius verecundaretur: sed ex illo habitu virtutis acquisitiæ sic se habet aliquis, quod

magis verecundaretur, si materia verecundiæ adesset.

ARTICULUS II.

697

Utrum verecundia sit de turpi actu.

4. d. 14. q. 1. a. 5. q. 2. ad 5. & ver. q. 26. a. 4. ad
7. & a. 6. ad 15. & Ps. 53. cap. 6. & 4. Ethic. lect.
17. cap. 4.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod verecundia non sit de turpi actu. Dicit enim Philos. in 4. Ethic. (cap. ult. in princ. tom. 5.) quod *verecundia est timor inglorationis*: sed quandoque illi qui nil turpe operantur, inglorationem sustinent, secundum illud Psal. 68. *Propter te sustinui opprobrium, operuit confusio faciem meam*: ergo verecundia non est proprie de turpi actu.

2 Præterea. Illa solum videntur esse turpia, quæ habent rationem peccati: sed de quibusdam homo verecundatur, quæ non sunt peccata; puta si aliquis exercent servilia opera: ergo videtur, quod verecundia non sit proprie de turpi actu.

3. Præterea. Operationes virtutum non sunt turpes, sed pulcherrimæ, ut dicitur in 1. Ethic. (cap. 7. & 8. à med. tom. 5.) Sed quandoque aliqui verecundantur aliqua opera virtutis facere; ut dicitur Luc. 9. *Qui erubuerit me, & meos sermones, hunc filius hominis erubescet, &c.* ergo verecundia non est de turpi actu.

4 Præterea. Si verecundia proprie esset de turpi actu, oporteret quod de magis turpibus homo magis verecundaretur: sed quandoque homo plus verecundatur de his, quæ sunt minus peccata, cum tamen de gravissimis quibusdam peccatis gloriatur, secundum illud Psal. 51. *Quid gloriaris in malitia?* ergo verecundia non proprie est de turpi actu.

Sed Contra est, quod Damascen. dicit in 2. lib. (orth. fid. cap. 15.) & Gregor. Nyssenus (vel Nemes. lib. de nat. hom. cap. 20.) quod *verecundia est timor in turpi actu, vel in turpi perpetrato.*

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (1. 2. q. 41. art. 2. & q. 42. art. 3.) cum de passione timoris ageretur, timor proprie est de malo duo, quod scilicet difficile vitatur. Est autem duplex turpitudine. Una quidem vitiosa, quæ scilicet consistit in deformitate actus voluntarii; et hæc, proprie loquendo, non habet rationem mali ardui, quod enim sola voluntate consistit, non videtur esse arduum, si elevatum super hominis potestatem: et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis. Et propter hoc Philos. dicit in 1. Rhetor. (cap. 5. cir. med. tom. 7.) quod horum malorum non est timor.

Alia autem est turpitudine quasi pœnalis, quæ quidem consistit in vituperatione alicujus; sicut quædam claritas gloriæ consistit in honoratione alicujus. Et quod hujusmodi vituperium habet rationem mali ardui, sicut honor habet rationem boni ardui, verecundia, quæ est timor turpitudinis, primo, & principaliter respicit vituperium, seu opprobrium. Et quia vituperium proprie debetur vitio, sicut honor virtuti, ideo & ex consequenti verecundia respicit turpitudinem vitiosam. Unde sicut Philos. dicit in 2. Rhet. (cap. 6. ante med. tom. 6.) minus homo verecundatur de defectibus, qui non ex ejus culpa proveniunt.

Respicit autem verecundia culpam dupliciter. Uno modo, ut aliquis desinat vitiosa agere propter timorem vituperii: alio modo, ut homo in turpibus, quæ agit, vitet conspectus publicos propter timorem vituperii: quorum primum, secundum Gregor. Nyssenum (loc. cit. in art. sed cont.) pertinet ad erubescendum secundum ad verecundiam. Unde ipse dicit, quod verecundatur, occultat se in his quæ agit: qui vero erubescit timet incidere in ingloriationem.

Ad Primum ergo dicendum, quod verecundia respicit proprie ingloriationem, secundum quod debetur culpæ, quæ est defectus voluntarius. Unde Philos. dicit in 2. Rhet. (cap. 6. ante med. tom. 6.) quod omnia illa homo magis verecundatur, quorum ipse est causa. Opprobria autem, quæ inferuntur alicui propter vitiositatem, virtuosus quidem contemnit; quia indigne sibi irrogantur; sicut de magnanimis Philos. dicit in 2.

Ethic. (cap. 3. à med. tom. 5.) Et de Apostolis dicitur Act. 5. quod ibant Apostoli gaudentes à conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati. Ex imperfectione autem virtutis contingit, quod aliquis verecundetur de opprobriis, quæ sibi inferuntur propter virtutem; quia quanto est aliquis magis virtuosus, tanto magis contemnit exteriora bona, vel mala. Unde dicitur Isai. 51. *Nolite timere opprobrium hominum.*

Ad secundum dicendum, quod sicut honor, ut supra habitum est, (q. 63. a. 3.) quamvis non debeat vere nisi soli virtuti, respicit tamen quandam excellentiam; ita etiam vituperium, quamvis debeat proprie soli culpæ, respicit tamen ad minus secundum opinionem hominum quemcumque defectum. Et ideo de paupertate, & ignobilitate, & servitute, & aliis hujusmodi aliquis verecundatur.

Ad tertium dicendum, quod de operibus virtuosis in se consideratis non est verecundia. Contingit tamen per accidens, quod aliquis de his verecundetur: vel in quantum habentur ut vitiosa, secundum hominum opinionem; vel in quantum homo refugit in operibus virtutis notam de præsumptione, aut etiam de simulatione.

Ad quartum dicendum, quod quandoque contingit aliqua graviora peccata minus esse verecundialia: vel quia minus habent de ratione turpitudinis, sicut peccata spiritalia, quam carnalia: vel quia in quodam excessu temporis boni se habent, sicut magis verecundatur homo de timiditate, quam de audacia, & de furto, quam de rapina, propter quandam speciem potestatis. Et simile est in aliis.

ARTICULUS III.

Utrum homo magis verecundetur à personis magis conjunctis.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod homo non magis verecundetur à personis magis conjunctis. Dicitur enim in 2. Rhet. (cap. 6. tom. 6.) quod ho-

mines magis erubescunt ab illis, à quibus volunt in admiratione haberi: sed hoc maxime appetit homo à melioribus, qui quandoque non sunt magis conjuncti: ergo homo non magis erubescit de magis conjunctis.

2. Præterea. Illi videntur esse magis conjuncti, qui sunt similium operum: sed homo non erubescit de suo peccato ab his, quos scit simul peccato subjacere quia, sicut dicitur in 2. Rhet. (cap. 6. circ. med. tom. 6.) *Qua quis ipse facit, hæc proximis non vetat:* ergo non magis verecundatur à maxime conjunctis.

3. Præterea. Philos. dicit in 2. Rhet. (ibid.) *quod homo magis verecundatur ab his, qui pro palant multis, quod sciunt; sicut sunt irrisores, & fabularum fictores:* sed illi qui sunt magis conjuncti, non solent vitia pro palare: ergo ab eis non maxime est verecundandum.

4. Præterea. Philos. ibidem dicit, *quod homines maxime verecundantur ab eis, inter quos in nullo defecerunt; & ab eis, à quibus primo aliquid postulant; & quorum nunc primo volunt esse amici:* hujusmodi autem sunt minus conjuncti: ergo non magis verecundatur homo de magis conjunctis.

Sed Contra est, quod dicitur in 2. Ethic. (ibid.) *quod eos, qui semper aderunt, homines magis erubescunt.*

Respondeo dicendum, quod cum vituperium honoris opponatur, sicut honor importat testimonium quoddam de excellentia alicujus, & præcipue quæ est secundum virtutem; ita etiam opprobrium, cujus timor est verecundia, importat testimonium de defectu alienius, & præcipue secundum aliquam culpam. Et ideo quanto testimonium alicujus reputatur majoris ponderis, tanto ab eo aliquis magis verecundatur.

Potest autem testimonium aliquod majoris ponderis reputari, vel propter ejus certitudinem veritatis, vel propter effectum. Certitudo autem veritatis adest testimonio alicujus propter duo. Uno quidem modo propter rectitudinem judicii; sicut patet de sapientibus, & virtuosis, à quibus homo & magis desiderat honorari, & magis verecundatur. Unde à pueris, & bestiis nullus verecundatur, propter defectum recti judicii, qui est in eis. *Alio modo propter cognitionem eorum, de quibus est testimonium: quia unusquisque bene judicat quæ cog-*
nos-

noscit. Et sic magis verecundamur à personis conjunctis, quæ facta nostra magis considerant. A peregrinis autem, & omnino ignotis, ad quos facta nostra non perveniunt, nullo modo verecundamur.

Ex effectu autem est aliquod testimonium magni ponderis propter juramentum, vel nocumentum ab eo proveniens. Et ideo magis desiderant homines honorari ab his, qui possunt eos juvare, & magis verecundantur ab his qui possunt nocere. Et inde etiam est, quod quantum ad aliquid magis verecundamur à personis conjunctis, cum quibus semper sumus conversaturi, quasi ex hoc nobis perpetuum proveniat detrimentum: quod autem provenit à peregrinis, & transeuntibus, quasi cito pertransit.

Ad primum ergo dicendum, quod similis ratio est propter quam verecundamur de melioribus, & magis conjunctis: quia sicut meliorum testimonium reputatur magis efficax propter universalem cognitionem, quam habet de rebus, & immutabilem sententiam à veritate: ita etiam familiarium personarum testimonium videtur magis efficax propter hoc, quia magis cognoscunt particularia, quæ circa nos sunt.

Ad secundum dicendum, quod testimonium eorum, qui sunt nobis conjuncti in similitudine peccati: non reformidamus, quia non æstimamus, quod defectum nostrum apprehendatur ut aliquid turpe.

Ad tertium dicendum, quod à propalantibus verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est diffamatio apud multos.

Ad quartum dicendum, quod etiam ab illis, inter quos nihil mali fecimus, magis verecundamur propter nocumentum sequens: quia scilicet per hoc amittimus bonam opinionem, quam de nobis habebant: & etiam quia contraria juxta se posita majora videntur. Unde cum aliquis subito de aliquo, quem bonum æstimavit, aliquid turpe percipit, apprehendit hoc ut turpius. Ab illis autem, à quibus aliquid de novo postulamus, vel quorum nunc primo volumus esse amici, magis verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est impedimentum implendæ petitionis, & amicitia consummandæ.

ARTICULUS IV.

Utrum etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia.

Ps. 43. & 4. Eth. lect. 17.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia. Contrariorum enim contrarii sunt effectus: sed illi qui sunt superabundantis malitiæ, non verecundantur, secundum illud Jerem. 3. *Frons mulieris meretricis facta est tibi: noluit erubescere*: ergo illi qui sunt virtuosius, magis verecundantur.

2. Præterea. Philos. dicit in 2. Rhet. (cap. 6. in med. tomo 6.) quod *homines non solum erubescunt vitia, sed etiam signa vitiorum*; quæ quidem contingit etiam esse in virtuosis: ergo in virtuosis potest esse verecundia.

3. Præterea. Verecundia est timor ingloriationis: sed contingit, aliquos virtuosos ingloriosos esse: puta si false diffiantur, vel etiam indigne opprobria patiantur: ergo verecundia potest esse in homine virtuosus.

4. Præterea. Verecundia est pars temperantiæ, ut dictum est: (q. præc.) pars autem non separatur a toto: cum ergo temperantia sit in homine virtuosus, videtur, quod etiam verecundia.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 4. Ethicor. (cap. ult. in med. tom. 5.) quod *verecundia non est hominis studiosi*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (a. 1. & 2. huj. q.) verecundia est timor alicujus turpitudinis. Quod autem aliquod malum non timeatur, potest propter duplicem rationem contingere: uno modo, quia non æstimatur, ut malum: alio modo, quia non æstimatur ut possibile sibi, vel ut difficile vitari. Et secundum hoc verecundia deficit in aliquo dupliciter. Uno modo, quia ea quæ sunt erubescibilia, non apprehenduntur ut turpia: et hoc modo carent verecundia homines in peccatis profundati, quibus sua peccata non dis-

displicent, sed magis de eis gloriantur.

Alio modo, quia non apprehendunt turpitudinem ut possibilem sibi, vel quasi non facile vitabilem. Et hoc modo senes, & virtuosì verecundia carent: sunt tamen sic dispositi, ut si in eis esset aliquid turpe, de hoc verecundarentur.

Unde Philos. dicit in 4. Ethic. (cap. ult. ad fin. tom. 5.) quod *verecundia est ex suppositione studiosi.*

Ad primum ergo dicendum, quod defectus verecundiæ contingit in pessimis, & optimis viris ex diversis causis, ut dictum est. (in c.) Invenitur autem in his qui mediocriter se habent, secundum quod est in eis aliquid de amore boni, & tamen non sunt totaliter immunes à malo.

Ad secundum dicendum, quod ad virtuosum pertinet non solum vitare vitia, sed etiam ea quæ habent speciem vitiorum, secundum illud 1. Thessal. 5. *Ab omni specie mali abstinete vos.* Et Philos. dicit in 4. Ethic. (cap. ult. tom. 5.) quod *vitanda sunt virtuosò, tam ea quæ sunt mala secundum veritatem, quam ea quæ sunt mala secundum opinionem.*

Ad tertium dicendum, quod infamations, & opprobria virtuosus, ut dictum est, (a. 2. h. q. ad 1.) contemnit, quasi ea quibus ipse non est dignus. Et ideo etiam nec de his multum verecundatur. Est tamen aliquis motus verecundiæ præveniens rationem, sicut & cæterarum passionum.

Ad quartum dicendum, quod verecundia non est pars temperantiæ, quasi intrans essentiam ejus, sed quasi dispositive se habens ad ipsam. Unde Ambros. dicit in lib. 1. de Offic. (c. 43.) quod *verecundia jacet prima temperantiæ fundamenta, in quantum scilicet incurrit horrorem turpitudinis.*

QUÆSTIO CXLV.

De Honestate, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de Honestate,

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Quomodo honestum se habeat ad virtutem.

Secundo. Quomodo se habeat ad decorem.

Tertio. Quomodo se habeat ad utile, & delectabile.

Quarto. Utrum honestas sit pars temperantiæ.

ARTICULUS I.

701

Utrum Honestum sit idem virtuti.

Inf. a. 2. corp. & ad 3. & a. 3. corp.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod Honestum non sit idem virtuti. Dicit enim Tullius in sua Rhetor. (lib. 2. de Invent. aliquant. ante fin.) honestum esse, quod propter se appetitur; virtus autem non appetitur propter seipsam, sed propter felicitatem; dicit enim Philos. in 1. Ethic. (cap. 9. à princ. tom. 5.) quod felicitas est præmium virtutis, & finis: ergo honestum non est idem virtuti.

2. Præterea. Secundum Isidor. (lib. 10. Etymol. ad lit. H.) Honestas dicitur, quasi honoris status: sed multis aliis debetur honor, quam virtuti: nam virtuti proprie debetur laus, ut dicitur in 1. Ethic. (cap. 12. tom. 5.) ergo honestas non est idem virtuti.

3. Præterea. Principale virtutis consistit in inferiori electione, ut Philosophus dicit in 8. Ethicor. (cap. 13. in fin. tom. 5.) Honestas autem magis videtur ad exteriorem conversationem pertinere, secundum illud 1. ad Corinth. 14. Omnia honeste, & secundum ordinem fiant in vobis: ergo honestas non est idem virtuti.

4. Præterea. Honestas videtur consistere in exteriori-

ri-

ribus divitiis, secundum illum Ecclesiast. II. *Bona, & mala, vita, & mors, paupertas, & honestas, à Deo sunt*: sed in exterioribus divitiis non consistit virtus: ergo honestas non est idem virtuti.

Sed Contra est, quod Tullius dicit in 1. de Offic. (in tit. de quatuor virtutibus) & in 2. Rhetor. (loc. cit. in arg. 1.) dividens honestum in quatuor principales virtutes, in quas etiam dividitur virtus: ergo honestum est idem virtuti.

Respondeo dicendum, quod sicut Isid. dicit (loc. cit. in arg. 2.) *honestas dicitur quasi honoris status*: unde ex hoc videtur aliquid dici honestum, quod est honore dignum.

Honor autem, ut supra dictum est, (q. præc. a. 2. ad 2.) excellentiæ debetur. Excellentia autem hominis maxime consideratur secundum virtutem, quæ est *dispositio perfecti ad optimum*, ut dicit in 7. Physic. (tex. 17. & 18. tom. 2.) Et ideo *honestum, proprie loquendo, in idem refertur cum virtute.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 1. Ethic. (cap. 7. tom. 5.) eorum, quæ propter se appetuntur, quædam appetuntur solum propter se, & nunquam propter aliud; sicut felicitas, quæ est ultimus finis; quædam vero appetuntur & propter se, in quantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiam si nihil aliud boni per ea nobis accideret, & tamen sunt appetibilia propter aliud, in quantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius. Et hoc modo virtutes sunt propter se appetendæ. Unde Tullius dicit in 2. Rhet. (loc. cit. in arg.) quod *quiddam est, quod sua vi nos allicit, & sua dignitate trahit; ut virtus, veritas, scientia.* Et hoc sufficit ad rationem honesti.

Ad secundum dicendum, quod eorum quæ honorantur præter virtutem, aliquid est virtute excellentius, scilicet Deus, & beatitudo. Et huiusmodi non sunt ita nobis per experientiam nota, sicut virtutes, secundum quas quotidie operamur. Et ideo virtus magis sibi vindicat nomen honesti. Alia vero, quæ sunt infra virtutem, honorantur, in quantum coadjuvant ad opera virtutis; sicut nobilitas, potentia, & divitiæ. Ut enim Philos. dicit in 4. Ethic. (cap. 3. ante med.

tom. 5.) *hujusmodi honorantur à quibusdam : sed secundum veritatem solus bonus est honorandus.* Bonus autem est aliquis secundum virtutem. Et ideo virtuti quidem debetur laus, secundum quod est appetibilis propter aliud; honor autem, prout est appetibilis propter seipsum, & secundum hoc habet rationem honesti.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, (*in c. a.*) honestum importat debitum honoris. Honor autem est contestatio quædam de excellentia alicujus, ut supra dictum est. (*q. 103. a. 1. & 2.*) Testimonium autem non profertur, nisi de rebus notis. Interior autem electio non innotescit homini, nisi per exteriores actus. Et ideo exterior conversatio habet rationem honesti, secundum quod est demonstrativa interioris rectitudinis. Et propter hoc radicaliter honestas consistit in interiori electione, significative autem in exteriori conversatione.

Ad quartum dicendum, quod quia secundum vulgarem opinionem excellentia divitiarum facit hominem dignum honore, inde est, quod quandoque nomen honestatis ad exteriorem prosperitatem transfertur.

ARTICULUS II.

701

Utrum honestum sit idem, quod decorum.

Inf. a. 4. c.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod honestum non sit idem, quod decorum. Ratio enim honesti sumitur ex appetitu: nam honestum est, *quod per se appetitur*: sed decorum magis respicit conspectum, cui placet: ergo decorum non est idem, quod honestum.

2. Præterea, Decor quandam claritatem requirit, quæ pertinet ad rationem gloriæ: honestum autem respicit honorem, cum ergo honor, & gloria differant, ut supra dictum est, (*q. 103. a. 1. ad 3.*) videtur, quod etiam honestum differat à decoro.

3. Præterea, Honestum est idem virtuti, ut supra dictum est: (*a. p.*) sed aliquis decor contrariatur vir-
tu-

tuti, unde dicitur Ezech. 16. *Habens fiduciam in pulchritudine tua, fornicata es in nomine tuo, ergo honestum non est idem decoro.*

Sed Contra est, quod Apostolus dicit 1. ad Cor. 12. *Quæ inhonesta sunt nostra, abundantiosem honestatem habent; honesta autem nostra nullius egent.* Vocat autem ibi inhonesta membra turpia, honesta autem membra pulchra: ergo honestum, & decorum idem esse videtur.

Respondeo dicendum, quod, sicut accipi potest ex verbis Dionysii cap. 4. de divin. nomin. (part. 1. lect. 5. & 6.) ad rationem pulchri, sive decori concurret & claritas, & debita proportio. Dicit enim; quod Deus dicitur pulcher, sicut *universorum consonantiæ, & claritatis causa.* Unde pulchritudo corporis in hoc consistit, quod homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit, quod conservatio hominis, sive actio ejus sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem.

Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus (a. præc.) idem esse virtuti, quæ secundum rationem moderatur omnes res humanas; & ideo *honestum est idem spiritali decoro.* Unde August. dicit in lib. 83. QQ. (q. 30. parum à princ. tom. 4.) *Honestum voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus.* Et postea subdit, quod *multa sunt pulchra visibilia, quæ minus proprie honesta appellantur.*

Ad primum ergo dicendum, quod objectum movens appetitum est bonum apprehensum. Quod autem id ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens, & bonum. Et ideo dicit Dionysius 4. cap. de divin. nomin. (part. 1. lect. 5. & part. 3. lect. 14.) quod *omnibus est pulchrum, & bonum amabile.* Unde & ipsum honestum, secundum quod habet spiritualem decorem, appetibile redditur. Unde & Tullius dicit in 1. de Offic. (immediate anteq. de 4. virtut. princ.) *Formam ipsam, & tanquam faciem honesti vides, quæ si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiæ.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est,

est, (q. 109. a. 1. ad 3.) gloria est effectus honoris. Ex hoc enim quod aliquis honoratur, vel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo sicut idem est honorificum, & gloriosum: ita etiam idem est honestum, & decorum.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit ex pulchritudine corporali: quamvis possit dici, quod etiam propter pulchritudinem spiritualem aliquis spiritualiter fornicatur, in quantum de ipsa honestate superbit, secundum illud Ezech. 28. *Elevatum est cor tuum in decore tuo: Perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.*

ARTICULUS III.

702

Utrum honestum differat ab utili, & delectabili.

1. q. 5. a. 6.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod honestum non differat ab utili, & delectabili. Dicitur enim honestum, quod propter se appetitur: sed delectatio propter se appetitur. *Ridiculum enim videtur querere, propter quid aliquis velit delectari*, ut Philosophus dicit in decimo Ethicor. (cap. 2. parum à princ. tom. 5.) ergo honestum non differt à delectabili.

2. Præterea. Divitiæ sub bono utili continentur. Dicit enim Tullius in 2. Rhetor. (lib. 2. de Invent. aliquant. ante fin.) *Est aliquid non propter suam vim, & naturam, sed propter fructum, & utilitatem appetendum, quod pecunia est: sed divitiæ habent rationem honestatis, dicitur enim Eccles. 11. Paupertas, & honestas, id est, divitiæ, à Deo sunt, Et cap. 13. Pondus super se tollit, qui honestiori, id est, ditiori, se communicat: ergo honestum non differt ab utili.*

3. Præterea. Tullius probat in lib. 2. de Offic. (tit. 2. de utilit.) quod nihil potest esse utile, quod non sit honestum, & hoc idem habetur per Ambros. in lib. 2. de Offic. (c. 6.) ergo utile non differt ab honesto.

Sed Contra est, quod August. dicit in lib. 83. QQ. (q. 30. circ. princ. tom. 4.) *Honestum dicitur, quod propter seipsum appetendum est; utile autem, quod ad aliquid aliud referendum est.*

Res-

Respondeo dicendum, quod *honestum* concurrat in idem subjectum cum utili, & delectabili, à quibus tamen differt ratione.

Dicitur enim aliquid *honestum*, sicut dictum est, (a. præc.) in quantum habet quandam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens hominī. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideo *honestum* est naturaliter hominī delectabile; sicut de operatione virtutis Philosophus probat in primo Ethic. (c. 8. tom. 5.) Non tamen omne delectabile est *honestum*; quia potest etiam aliquid conveniens esse secundum sensum, & non secundum rationem: sed hoc delectabile est præter hominis rationem, quæ perficit naturam ipsius, ipsa etiam virtus, quæ secundum se honesta est, refertur ad aliud, sicut ad finem, scilicet ad felicitatem. Et secundum hoc idem subjecto est *honestum*, & utile, & delectabile. Sed ratione differunt, nam *honestum* dicitur, secundum quod aliquid habet quandam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem; delectabile autem, in quantum quietat appetitum; utile autem, in quantum refertur ad aliud, in plus tamen est delectabile, quam utile, & *honestum*: quia omne utile, & *honestum* est aequaliter delectabile, sed non convertitur, ut dicitur in 2. Ethic. (cap. 3. a. med. tom. 5.)

Ad primum ergo dicendum, quod *honestum* dicitur, quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id, quod est conveniens rationi. Delectabile autem propter se appetitur appetitu sensitivo.

Ad secundum dicendum, quod divitiæ vocantur nomine *honestatis* secundum opinionem multorum, qui divitias honorant, vel in quantum ordinantur organice ad actus virtutum, ut dictum est. (a. I. huj. q. ad 2.)

Ad tertium dicendum, quod intentio Tullii, & Ambrosii est dicere, quod nihil potest esse simpliciter, & vere utile, quod repugnat *honestati*: quia oportet, quod repugnet ultimo fini hominis, quod est bonum secundum rationem: quamvis possit forte esse utile secundum quid respectu alicujus finis particularis. Non autem

tem

tem intendunt dicere, quod omne utile in se consideratum pertingat ad rationem honesti.

ARTICULUS IV.

703

Utrum honestas debeat poni pars temperantiæ.

A Quartum sic proceditur. Videtur, quod honestas non debeat poni pars temperantiæ. Non enim est possibile, quod idem respectu ejusdem sit pars, & totum: sed *temperantia est pars honestatis*, ut Tullius dicit in secundo Rhetor. (*lib. 2. de Invent. aliquant. ante fin.*) ergo honestas non est pars temperantiæ.

2. Præterea. Esdræ tertio, cap. 3. dicitur, quod *vinum omnia præcordia facit honestas*: sed usus vini, præcipue superfluous, de quod ibi loqui videtur; magis pertinet ad intemperantiam, quam ad temperantiam: ergo honestas non est pars temperantiæ.

3. Præterea. Honestum dicitur, quod est honore dignum: sed *justi, & fortes maxime honorantur*, ut dicit Philosophus in primo Rhetoric. (*cap. 9. à princ. tom. 6.*) ergo honestas non pertinet ad temperantiam, sed magis ad justitiam, & fortitudinem, unde & Eleazarus dixit, ut dicitur 2. Machab. 6. *Fortiter pro gravissimis, ac sanctissimis legibus honesta morte perfungar.*

Sed Contra est, quod Macrobius, (*lib. 1. in somni Scip. cap. 8.*) honestatem ponit partem temperantiæ. Ambrosius etiam in 1. Offic. (*cap. 43.*) temperantiæ specialiter honestatem attribuit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*a. 3. huj. q.*) honestas est quædam spiritualis pulchritudo. Pulchro autem opponitur turpe. Opposita autem maxime se invicem manifestant. Et ideo ad temperantiam specialiter honestas pertinere videtur, quæ id quod est homini turpissimum, & indecentissimum, repellit, sc. brutales voluptates. Unde & ipso nomine temperantiæ maxime intelligitur bonum rationis, cujus est moderari, & temperare concupiscentias pravas. Sic ergo „ honestas, prout speciali quadam ratione temperantiæ „ attribuitur, ponitur pars ejus, non quidem subjecti-

va, vel sicut virtus adjuncta, sed pars integralis ipsius, sicut quædam ejus conditio."

Ad primum ergo dicendum, quod temperantia ponitur pars subjectiva honesti, prout sumitur in sua communitate: sic autem non ponitur temperantiæ pars.

Ad secundum dicendum, quod *vinum in ebritis facit præcordia honesta* secundum eorum reputationem, quia videtur eis, quod sint magni, & honorandi.

Ad tertium dicendum, quod justitiæ, & fortitudini debetur major honor, quam temperantiæ: propter majoris boni excellentiam: sed temperantiæ debetur maior honor propter cohibitionem vitiorum magis exprobrabilium, ut ex dictis patet (*in corp. art.*) Et sic honestas magis attribuitur temperantiæ secundum regulam Apostoli primæ ad Corinthios 12. quod *inhonesta nostra majorem habent honestatem*, scilicet, remotentem quod inhonestum est.

QUÆSTIO CXLVI.

De Abstinencia, in duobus articulos divisa.

Deinde considerandum est de partibus subjectivis temperantiæ. Et primo de his, quæ sunt circa delectationes ciborum. Secundo de his quæ sunt circa delectationes venereorum.

Circa primum considerandum est de abstinencia, quæ est circa cibos, & potus; & de sobrietate, quæ est specialiter circa potum.

Circa Abstinenciam autem consideranda sunt tria. Primo de ipsa abstinencia. Secundo de actu ejus, qui est Jejunium. Tertio de opposito vitio, quod est Gula.

Circa Abstinenciam autem quærentur duo,

Primo. Utrum abstinencia sit virtus.

Secundo. Utrum sit virtus specialis.

ARTICULUS I.

Utrum abstinentia sit virtus.

Sup. q. 142.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod Abstinentia non sit virtus. Dicit enim Apostolus 1. ad Corinth. 14. *Non est regnum Dei in sermone, sed in virtute*: in abstinentia autem non consistit regnum Dei. Dicit enim Apostolus ad Rom. 14. *Non est regnum Dei esca, & potus* ubi dicit Glos. (*Augus. lib. 2. QQ. Evang. q. 11. ante med. tom. 4.*) *Nec in abstinentia, nec in manducando esse justitiam*: ergo abstinentia non est virtus.

2. Præterea. Augustinus dicit in 10. Confessionum (*cap. 31. à princ. tom. 1.*) ad Deum loquens: *Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam*: sed medicamenta, moderari non pertinet ad virtutem, sed, ad artem medicinæ: ergo pari ratione moderari alimenta: quod pertinet ad abstinentiam, non est actus virtutis, sed artis.

3. Præterea. Omnis virtus in medio consistit, ut habetur in 2. Ethic. (*cap. 6. & 7. tom. 5.*) Abstinentia autem non videtur in medio consistere, sed in defectu, cum ex subtractione nominetur: ergo abstinentia non est virtus.

4. Præterea. Nulla virtus excludit aliam: sed abstinentia excludit patientiam. Dicit enim Greg. in Pastor. (*part. 3. cap. 20. parum ante med.*) quod *abstinentium mentes plerumque impatientia excutit à sinu tranquillitatis*. Ibidem etiam dicit quod *cogitationes abstinentium nonnumquam superbiæ culpa transfigit*: & ita excludit humilitatem: ergo abstinentia non est virtus.

Sed Contra est, quod dicitur 2. Pet. 1. *Ministrate in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia autem abstinentiam*: ubi abstinentia aliis virtutibus connumeratur: ergo abstinentia est virtus.

Respondeo dicendum, quod abstinentia ex suo nomine importat subtractionem ciborum. *Dupliciter ergo*

nomen abſtinentiæ accipi poteſt. *Uno modo*, ſecundum quod abſolute ciborum ſubtractionem designat; et *hoc modo abſtinentia non designat neque virtutem, neque ætium virtutis, ſed quoddam indiſſerens.*

Alio modo poteſt accipi, ſecundum quod eſt ratione regulata: Et tunc ſignificat vel habitum virtutis, vel actum. Et hoc ſignificatur in præmiſſa auctoritate Petri, ubi dicitur, *in ſcientia eſſe abſtinentiam miniſtrandam*, ut ſcilicet homo à cibus abſtineat, prout oportet pro congruentia hominum, cum quibus vivit, & perſonæ ſuæ, & pro valetudinis ſuæ neceſſitate.

Ad primum ergo dicendum, quod uſus ciborum & eorum abſtinentia, ſecundum ſe conſiderata, non pertinent ad regnum Dei. Dicit enim Apoſtolus 1. ad Cor. 8. *Eſca nos non commendat Deo, neque enim ſi non manducaverimus, deficiemus; neque ſi manducaverimus, abundabimus*, ſcilicet ſpiritualiter. Utrumque autem eorum, ſecundum quod fit rationabiliter ex fide, & dilectione Dei, pertinet ad regnum Dei.

Ad ſecundum dicendum, quod moderatio ciborum ſecundum quantitatem, & qualitatem pertinet ad artem medicinæ in comparatione ad valetudinem corporis: ſed ſecundum interiores affectiones in comparatione ad bonum rationis pertinet ad abſtinentiam. Unde Auguſtinus dicit in libro ſecundo de QQ. Evang. (q. 11. ante med. tom. 4.) *Non intereſt omnino*, ſcilicet ad virtutem, „quid alimentorum, vel quantum quis „accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum, cum quibus vivit, & perſonæ ſuæ, & pro „valetudinis ſuæ neceſſitate: ſed quanta facilitate, „& ſerenitate animi hiſ careat, cum oportet, vel neceſſe eſt carere.“

Ad tertium dicendum, quod ad temperantiam pertinet refrænare delectationes, quæ nimis animum ad ſe alliciunt, ſicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores à bono rationis repellentes. Et ideo ſicut laus fortitudinis conſiſtit in quodam exceſſu; & ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis: ita etiam laus temperantiæ conſiſtit in quodam defectu; & ex hoc ipſa, & omnes partes ejus denominantur. Unde & abſtinentia, quia eſt pars temperantiæ denominatur

à defectu; & tamen consistit in medio, in quantum est secundum rationem rectam.

Ad quartum dicendum, quod illa vitia proveniunt ex abstinence, prout non est secundum rationem rectam. Ratio enim recta facit abstinere, sicut oportet, scilicet cum hilaritate mentis, & propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

ARTICULUS II.

709

Utrum abstinence sit specialis virtus.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod abstinence non sit specialis virtus. Omnis enim virtus secundum seipsam est laudabilis: sed abstinence non est secundum se laudabilis, dicit enim Gregor. in Pastor. (par. 3. cap. 20. à med.) quod *virtus abstinentiæ non nisi ex aliis virtutibus commendatur*: ergo abstinence non est specialis virtus.

2. Præterea. Augustinus dicit de fide ad Petrum (cap. 42. tom. 3.) quod *abstinence sanctorum est à cibo, & potu; non quia aliqua creatura Dei sit mala, sed pro sola corporis castigatione*: hoc autem pertinet ad castitatem, ut ex ipso nomine apparet: ergo abstinence non est virtus specialis à castitate distincta.

3. Præterea. Sicut homo debet esse contentus moderato cibo, ita & moderata veste, secundum illud 1. Timoth. ult. *Habentes alimenta, & quibus tegamur, his contenti simus*: in moderatione autem vestium non est aliqua specialis virtus: ergo neque abstinence, quæ est moderativa alimentorum.

Sed Contra est, quod Macrobius (lib. 1. in somn. Scip. cap. 8.) ponit abstinence specialem partem temperantiæ.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, (q. 136. art. 1. & q. 141. art. 3.) virtus moralis conservat bonum rationis contra impetus passionum. Et ideo ubi invenitur specialis ratio, qua passio abstrahit à bono rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem. Delectationes autem ciborum datæ sunt abstrahere hominem à bono rationis; tum propter earum mag-

magnitudinem; tum etiam propter necessitatem ciborum quibus homo indiget ad vitæ conservationem, quam maxime homo desiderat. Et ideo *abstinentia est specialis virtus.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes oportet esse connexas, ut supra dictum est, (1. 2. q. 65. a. 1.) Et ideo una virtus adjuvatur, & commendatur ex alia, sicut justitia ex fortitudine. Et per hunc etiam modum virtus abstinentiæ commendatur ex aliis virtutibus.

Ad secundum dicendum, quod per abstinentiam corpus castigatur, non solum contra illecebras luxuriæ, sed etiam contra illecebras gulæ: quia dum homo abstinet, magis redditur fortis ad impugnationes gulæ vincendas, quæ tanto fortiores sunt, quanto magis homo eis cedit. Et tamen non prohibetur per hoc abstinentiam esse specialem virtutem, quod ad castitatem valet, quia una virtus ad aliam juvat.

Ad tertium dicendum, quod usus vestimentorum est introductus ab arte; usus autem ciborum à natura. Et ideo magis debet esse virtus specialis circa moderationem ciborum, quam circa moderationem vestimentorum.

Q U Æ S T I O C X L V I I.

De Jejunio, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de Jejunio.

Et circa hæc quæruntur octo.

Primo. Utrum jejunium sit actus virtutis.

Secundo. Cujus virtutis sit actus.

Tertio. Utrum cadat sub præcepto.

Quarto. Utrum aliqui excusentur ab observatione hujus præcepti.

Quinto. De tempore jejunii.

Sexto. Utrum semel comedere requiratur ad jejunium.

Septimo. De hora comestionis jejunantium.

Octavo. De cibis, à quibus debent abstinere.

ARTICULUS I.

Utrum Jejunium sit actus virtutis.

Sup. q. 146. a. 1. & 4. dis. 15. q. 3. a. 1. q. 2.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod jejunium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis Deo est acceptus: sed jejunium non semper est Deo acceptum, secundum illud Isaïæ 58. *Quare jejunavimus, & non aspexisti?* ergo jejunium non est actus virtutis.

2. Præterea. Nullus actus virtutis recedit à medio virtutis: sed jejunium recedit à medio virtutis: quod quidem in virtute abstinentiæ accipitur secundum hoc, ut subveniatur necessitati naturæ, cui per jejunium aliquid subtrahitur; alioquin non jejunantes non haberent virtutem abstinentiæ, ergo jejunium non est actus virtutis.

3. Præterea. Id quod communiter omnibus convenit, & bonis, & malis, non est actus virtutis: sed jejunium est hujusmodi, quilibet enim, antequam comedat, jejunus est, ergo jejunium non est actus virtutis.

Sed Contra est, quod connumeratur aliis virtutum actibus 2. ad Cor. 6. ubi Apostolus dicit: *in jejunis, in scientia, in castitate, &c.*

Respondeo dicendum, quod ex hoc aliquis actus est virtuosus, quod per rationem ordinatur ad aliquod bonum honestum. Hoc autem convenit jejunio. Assumitur enim jejunium principaliter ad tria. Primo quidem ad concupiscentias carnis reprimendas. Unde Apostolus dicit in auctoritate inducta: *in jejunis, in castitate*, quia per jejunia castitas conservatur. Ut enim Hieronymus dicit, (*l. 2. cont. Jovin. cap. 6. in fin.*) *sine Cerere, & Baccho friget Venus*, id est, per abstinentiam cibi, & potus tepescit luxuria. Secundo assumitur ad hoc, quod mens liberius elevetur ab sublimia contemplanda. Unde dicitur Dan. 10. quod post jejunium trium hebdomadarum revelationem accepit à Deo.

Deo. Tertio ad satisfaciendum pro peccatis. Unde dicitur Joel. 2. *Convertimini ad me in toto corde vestro, in jejuniis, in fletu, & planctu.*

Et hoc est quod Augustinus dicit in quodam Sermone de oratione, & jejuniis, (*qui est 230. de Temp. tom. 10.*)
 „Jejunium purgat animam, mentem sublevat, propriam
 „carnem spiritui subjicit, cor facit contritum, & hu-
 „miliatum, concupiscentiæ nebulas dispergit, libidinum
 „ardores extinguit, castitatis verum lumen accendit.
 „Unde patet, quod jejunium est actus virtutis.“

Ad primum ergo dicendum, quod contingit, quod aliquis actus, qui ex genere suo est virtuosus, ex aliquibus circumstantiis adjunctis redditur vitiosus. Unde ibidem dicitur: *Ecce in diebus jejunii vestri invenitur voluntas vestra: et paulo post subditur: ad lites, & contentiones jejunatis, & percutitis pugno impio.* Quod exponens Gregor. in Pastor. (*p. 3. cap. 20. à med.*) dicit: „Voluntas ad lætitiā pertinet, pugnis ad
 „iram. Incassum ergo per abstinentiam corpus atteri-
 „tur, si inordinatis motibus dimissa mens vitiis dis-
 „sipatur.“ *Et Augustinus in prædicto Sermone dicit, quod* „jejunium verborum non amat, divitiarum su-
 „perfluitatem judicat, superbiam spernit, humilitatem
 „commendat, præstat homini seipsum intelligere, quod
 „est infirmum, & fragile.“

Ad secundum dicendum, quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam, ut dicitur in 2. Ethicor. (*cap. 6. tom. 5.*) Ratio autem judicat, quod propter aliquam specialem causam aliquis homo minus sumat de cibo, quam sibi competeret secundum statum communem, sicut propter infirmitatem vitandam, aut ad aliqua opera corporalia expeditius agenda. Et multo magis ratio recta hoc ordinat ad spiritualia mala vitanda, & bona prosequenda. Non tamen ratio recta tantum de cibo subtrahit, ut natura conservari non possit: quia, ut Hieronymus dicit, (*habet. cap. Non mediocriter, de consecration. dist. 5.*) „Non differt, utrum magno, vel
 „parvo tempore te interimas; quia de rapina holo-
 „caustum offert, qui vel ciborum nimia egestate,
 „vel manducandi; vel somni penuria immoderate
 „cor-

„corpus affligit.“ Similiter etiam ratio recta non tantum de cibo subtrahit, ut homo reddatur impotens ad debita opera peragenda. Unde dicit Hieron. (*loc. cit.*) quod *rationalis homo dignitatem amittit, qui vel jejunium charitati, vel vigiliis sensus integritati præfert.*

Ad tertium dicendum, quod jejunium naturæ, quo quis dicitur jejunus, antequam comedit, consistit in pura negatione. Unde non potest poni actus virtutis, sed solum illud jejunium, quo quis ex rationabili proposito à cibis aliquialiter abstinet. Unde primum dicitur jejunium jejunii; secundum vero jejunium jejunantis, quasi ex proposito aliquid agentis.

ARTICULUS II.

707

Utrum jejunium sit actus abstinentiæ.

a. d. 15. q. a. 1. q. 3. per tot. & q. 5. ad 2. & quod. 3. a. 12. ad 3.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod jejunium non sit actus abstinentiæ. Quia super illud Matth. 17. *Hoc genus dæmoniorum &c.* dicit Glos. (*Ordin. Bedæ lib. 3. comment. cap. 8. in fin.*) *Jejunium non solum est ab escis, sed à cunctis illecebris abstinere: sed hoc pertinet ad omnem virtutem, ergo jejunium non est actus specialiter abstinentiæ.*

2. Præterea. Gregor. dicit in Homil. Quadrages. (*quæ est 16. in Evang. à med.*) quod jejunium quadragesimale est decima totius anni: sed dare decimas est actus religionis, ut supra habitum est, (*q. 87. a. 1.*) ergo jejunium est actus religionis, & non abstinentiæ.

3. Præterea. Abstinentia est pars temperantiæ, ut dictum est: (*q. præc. & q. 143.*) temperantia autem contra fortitudinem dividitur, ad quam pertinet molestias sustinere: quod maxime videtur esse in jejunio, ergo jejunium non est actus abstinentiæ.

Sed Contra est, quod Isidorus dicit, (*lib. 6. Etymol. cap. 18. ad fin.*) quod *jejunium est parsimonia victus, abstinentiaque ciborum.*

Res-

Respondeo dicendum, quod eadem est materia habitus, & actus. Unde omnis actus vitiosus, qui est circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet, quæ medium in illa materia constituit. Jejunium autem attenditur in cibis in quibus medium adinvenit abstinentia. Unde manifestum est, quod *jejunium est abstinentiæ actus.*

Ad primum ergo dicendum, quod jejunium proprie dictum consistit in abstinendo à cibis: sed metaphoricè dictum consistit in abstinendo à quibuslibet nocivis, quæ maxime sunt peccata.

Vel potest dici, quod etiam jejunium proprie dictum est abstinentia ab omnibus illecebris; quia per quælibet vitia adjuncta desinit esse actus virtuosus, ut dictum est, (*a. præc. ad 1.*)

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet actum unius virtutis pertinere ad aliam virtutem, secundum quod ad ejus finem ordinatur, ut ex supra dictis patet, (*q. præc. a. 2. ad 2. & 1. 2. q. 18. a. 7.*) Et secundum hoc nihil prohibet, jejunium pertinere ad religionem, vel ad castitatem, vel ad quamcunque aliam virtutem.

Ad tertium dicendum, quod ad fortitudinem, secundum quod est specialis virtus, non pertinet perferre quascunque molestias, sed solum illas, quæ sunt circa pericula mortis. Sufferre autem molestias, quæ sunt ex defectu delectabilium tactus pertinet ad temperantiam, & ad partes ejus: et tales sunt molestiæ jejunii.

ARTICULUS III.

Utrum jejunium sit præcepto.

4. d. 15. q. 3. a. 1. q. 4. & q. 5. ad 2. & a. 2. q. 1.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod jejunium non sit in præcepto. Præcepta enim non dantur de operibus supererogationum, quæ cadunt sub consilio: sed jejunium est opus supererogationis; alioquin

ubique, & semper æqualiter esset observandum, ergo jejunium non cadit sub præcepto.

2. Præterea. Quicumque transgreditur præceptum, peccat mortaliter, si ergo jejunium esset in præcepto, omnes non jejunantes mortaliter peccarent: per quod videretur magnus laqueus hominibus esse injectus.

3. Præterea. Augustin. dicit in lib. de vera religione, (cap. 17. parum ante med. tom. 1.) quod ab ipsa Dei sapientia homine assumpto, quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quæ societatem Christiani populi, hoc est, sub uno Deo liberæ multitudinis, continerent: sed non minus videtur libertas populi Christiani impediri per multitudinem observantiarum, quam per multitudinem sacramentorum: dicit enim Aug. in lib. ad inquisitiones Januarii, (sc. epist. 19. cap. 19. cir. fin. tom. 2.) quod quidam ipsam religionem nostram, quam manifestissimis, & paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordiam voluit esse liberam, servilibus premunt oneribus: ergo videtur, quod non debuit per Ecclesiam jejunium sub præcepto institui.

Sed Contra est, quod Hieronymus ad Lucinium (epist. 28. cir. fin.) dicit de jejniis loquens: Unaquæque provincia abundet in suo sensu, & præcepta majorum leges Apostolicas arbitretur, ergo jejunium est in præcepto.

Respondeo dicendum, quod sicut ad seculares Principes pertinet præcepta legalia juris naturalis determinativa tradere de his, quæ pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus: ita etiam ad Prælatos Ecclesiasticos pertinet ea statutis præcipere, quæ ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis.

Dictum est autem, (a. 1. huj. q.) quod jejunium utile est ad deletionem, & cohibitionem culpæ, & ad elevationem mentis in spiritualia. Unusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantum jejniis uti, quantum sibi necessarium est ad prædicta. Et ideo jejunium in communi cadit sub præcepto legis naturæ: sed determinatio temporis, & modi jejunandi secundum convenientiam, & utilitatem populi Christiani, cadit sub præ-

præcepto juris positivi, quod est à Prælatiſ Eccleſiæ inſtitutum: et hoc eſt jejunium Eccleſiæ: aliud vero eſt naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod jejunium ſecundum ſe conſideratum non nominat aliquid eligibile, ſed pænale quoddam. Redditur autem eligibile, ſecundum quod eſt utile ad finem aliquem. Et ideo abſolute conſideratum non eſt de neceſſitate præcepti, ſed eſt de neceſſitate præcepti unicuique tali remedio indigenti. Et quia multitudo hominum ut plurimum indiget tali remedio, tum quia *in multis omnes offendimus*, ut dicitur Jacobi 3. tum etiam quia *caro concupiſcit adverſus ſpiritum*, ut dicitur ad Galat. 5. conveniens fuit, ut Eccleſia aliqua jejunia ſtatuere ab omnibus communiter obſervanda, non quaſi præcepto ſubjiciat id quod ſimpliciter ad ſupererogationem pertinet, ſed quaſi in ſpeciali determinans id, quod eſt neceſſarium in communi.

Ad ſecundum dicendum, quod præcepta, quæ per modum communis ſtatuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes: ſed ſecundum quod requiritur ad finem, quem legiſlator intendit: cujus auctoritatem ſi aliquis transgrediendo ſtatutum contemnat, vel hoc modo transgrediatur, quod impediatur finis, quem intendit, peccat mortaliter talis transgreſſor: ſi autem ex aliqua rationabili cauſa quis ſtatutum non ſervet, præcipue in caſu, in quo etiamſi legiſlator adeſſet, non decerneret eſſe ſervandum, talis transgreſſio non conſtituit peccatum mortale. Et inde eſt, quod non omnes qui non ſervant jejunia Eccleſiæ, peccant mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod Auguſt. ibi loquitur de hiſ, quæ nequeſacrarum Scripturarum auctoritatibus continentur, nec in Conciliis Epiſcoporum ſtatuta inveniuntur, nec conſuetudine univerſaliſ Eccleſiæ roborata ſunt. Jejunia vero quæ ſunt in præcepto, ſunt in Conciliis Epiſcoporum ſtatuta, & conſuetudine univerſaliſ Eccleſiæ roborata. Nec ſunt contra libertatem populi fidelis; ſed magis ſunt utilia ad impediendum ſervitutem peccati, quæ repugnat libertati ſpiritali, de qua dicitur ad Gal. 5. *Vos enim fratres in libertatem vocati eſtis, tantum ne libertatem detis in occaſionem carnis.*

ARTICULUS IV.

Utrum omnes ad jejunia Ecclesiæ teneantur,

*Inf. a. 7. ad 3. & 4. dist. 15. q. 3. a. 2.
q. 1. 2. 3. & 4.*

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod omnes ad jejunia Ecclesiæ teneantur. Præcepta enim Ecclesiæ obligant, sicut Dei præcepta, secundum illud Luc. 10. *Qui vos audit, me audit*: sed ad præcepta Dei servanda omnes tenentur, ergo & similiter omnes tenentur ad servanda jejunia, quæ sunt ab Ecclesia instituta.

2. Præterea. Maxime videntur excusari pueri à jejuniis propter ætatem: sed pueri non excusantur: dicitur enim Joel. 2. *Sanctificate jejunium*. Et postea: *Congregate parvulos, & sugentes ubera*: ergo multo magis omnes alii ad jejunia tenentur.

3. Præterea. Spiritualia sunt temporalibus præferenda, & necessaria non necessariis: sed opera corporalia ordinantur ad lucrum temporale. Peregrinatio etiam, etsi ad spiritualia ordinetur, non est necessitatis, cum ergo jejunium ordinetur ad spiritualem utilitatem, & necessitatem habeat ex statuto Ecclesiæ, videtur, quod non sint jejunia Ecclesiæ prætermittenda propter peregrinationem, vel propter corporalia opera.

4. Præterea. Magis est aliquid faciendum ex propria voluntate, quam ex necessitate, ut patet per Apost. 2. ad Cor. 9. Sed pauperes solent ex necessitate jejunare propter defectum alimentorum: ergo multo magis debent ex propria voluntate jejunare.

Sed contra videtur, quod nullus justus teneatur jejunare. Præcepta enim Ecclesiæ non obligant contra doctrinam Christi: sed Dominus dixit Luc. 5. quod *non possunt filii sponsi jejunare, quamdiu cum ipsis est sponsus*: est autem cum omnibus justis spiritualiter eos inhabitans: unde Dominus dicit Matthæi ult. *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi*: ergo justis ex statuto Ecclesiæ non obligantur ad jejunandum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est,

(I. 2. q. 90. a. 2. & q. 98. a. 2. & 6.) statuta communia proponuntur, secundum quod multitudinè conveniunt. Et ideo legislator in eis statuendis attendit id, quod communiter habetur, & in pluribus accidit: si quid autem ex speciali causa in aliquo inveniatur, quod observantiæ statuti repugnet, non intendit talem legislator ad statuti observantiam obligare: in quo tamen est discretio adhibenda; nam si causa sit evidens, per seipsum licite potest homo statuti observantiam præterire, præsertim consuetudine interveniente, vel si non posset de facili recursus ad Superiorem haberi.

Si vero causa sit dubia, debet aliquis ad Superiorem recurrere, qui habet potestatem in talibus dispensandi. Et hoc est observandum in jejuniis ab Ecclesia institutis, ad quæ omnes communiter obligantur, nisi in eis fuerit aliquod speciale impedimentum.

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta Dei sunt præcepta juris naturalis, quæ secundum se sunt de necessitate salutis. Sed statuta Ecclesiæ sunt de his, quæ non per se sunt de necessitate salutis, sed solum ex institutione Ecclesiæ. Et ideo possunt esse aliqua impedimenta, propter quæ aliqui ad observanda jejunia hujusmodi non tenentur.

Ad secundum dicendum, quod in pueris maxime est evidens causa non jejunandi; tum propter debilitatem naturæ, ex qua provenit, quod indigent frequenti cibo, & non multo simul assumpto; tum etiam quia indigent multo nutrimento propter necessitatem augmenti, quod fit de residuo alimenti. Et ideo quamdiu sunt in statu augmenti, quod est ut in pluribus usque ad finem tertii septennii, non tenentur ad Ecclesiastica jejunia observanda. Conveniens tamen est, ut etiam in hoc tempore se ad jejunandum exercent, plus vel minus secundum modum suæ ætatis. Quandoque tamen magna tribulatione imminente, in signum pœnitentiæ arctioris etiam pueris jejunia indicuntur: sicut etiam de jumentis legitur Jonæ 3. *Homines, & jumenta non gustent quidquam, nec aquam bibant.*

Ad tertium dicendum, quod circa peregrinos, & operarios distinguendum videtur: quia si peregrinatio, & operis labor commode differri possit, aut diminui

absque detrimento corporalis salutis, & exterioris status, qui requiritur ad conservationem corporalis, vel spiritualis vitæ, non sunt propter hoc Ecclesiæ jejunia prætermittenda: si autem immineat necessitas statim peregrinandi, & magnas diætas faciendi, vel etiam multum laborandi, vel propter conservationem vitæ corporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spiritualem, & simul cum hoc non possint Ecclesiæ jejunia observari, non obligatur homo ad jejunandum: quia non videtur fuisse intentio Ecclesiæ statuentis jejunia, ut per hoc impediret alias pias, & magis necessarias causas. Videtur tamen in talibus recurrendum esse ad Superioris dispensationem, nisi forte ubi est ita consuetum; quia ex hoc ipso quod Prælati dissimulant, videntur annuere.

Ad quartum dicendum, quod pauperes qui possunt sufficienter habere, quod eis sufficiat ad unam comestionem, non excusantur propter paupertatem à jejniis Ecclesiæ, à quibus tamen excusari videntur illi, qui frustatim eleemosynas mendicant, qui non possunt simul habere, quod eis ad victum sufficiat.

Ad quintum dicendum, quod illud verbum Domini *tripliciter* potest exponi. *Uno modo* secundum Chrysost. (*Homil. 31. in Matth. à med.*) qui dicit, quod *discipuli, qui filii sponsi dicuntur, adhuc imbecillius dispositi erant, unde vestimento veteri comparantur. Et ideo in præsentia corporali Christi erant magis fovendi in quadam dulcedine, quam in austeritate jejniis exercendi.* Et secundum hoc magis convenit, ut cum imperfectis, & novitiis in jejniis dispensetur, quam cum antiquioribus, & perfectis; ut patet in *Glos. (ordinar.)* super illud Psalm. 130. *Sicut a lactatus est super matre sua.* *Allo modo* potest dici secundum Hieronym. (*habet. ex Beda lib. 2. comment. in Luc. cap. 5. à med.*) quod Dominus ibi loquitur de jejunio veterum observantiarum. Unde per hoc significat Dominus, quod Apostoli non erant in veteribus observantiis detinendi, quos oportebat gratiæ novitate perfundi. *Tertio modo* secundum August. (*lib. 2. de consens. Evangelistar. cap. 27. prope fin. tom. 4.*) qui distinguit duplex jejunium. Quorum unum pertinet ad humilitatem tribulationis: et hoc non competit viris perfectis, qui dicuntur *filii sponsi*, unde ubi Lucas di-

dicit: *Non possunt filii sponsi jejunare*, dicit Matth. (cap. 9.) *Non possunt filii sponsi lugere. Aliud autem est, quod pertinet ad gaudium mentis in spiritualia suspensæ. Et tale jejunium convenit perfectis.*

ARTICULUS V.

Utrum convenienter determinentur tempora jejunii Ecclesiæ.

4. d. 15. q. 3. a. 3. q. 1.

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter determinentur tempora jejunii Ecclesiæ. Christus enim legitur Matth. 4. statim post baptismum jejunium inchoasse: sed nos Christum imitari debemus, secundum illud 1. ad Cor. 4. *Imitatores mei estote, sicut & ego Christi*, ergo & nos debemus jejunium peragere statim post epiphaniam, in qua baptismus Christi celebratur.

2. Præterea. Ceremonialia veteris legis non licet in nova lege observare: sed jejunia in quibusdam determinatis mensibus pertinent ad solemnitates veteris legis, dicitur enim Zachar. 8. *Jejunium quarti, & jejunium quinti, & jejunium septimi, & jejunium decimi erit domui Judæ in gaudium, & lætitiā, & in solemnitates præclaras*: ergo jejunia specialium mensium, quæ dicuntur Quatuor Temporum, in Ecclesia inconvenienter observantur.

3. Præterea. Secundum Augustinum in lib. 2. de consensu Evangelistar. (cap. 27. ad fin. tom. 4.) *Sicut est jejunium afflictionis, ita est jejunium exultationis*: sed maxime exultatio spiritualis imminet fidelibus ex Christi resurrectione: ergo in tempore Quinquagesimæ, quod Ecclesia solemnizat propter Dominicam resurrectionem, & in diebus Dominicalibus, in quibus memoria resurrectionis agitur, debent aliqua jejunia indici.

Sed Contra est communis Ecclesiæ consuetudo.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (a. 1. & 3. huj. q.) jejunium ad duo ordinatur; scilicet ad deletionem culpæ, & ad elevationem mentis in superna. Et ideo illis temporibus specialiter fuerunt jejunia indicenda, in quibus oportebat homines à peccato purgari,

*Et mentem fidelium elevari in Deum per devotionem: quæ quidem præcipue imminet ante Paschalem solemnitatem, in qua & culpæ per baptismum relaxantur, qui solemniter in Vigilia Paschæ celebratur, quando recolitur Dominica sepultura; quia per baptismum consepelitur Christo in mortem, ut dicitur ad Rom. 6. In festo etiam Paschæ oportet maxime mentem hominis per devotionem elevari ad æternitatis gloriam, quam Christus resurgendo inchoavit. Et ideo immediate ante solemnitatem Paschalem Ecclesia statuit esse jejunandum: et eadem ratione in Vigiliis præcipuarum festivitatum, in quibus præparari nos oportet ad festa futura devote celebranda. Similiter etiam consuetudo Ecclesiastica habet, ut in singulis quartis anni sacri Ordines conferantur: ad quorum susceptionem oportet per jejunium præparari, & eos qui ordinant, & illos qui ordinandi sunt, & etiam totum populum, pro cuius utilitate ordinantur. Unde & legitur Lucæ 6. quod Dominus ante discipulorum electionem exiit in montem orare. Quod exponens Ambrosius (*sup. illud: et erat pernoctans*) dicit: *Quid te facere convenit, cum vis aliquod officium pietatis adorari, quando Christus miserus Apostolos prius oravit?**

Ratio autem numeri, quantum ad quadragesimale jejunium, est triplex secundum Gregorium. (*hom. 16. in Evangel. à med.*) Primo quidem, quia virtus Decalogi per libros quatuor sancti Evangelii impletur: denarius etenim quater ductus in quadragenarium surgit. *Vel* quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cuius voluptates præceptis Dominicis contraimus, quæ per Decalogum sunt accepta. Unde dignum est, ut eadem carnem quaterdecies affligamus. *Vel* quia ita offerre contendimus Deo decimas dierum. Dum enim per trecentos & sexaginta quinque dies annus dicitur, nos autem per triginta & sex dies affigimur (qui sunt jejunabiles in sex septimanis Quadragesimæ) quasi amici nostri decimas Deo damus.

Secundum Augustinum autem (*lib. 2. de Doctrin. Christ. cap. 16. à med. tom. 3.*) additur quarta ratio. Nam creator est Trinitas, Pater, & Filius, & Spiritus sanctus: creaturæ vero invisibili debetur ternarius numerus, diligere enim iubemur Deum ex toto corde, &

ex tota anima, & ex tota mente: creaturæ vero visibili debetur quaternarius propter calidum, & frigidum, humidum, & siccum. Sic ergo per denarium significantur omnes res: qui si ducatur per quaternarium, qui competit corpori, per quod administratio geritur, quadragesimum numerum conficit.

Singula vero jejuniâ quatuor Temporum tribus diebus continentur propter numerum mensium, qui competit cuilibet tempori: vel propter numerum sacrorum Ordinum, qui in his temporibus conferuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus baptismo non indiguit propter seipsum, sed ut nobis baptismum commendaret. Et ideo sibi non competeat, ut ante baptismum suum jejunaret, sed post baptismum, ut nos invitaret ad jejunandum ante nostrum baptismum.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia non servat jejuniâ quatuor Temporum, nec omnino eisdem temporibus, quibus Judæi, nec etiam propter causas easdem. Illi enim jejunabant in Julio, qui est quartus mensis ab Aprili, quem primum habent, quia tunc Moyses descendens de monte Sinai tabulas legis confregit; (*Exod. 32.*) & juxta Jerem. muri primum rupti sunt civitatis. (*Jerem. 39.*) In quinto autem mense, qui apud nos vocatur Augustus, quia cum propter exploratores seditio esset orta in populo, jussi sunt in montem non ascendere. (*Num. 14.*) Et in hoc mense à Nabuchodonosor (*Jerem. 52.*) & post à Tito templum Hierosolymis est incensum. In septimo vero, qui appellatur October, Godolias occisus est, & reliquæ populi dissipatæ. (*Jerem. 41.*) In decimo vero mense, qui apud nos Januarius dicitur, populus cum Ezechiele in captivitate positus audivit templum esse subversum. (*Ezech 24.*)

Ad tertium dicendum, quod jejunium exultationis ex instinctu Spiritus sancti procedit, qui est spiritus libertatis. Et ideo hoc jejunium sub præcepto cadere non debet. Jejuniâ ergo, quæ præcepto Ecclesiæ instituntur, sunt magis jejunia afflictionis, quæ non conveniunt in diebus lætitiæ. Propter quod non est jejunium ab Ecclesia institutum in toto Paschali tempore, nec etiam in diebus Dominicis: in quibus si quis jejunaret contra consuetudinem populi Christiani, quæ, ut Augustinus

dicit, (*epist. 86. parum à princ. tom. 2.*) est pro lege habenda, vel etiam ex aliquo errore, (sicut Manichæi jejulant quasi necessarium tale jejunium arbitantes non esset à peccato immunis: quamvis ipsum jejunium secundum se consideratum omni tempore sit laudabile secundum quod Hieronymus dicit ad Lucinum. (*epist. 28. ad fin. & hab. cap. Utinam, dist. 76.*) *Utinam omnino tempore jejulare possemus.*

ARTICULUS VI.

711

Utrum requiratur ad jejunium, quod homo tantum semel comedat.

4. d. 8. q. 1. a. 4. q. 2. ad 2. & d. 15. q. 3. a. 4. q. 1. & 2.

Ad Sextum sic proceditur. Videtur, quod non requiratur ad jejunium, quod homo tantum semel comedat. Jejunium enim, ut dictum est, (*a. 2. huj. q.*) est actus virtutis abstinentiæ, quæ quidem non minus observat debitam quantitatem cibi, quam comestionis numerum: non autem taxatur jejulantibus quantitas cibi, ergo nec numerus comestionis taxari debet.

2. Præterea. Sicut homo nutritur cibo, ita & potu, unde & potus jejunium solvit, propter quod non possumus post potum Eucharistiam accipere: sed non est prohibitum, quin pluries bibamus diversis horis diei, ergo etiam non debet esse prohibitum jejulantibus, quin pluries comedant.

3. Præterea. Electuaria quidam cibi sunt, quæ tamen à multis in diebus jejunii post comestionem sumuntur, ergo unitas comestionis non est de ratione jejunii.

Sed in contrarium est communis consuetudo populi Christiani.

Respondeo dicendum, quod jejunium ab Ecclesia instituitur ad concupiscentiam reirænandam; ita tamen quod natura salvetur. Ad hoc autem sufficere videtur unica comestio, per quam homo potest naturæ satisfacere; & tamen concupiscentiæ aliquid detrahit, diminuen-

nuendo comestionum vices; et ideo *Ecclesiæ moderatio-
ne statutum est, ut semel in die à jejunantibus comedatur.*

Ad primum ergo dicendum, quod quantitas cibi non potuit eadem omnibus taxari propter diversas corporum complexionem, ex quibus contingit quod unus majori, alter minori cibo indiget: sed ut plurimum omnes possunt naturæ satisfacere per unicam comestionem.

Ad secundum dicendum, quod duplex est jejunium. Unum quidem naturæ, quod requiritur ad Eucharistiæ summptionem: et hoc solvitur per quemlibet potum, etiam aquæ, post quem etiam non licet Eucharistiam sumere. Est autem aliud jejunium Ecclesiæ, quod dicitur *jejunium jejunantis*: et istud non solvitur, nisi per ea, quæ Ecclesia interdiceret intendit, instituendo jejunium. Non autem intendit Ecclesia interdiceret abstinentiam potus; qui magis sumitur ad alterationem corporis, & digestionem ciborum assumptorum, quam ad nutritionem, licet aliquo modo nutriat, & ideo licet pluries jejunantibus bibere. Si autem quis immoderate potu utatur, potest peccare, & meritum jejunii perdere: sicut etiam si immoderate cibum in una comestione assumat.

Ad tertium dicendum, quod electuaria etiamsi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum, sed ad digestionem ciborum. Unde non solvunt jejunium, sicut nec aliarum medicinarum assumptio; nisi forte aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate assumat per modum cibi.

ARTICULUS VII.

712

Utrum hora nona convenienter taxetur ad comedendum his, qui jejulant.

4. d. 15. q. 3. a. 3. q. 3.

Ad Septimum sic proceditur. Videtur, quod hora nona non convenienter taxetur ad comedendum his, qui jejulant. Status enim novi Testamenti est perfectior, quam status veteris Testamenti: sed in veteri Testamento jejunabant usque ad vesperam, dicitur enim Lev. 23.

Sabbatum est, affligetis animas vestras, & postea sequitur: A vespere usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra: ergo multo magis in novo Testamento jejunium debet indici usque ad vesperam.

2. Præterea. Jejunium ab Ecclesia institutum omnibus imponitur: sed non omnes possunt determinate cognoscere horam nonam: ergo videtur, quod taxatio horæ nonæ non debeat cadere sub statuto jejunii.

3. Præterea. Jejunium est actus virtutis abstinentiæ, ut supra dictum est: (*a. 2. huj. q.*) sed virtus moralis non eodem modo accipit medium quoad omnes; quia quod est multum uni, est parum alteri, ut dicitur in 2. Ethicorum. (*cap. 6. tom. 5.*) ergo non debet jejuantibus taxari hora nona.

Sed Contra est, quod Concilium Chalcedonense dicit: (*hab. in quodam Concil. capitulari incerti Auctoris, loci, & temp. can. 39. tom. 9. Concil. Vid. cap. Solent, de Consecr. dist. 1.*) *In Quadragesima nullatenus credendi sunt jejunare, qui ante manducaverint, quam vespertinum celebretur officium, quod Quadragesimali tempore post nonam dicitur: ergo usque ad nonam est jejunandum.*

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, (*a. 1. & 5. huj. q.*) jejunium ordinatur ad deletionem, & cohibitionem culpæ. Unde oportet, quod aliquid addat supra communem consuetudinem; ita tamen quod per hoc non multum natura gravetur. Est autem debita, & communis consuetudo comedendi hominibus circa horam sextam: tum quia jam videtur esse completa digestio nocturno tempore naturali calore interius revocato propter frigus noctis circumstans, & diffusio humoris per membra, cooperante ad hoc calore diei usque ad summum solis ascensum: tum etiam quia tunc præcipue natura corporis humani indiget juvari contra exteriorum aeris calorem, ne humores interius adurantur. Et ideo ut jejuans aliquam afflictionem sentiat pro culpæ satisfactione, conveniens hora comedendi taxatur jejuantibus circa horam nonam.

Convenit etiam ista hora mysterio Passionis Christi; quæ completa fuit hora nona, quando inclinatus capite tradidit spiritum. Jejuantes enim, dum suam carnem

nem

nem affigunt, Passioni Christi conformantur, secundum illud ad Galatas 5. *Qui autem Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis, & concupiscentiis.*

Ad primum ergo dicendum, quod status veteris Testamenti comparatur nocti: status vero novi Testamenti diei, secundum illud ad Rom. 13. *Nox præcessit, dies autem appropinquavit.* Et ideo in veteri Testamento jejunabant usque ad noctem, non autem in novo Testamento.

Ad secundum dicendum, quod ad jejunium requiritur hora determinata, non secundum subtilem examinationem, sed secundum grossam æstimationem: sufficit enim, quod sit circa horam nonam: & hoc de facili quilibet cognoscere potest.

Ad tertium dicendum, quod modicum augmentum, vel etiam modicus defectus non multum potest nocere. Non est autem magnum temporis spatium, quod est ab hora sexta, in qua communiter homines comedere consueverunt, usque ad horam nonam, quæ jejunantibus determinatur. Et ideo talis taxatio temporis non multum potest alicui nocere, ejusecumque conditionis existat: vel si forte propter infirmitatem, vel ætatem, aut aliquid hujusmodi, hoc eis in magnum gravamen cederet, esset cum eis in jejunio dispensandum, vel ut aliquantulum prævenirent horam.

ARTICULUS VIII.

713

Utrum convenienter jejunantibus indicatur abstinentia à carnibus, ovis, & lacticiniis.

4. d. 15. q. 3. a. 4. q. 2.

Ad Octavum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter jejunantibus indicatur abstinentia à carnibus, ovis, & lacticiniis. Dictum est enim supra, (a. 6. huj. q.) quod jejunium est institutum ad concupiscentias carnis refrændas: sed magis concupiscentiam provocat potus vini, quam esus carniæ, secundum illud Proverb. 20. *Luxuriosa res est vinum, & ad Ephes. 5. Nolite inebriari vino, in quo est luxuria;* cum ergo non in-

interdicatur jejunantibus potus vini, videtur, quod non debeat interdici esus carniū.

2. Præterea. Aliqui pisces ita delectabiliter comeduntur, sicut quædam animalium carnes: sed concupiscentia est appetitus delectabilis, ut supra habitum est, (1. 2. q. 30. a. 1.) ergo in jejunio, quod est institutum ad concupiscentiam refræandam, sicut non interdicitur esus piscium, ita non debet interdici esus carniū.

3. Præterea. In quibusdam jejuniorum diebus aliqui ovis, & caseo utuntur, ergo pari ratione in jejunio Quadragesimali talibus homo uti potest.

Sed Contra est communis fidelium consuetudo.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (a. 6. huj. q.) jejunium ab Ecclesia est institutum ad reprimendas concupiscentias carnis, quæ quidem sunt delectabilium secundum tactum, quæ consistunt in cibis, & venereis. Et ideo illos cibos Ecclesia jejunantibus interdixit, qui & in comedendo maxime habent delectationem, & iterum maxime hominem ad vererea provocant. Hujusmodi autem sunt carnes animalium in terra nascentium, & respirantium, & quæ ab eis procedunt, sicut lacticia ex gressibilibus, & ova ex avibus. Quia enim hujusmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant, & magis conferunt ad humani corporis nutrimentum. Et sic ex eorum comestione plus superfluit, ut vertatur in materiam seminis, cujus multiplicatio est maximum iucitamentum luxuriæ. Et ideo *ab his cibis præcipue jejunantibus Ecclesia statuit esse abstinentium.*

Ad primum ergo dicendum, quod ad actum generationis tria concurrunt; scilicet calor, spiritus, & humor. Ad calorem quidem maxime cooperatur vinum, & alia calefacientia corpus: ad spiritum autem videntur cooperari inflativa: sed ad humorem maxime cooperatur usus carniū, ex quibus multum de alimento generatur. Alteratio autem caloris, & multiplicatio spirituum cito transit; sed substantia humoris diu manet. Et ideo magis interdicitur jejunantibus usus carniū, quam vini, vel leguminum, quæ sunt inflativa.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia jejunium ins-

instituens intendit ad id, quod communius accidit. Esus autem carniū est magis delectabilis communiter, quam esus pisciū, quamvis in quibusdam aliter se habeat. Et ideo Ecclesia magis jejunantibus prohibuit esum carniū, quam esum pisciū.

Ad tertium dicendum, quod ova, & lacticiā jejunantibus interdiciuntur, in quantum sunt ex animalibus exorta carnes habentibus. Unde principaliter interdiciuntur carnes, quam ova, vel lacticiā. Similiter etiam inter alia jejunia solemnius est Quadragesimale jejunium: tum quia observatur ad imitationem Christi; tum etiam quia per ipsum disponimur ad redemptionis nostræ mysteria devote celebranda. Et ideo in quolibet jejunio interdicitur esus carniū. In jejunio autem Quadragesimali interdiciuntur universaliter etiam ova, & lacticiā: circa quorum abstinentiam in aliis jejuniiis diversæ consuetudines existunt apud diversos; quas quisque observare debet secundum morem eorum, inter quos conversatur, unde Hieronymus dicit, (*epist. 23. ad Lucinium sub. fin.*) de jejuniiis loquens: *Unaquæque provincia abundet in suo sensu, & præcepta majorum leges Apostolicas arbitretur.*

QUÆSTIO CXLVIII.

De Gula, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de Gula.

Et circa hoc quærentur sex.

- Primo. Utrum gula sit peccatum.
- Secundo. Utrum sit peccatum mortale.
- Tertio. Utrum sit maximum peccatorum.
- Quarto. De speciebus ejus.
- Quinto. Utrum sit vitium capitale.
- Sexto. De filiabus ejus.

ARTICULUS I.

714

*Utrum gula sit peccatum.**Mal. q. 14. a. 1. 2. & 3.*

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod gula non sit peccatum. Dicit enim Dominus Matth. 10. *Quod intrat in os, non coinquinat hominem: sed gula est circa cibos, qui intrant in hominem, cum ergo omne peccatum coinquinat hominem, videtur, quod gula non sit peccatum.*

2. Præterea. Nullus peccat in eo, quod vitare non potest: sed gula consistit in immoderantia cibi, quam non potest homo vitare, dicit enim Gregorius 30. Moral. (cap. 14. ante med.) *Quia per esum voluptas necessitati miscetur, quid necessitas petat, & quid voluptas suppetat, ignoratur: & Augustinus dicit in 10. Confess. (cap. 31. sub. fin. tom. 1.) Quis est, Domine, qui aliquantum extra metas necessitatis cibum non sumit? ergo gula non est peccatum.*

3. Præterea. In quolibet genere peccati primus motus est peccatum: sed primus motus sumendi cibum non est peccatum; alioquin fames, & sitis essent peccata, ergo gula non est peccatum.

Sed Contra est, quod Gregorius 30. Moral. (cap. 13. aliquant. à princ.) dicit, quod *ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, nisi prius intra no. metipso hostis positus, gula videlicet appetitus, edomatur: sed interior hostis hominis est peccatum: ergo gula est peccatum.*

Respondeo dicendum, quod gula non nominat quemlibet appetitum edendi, & bibendi, sed inordinatum.

Dicitur autem appetitus inordinatus ex eo, quod recedit ab ordine rationis, in quo bonum virtutis moralis consistit. Ex hoc autem dicitur aliquid esse peccatum, quod virtuti contrariatur. Unde manifestum est, quod *gula est peccatum.*

Ad primum ergo dicendum, quod id quod intrat in

hominem per modum cibi, secundum suam substantiam, & naturam, non coinquinat hominem spiritualiter. Sed Judæi, contra quos Dominus loquitur, & Manichæi opinabantur, quod aliqui cibi immundos facerent, non propter figuram, sed propter propriam naturam. Inordinata autem ciborum concupiscentia spiritualiter hominem coinquinat.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, (*in c. a.*) vitium gulæ non consistit in substantia cibi, sed in concupiscentia non regulata ratione. Et ideo is aliquis excedat in quantitate cibi, non propter concupiscentiam cibi, sed æstimans id sibi necessarium esse, non pertinet hoc ad gulam, sed ad aliquam importunitatem: sed hoc solum pertinet ad gulam, quod aliquis propter concupiscentiam cibi delectabilis scienter excedat mensuram in edendo.

Ad tertium dicendum, quod duplex est appetitus. Unus quidem naturalis, qui pertinet ad vires animæ vegetabilis, in quibus non potest esse virtus, & vitium, eo quod non possunt subjici rationi, unde & vis appetitiva dividitur contra retentivam, digestivam, & expulsiuam: Et ad talem appetitum pertinet esuries, & sitis. Est autem & alius appetitus sensitivus, in cujus concupiscentia vitium gulæ consistit. Unde primus motus gulæ importat inordinationem in appetitu sensitivo, quæ non est sine peccato.

ARTICULUS II. 715.

Utrum gula sit peccatum mortale.

Inf. q. 154. a. 2. ad 6. & mal. q. 14. a. 2. & Rom. 13. lect. 3. & Gal. 5. lect. 4.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod gula non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur alicui præcepto Decalogi: quod de gula non videtur: ergo gula non est peccatum mortale.

2. Præterea. Omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut ex supra dictis patet: (*q. 132. a. 3.*)
sed

Sed gula non opponitur charitati, neque in quantum ad dilectionem Dei, neque in quantum ad dilectionem proximi, ergo gula non est peccatum mortale.

3. Præterea. August. dicit in ser. de Purgat. (*qui est 41. de Sanctis, aliquant. ante med. tom. 10.*) *Quoties aliquis in cibo, aut potu plus accipit, quam necessario est, ad minuta peccata pertinere noverit: sed hoc pertinet ad gulam, ergo gula computatur inter minuta, id est, inter venialia peccata.*

Sed Contra est, quod Gregor. dicit in 30. Moral. (*a. 13. cir. med.*) *Dominante gulæ vitio, omne, quod homines fortiter egerunt, perdunt; & dum venter non restringitur, simul cunctæ virtutes obruuntur: sed virtus non tollitur, nisi per peccatum mortale: ergo gula est peccatum mortale.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*a. præc.*) vitium gulæ proprie consistit in concupiscentia inordinata. Ordo autem rationis concupiscentiam ordinantis dupliciter tolli potest: Uno modo quantum ad ea, quæ sunt ad finem, prout scilicet non sunt ita commensurata, ut sint proportionata fini. Alio modo quantum ad ipsum finem, prout scilicet concupiscentia hominem avertit à fine debito. Si ergo inordinatio concupiscentiæ accipitur in gula secundum aversionem à fine ultimo, sic gula erit peccatum mortale. Quod quidem contingit, quando delectationi gulæ inhæret homo tamquam fini, propter quem Deum contemnit, paratus scilicet contra præcepta Dei agere, ut delectationes hujusmodi assequatur.

Si vero in vitio gulæ intelligatur inordinatio concupiscentiæ tantum secundum ea, quæ sunt ad finem, utpote quia nimis concupiscit delectationes ciborum, non tamen ita quod propter hoc faceret aliquid contra legem Dei, est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod vitium gulæ habet quod sit peccatum mortale, in quantum avertit à fine ultimo: et secundum hoc per quamdam reductionem opponitur præcepto de sanctificatione sabbati, in quo præcipitur quies in fine ultimo. Non enim omnia peccata mortalia directe contrariantur præceptis Decalogi, sed solum illa, quæ injustitiam continent: quia

quia præcepta Decalogi specialiter pertinent ad justitiam, & partes ejus, ut supra habitum est. (q. 122. a. 1.)

Ad secundum dicendum, quod in quantum avertit à fine ultimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia, sicut finis ultimus, diligendus: et secundum hoc solum gula est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod illud verbum Augustini intelligitur de gula, in quantum importat inordinationem concupiscentiæ solum circa ea, quæ sunt ad finem.

Ad quartum dicendum, quod gula dicitur virtutes auferre, non tam propter se, quam etiam propter vitia, quæ ex ea oriuntur. Dicit enim Gregor. in Pastor. (par. 3. cap. 20. aliquant. à princ.) *Dun-
venter per inglaviem tenditur, virtutes animæ per luxu-
riam destruitur.*

ARTICULUS III. 716

Utrum gula sit maximum peccatorum.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod gula sit maximum peccatorum. Magnitudo enim peccati ex magnitudine pænæ consideratur: sed peccatum gulæ est gravissime punitum: dicit enim Chrysostomus: (*hom. 13. in Matth. aliquant. à princ.*) *Adam intemperantia ventris expulit à paradiso: Diluvium, quod fuit tempore Noe, ipsa fecit, & pœnam Sodomorum, secundum illud, Ezech. 16. Hæc fuit iniquitas sororis tuæ Sodomæ, saturitas panis, &c. ergo peccatum gulæ est maximum peccatorum.*

2. Præterea. Causa in quolibet genere est potior; sed gula videtur esse causa aliorum peccatorum. Quia super illud Psalm. 135. *Qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum*, dicit Glossa, (*ord. Cassiod.*) *Luxuria, concupiscentia, superbia, sunt ea, quæ primo venter generat: ergo gula est gravissimum peccatorum.*

3. Præterea. Post Deum homo debet seipsum maxime diligere, ut supra habitum est: (q. 25. a. 4.) sed per vitium gulæ homo infert sibi ipsi nocumentum.

Di-

Dicitur, enim Eccles. 37. *Propter crapulam multi obierunt* : ergo gula est maximum peccatorum, ad minus præter peccata, quæ sunt contra Deum.

Sed Contra est, quod vitia carnalia, inter quæ computatur gula, secundum Gregor (*implic. l. 33. Moral. cap. 11. ante med.*) sunt minoris culpæ.

Respondeo dicendum, quod gravitas alicujus peccati potest tripliciter considerari. *Primo* quidem, & principaliter secundum materiam, in qua peccatur. Et secundum hoc peccata, quæ sunt circa res divinas, sunt maxima. Unde *secundum hoc vitium gulæ non est maximum*. Est enim circa ea, quæ ad sustentationem corporis spectant.

Secundo autem ex parte peccantis. Et *secundum hoc peccatum gulæ magis alleviatur, quam aggravatur*; tum propter necessitatem assumptionis ciborum; tum etiam propter difficultatem discernendi, & moderandi id, quod in talibus convenit.

Tertio vero modo ex parte effectus consequentis. Et *secundum hoc vitium gulæ habet quamdam magnitudinem, in quantum ex ea occasionantur diversa peccata*.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ pœnæ referuntur magis ad vitia, quæ sunt consecuta ex gula, vel ad gulæ radicem, quam ad ipsam gulam. Nam primus homo expulsus est de Paradiso propter superbiam, ex qua processit ad actum gulæ. Diluvium autem, & pœna Sodomorum sunt inducta propter peccata luxuriæ procedentia ex gula occasionaliter.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte peccatorum, quæ ex gula oriuntur. Non autem oportet, quod causa sit potior, nisi in causis per se. Gula autem non est causa illorum vitiorum per se, sed quasi per accidens, & per occasionem.

Ad tertium dicendum, quod gulosus non intendit suo corpori nocumentum inferre, sed in cibo delectari. Si autem nocumentum corporis sequatur, hoc est per accidens. Unde hoc non directe pertinet ad gravitatem gulæ. Cujus culpa tamen aggravatur, si quis corporale detrimentum incurrat propter immoeratam cibi sumptionem.

ARTICULUS IV. 717

rum convenienter species gulæ distinguantur secundum has quinque conditiones : Præpropere, laute, nimis, ardentem, studiose.

1. 2. q. 72. a. 9. cor. & ad 3. & 4. dist. 15. q. 3. a. 4.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter species gulæ distinguantur à Gregorio, qui 30. Moral. (c. 13. à med.) dicit : „Quinque modis nos gulæ vitium tentat : aliquando namque indigentiae tempora prævenit : aliquando lautiores cibos quærit ; aliquando quæ sumenda sunt, præparari accuratius appetit aliquando in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit ; aliquando ipso æstus immensi desiderii aliquis peccat : “ et continentur in hoc versu :

Præpropere, laute, nimis, ardentem, studiose.

Prædicta enim diversificantur secundum diversas circumstantias : sed circumstantiæ, cum sint accidentia actuum, non diversificant speciem : ergo secundum prædicta non diversificantur species gulæ.

2. Præterea. Sicut tempus est quædam circumstantia, ita & locus, si ergo secundum tempus una species gulæ accipitur, videtur quod pari ratione secundum locum, & alias circumstantias.

3. Præterea. Sicut temperantia observat debitas circumstantias, ita etiam & aliæ virtutes morales : sed in vitiis, quæ opponuntur aliis virtutibus moralibus, non distinguuntur species secundum diversas circumstantias, ergo nec in gula.

Sed Contra est verbum Gregorii inductum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (a. 1. huj. q.) gula importat inordinatam concupiscentiam edendi. In esu autem duo considerantur, scilicet ipse *cibus*, qui comeditur, & ejus *comestio*. Potest ergo inordinatio concupiscentiæ attendi *dupliciter*. Uno quidem modo quantum ad ipsum cibum qui sumitur : & sic quantum ad substantiam, vel speciem cibi quærit

rit aliquis cibos *lautos*, id est, pretiosos: quantum ad qualitatem, quærit cibos nimis accurate præparatos, id est, *studiose*: quantum autem ad quantitatem, excedit *nimis* in edendo.

Allo vero modo attenditur inordinatio concupiscentiæ quantum ad ipsam sumptionem cibi; *vel* quia prævenit debitum tempus comedendi, quod est *præpropere*: *vel* quia non servat modum debitum in edendo, quod est *ardenter*.

Isidorus vero (*lib. 2. de sum. bon. cap. 42. ad fin.*) comprehendit primum, & secundum sub uno, dicens, quod gulosus excedit in cibo secundum *quid*, *quantum*, *quomodo*, & *quando*.

Ad primum ergo dicendum, quod corruptio diversarum circumstantiarum facit diversas species gulæ, propter diversa motiva, ex quibus moralium species diversificantur. In eo enim qui quærit lautos cibos, excitatur concupiscentia ex ipsa specie cibi; in eo vero qui præoccupat tempus, de ordinatur concupiscentia propter impatientiam moræ: & idem patet in aliis.

Ad secundum dicendum, quod in loco, & in aliis circumstantiis non invenitur aliud differens motivum pertinens ad usum cibi, quod faciat aliam speciem gulæ.

Ad tertium dicendum, quod in quibuscumque aliis vitiis diversæ circumstantiæ habent diversa motiva, oportet accipi diversas species vitiorum secundum diversas circumstantias. Sed hoc non contingit in omnibus, ut supra dictum est. (*1. 2. q. 72. art. 9.*)

ARTICULUS V.

718

Utrum gula sit vitium capitale.

Mal. q. 8. a. 1. cor. 2^a ad 6. 2^a q. 13. a. 3. cor. 2^a q. 14. art. 4.

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod gula non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia dicuntur, ex quibus alia oriuntur secundum rationem causa finalis; sed cibus, circa quem est gula, non habet ratio-

tionem finis: non enim propter se, quæritur sed propter corporis nutritionem: ergo gula non est vitium capitale.

2. Præterea. Vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati: sed hoc non competit gulæ; quia videtur esse secundum suum genus minimum peccatorum, utpote plus appropinquans ad id, quod est secundum naturam: ergo gula non videtur esse vitium capitale.

3. Præterea. Peccatum contingit ex hoc, quod aliquis recedit à bono honesto propter aliquid utile præsentis vitæ, vel delectabile sensui: sed circa bona, quæ habent rationem utilis, ponitur unum tantum vitium capitale, scilicet avaritia: ergo & circa delectationes videtur esse ponendum unum tantum vitium capitale: ponitur autem luxuria, quæ est majus vitium, quam gula, & circa majores delectationes: ergo gula non est vitium capitale.

Sed Contra est, quod Gregor. 31. Moral. (cap. 17. à med.) computat gulam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (1. 2. q. 84. a. 3.) vitium capitale dicitur, ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis; in quantum sc. habet finem multum appetibilem. Unde ex ejus appetitu homines provocantur multipliciter ad peccandum: ex hoc autem aliquis finis redditur multum appetibilis, quod habet aliquam de conditionibus felicitatis, quæ est naturaliter appetibilis.

Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio, ut patet in 1. Ethic. (cap. 8.) & in 10. (cap. 3. 7. & 8. tom. 5.) & ideo vitium gulæ, quod est circa delectationes tactus, quæ sunt præcipue inter alias, convenienter ponitur inter vitia capitalia.

Ad primum ergo dicendum, quod ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid, sicut ad finem: sed quia ille finis, scil. conservatio vitæ, est maxime appetibilis, quæ sine cibo conservari non potest, inde etiam est quod ipse cibus est maxime appetibilis. Et ad hoc fere totus labor humanæ vitæ ordinatur, secundum illud Eccl. 6. *Omnis labor hominis in ore ejus.* Et tamen magis gula videtur esse circa delectationes cibi, quam circa cibos. Propter quod, ut August. dicit in lib.

de vera religione, (*cap. 53. cir. princ. tom. I.*) quibus vilis corporis salus est, malunt vesci, in quo scilicet delectatio est, quam saturari; cum omnis finis illius voluptatis sit non sitire, atque esurire.

Ad secundum dicendum, quod finis in peccato accipitur ex parte conversionis; sed gravitas peccati accipitur ex parte aversionis. Et ideo non oportet vitium capitale, quod habet finem maxime appetibilem, habere magnam gravitatem.

Ad tertium dicendum, quod delectabile est appetibile secundum se. Et ideo secundum ejus diversitatem ponuntur duo vitia capitalia, scilicet gula, & luxuria. Utile autem ex se non habet rationem appetibilis, sed secundum quod ad aliud ordinatur: & ideo in omnibus utilibus videtur esse una ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa hujusmodi non ponitur nisi unum vitium capitale.

ARTICULUS VI.

719

Utrum convenienter assignentur gulæ quinque filiae; scilicet inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, & hebetudo mentis circa intelligentiam.

Mal. 9. 14. a. 4.

Ad Sextum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter assignentur gulæ quinque filiae; scilicet inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam. Inepta enim lætitia consequitur omne peccatum, secundum illud Proverb. 2. *Qui lætantur, cum male fecerint, & exultant in rebus pessimis.* Similiter etiam hebetudo mentis invenitur in omni peccato, secundum illud Proverb. 14. *Errant, qui operantur malum, ergo inconvenienter ponuntur filiae gulæ.*

2. Præterea. Immunditia, quæ maxime consequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere, secundum illud Isa. 28. *Omnes mensæ repletæ sunt vomitu, sordibusque:* sed hoc non videtur esse peccatum, sed pœna peccati, vel etiam aliquid utile sub consilio cadens, secundum illud Eccles. 32. *Si coactus fueris in edendo multum, sur-*

ge à medio, & vomere, & refrigerabit te, ergo non debet poni inter filias gulæ.

3. Præterea. Isidorus (*lib. 2. de sum. bon. cap. 42. ad fine & lib. 10. Etym. ad lit. S.*) ponit scurrilitatem filiam luxuriæ, non ergo debet poni inter filias gulæ.

Sed Contra est, quod Greg. 31. Moral. (*cap. 17. à med.*) has filias gulæ assignat.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*a. 1. 2. & 3. huj. q.*) gula proprie consistit circa immoderatam delectationem, quæ est in cibis, & potibus. Et ideo illa vitia inter filias gulæ computantur, quæ ex immoderata delectatione cibi, & potus consequuntur.

Quæ quidem possunt accipi, vel ex parte animæ, vel ex parte corporis. Ex parte autem animæ quadrupliciter. Primo quidem quantum ad rationem, cujus acies hebetatur ex immoderatione cibi, & potus: et quantum ad hoc ponitur filia gulæ hebetudo sensus circa intelligentiam, propter fumositates ciborum perturbantes caput; sicut è contrario abstinentia confert ad sapientiæ perceptionem, secundum illud Eccl. 2. *Cogitavi in corde meo abstrahere à vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam: secundo quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi, & potus, quasi sopito gubernaculo rationis: et quantum ad hoc ponitur inepta lætitia; quia omnes aliæ inordinatæ passionem ad lætitiã, & tristitiã ordinantur, ut dicitur in 2. Ethic. (*cap. 5. tom. 5.*) Et hoc est quod dicitur 3. Esdræ 3. quod vinum omnem mentem convertit in securitatem, & jucunditatem. Tertio quantum ad inordinatum verbum: et sic ponitur multiloquium: quia, ut Gregorius dicit in Pastor. (*part. 3. cap. 20. in princ.*) nisi gulæ deditos immoderata loquacitas raperet, dives ille, qui epulatus quotidie splendide dicitur, in lingua gravius non arderet. Quarto quantum ad inordinatum actum: et sic ponitur scurrilitas, id est jocularitas quædam proveniens ex defectu rationis, quæ sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus. Unde ad Ephes. 5. super illud: *Aut stultiloquium, aut scurrilitas*, dicit Glos. (*interlinearis*) quod à stultis curialitas dicitur, id est jocularitas.*

tas, quæ risum movere solet. Quamvis possit utrumque horum referri ad verba, in quibus contingit peccare, vel ratione superfluitatis, quod pertinet ad multiloquium, vel ratione inhonestatis, quod pertinet ad scurrilitatem.

Ex parte autem corporis ponitur *immunditia*, quæ potest attendi, *sive* secundum inordinatam emissionem quarumcunque superfluitatum, *vel* specialiter quantum ad emissionem seminis. Unde super illud ad Ephes. 5. *Fornicatio autem, & omnis Immunditia &c.* dicit Glos. (*interl.*) *id est Incontinentia pertinens ad libidinem quocunque modo.*

Ad primum ergo dicendum, quod lætitia, quæ est de actu peccati, vel sine, consequitur omne peccatum, maxime quod procedit ex habitu: sed lætitia vaga incomposita, quæ hic dicitur *inepta*, præcipue oritur ex immoderata sumptione cibi, vel potus. Similiter etiam dicendum, quod hebetudo sensus quantum ad eligibilia communiter invenitur in omni peccato: sed hebetudo sensus circa speculabilia maxime procedit ex gula, ratione jam dicta. (*in cor. art.*)

Ad secundum dicendum, quod licet utilis sit vomitus post superfluum comestionem; tamen vitiosum est quod aliquis huic necessitati se subdat per immoderantiam cibi, vel potus. Potest tamen absque culpa vomitus procurari ex consilio medicinæ in remedium alicujus languoris.

Ad tertium dicendum, quod scurrilitas procedit quidem ex actu gulæ, non autem ex actu luxuriæ, sed ex ejus voluntate, & ideo ad utrumque victum potest pertinere.

QUÆSTIO CXLIX.

De Sobrietate, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de Sobrietate, & vicio opposito, scilicet Ebrietate.

Et circa Sobrietatem quærentur quatuor.

Primo. Quæ sit materia sobrietatis.

Secundo. Utrum sit specialis virtus.

Ter-

Tertio. Utrum usus vini sit licitus.

Quarto. Quibus præcipue competat sobrietas.

ARTICULUS I.

720

Utrum materia Sobrietatis sit potus.

Sup. q. 143.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod materia sobrietatis non sit potus. Dicitur enim ad Roman. 12. *Non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem*, ergo sobrietas est etiam circa sapientiam, & non solum circa potum.

2. Præterea. Sapient. 8. dicitur de Dei sapientia, *sobrietatem, & prudentiam docet, justitiam, & virtutem*; ubi sobrietatem ponit pro temperantia: sed temperantia non solum est circa potus, sed etiam circa cibos, & venerea, ergo sobrietas non est solum circa potus.

3. Præterea. Nomen sobrietatis à mensura sumptum esse videtur: sed in omnibus, quæ ad nos pertinent, debemus mensuram servare, ut dicitur ad Titum 2. *Sobrie, & juste, & pie vivamus in hoc seculo*: ubi dicit Glos. (interl.) *Sobrie in vobis*, & 1. ad Timoth. 2. dicitur: *mulieres in habitu ornato, cum verecundia, & sobrietate ornantes se*: et sic videtur sobrietas esse non solum in interioribus, sed etiam in his, quæ pertinent ad exteriorem habitum, non ergo propria materia sobrietatis est potus.

Sed Contra est, quod dicitur Eccl. 31. *Æqua vita hominibus vinum in sobrietate: si bibas illud moderate, eris sobrius.*

Respondeo dicendum, quod virtutes, quæ ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam sibi specialiter vendicant, in qua difficillimum, & optimum est conditionem ejus observare; sicut fortitudo pericula mortis, & temperantia delectationes tactus. Nomen autem sobrietatis sumitur à mensura; dicitur enim aliquis sobrius, quasi *briam* (idest mensuram) servans. Et ideo illam materiam specialiter sibi

sobrietas adscribit, in qua maxime laudabile est mensuram servare,

Hujusmodi autem est potus inebriare valens: quia ejus usus mensuratus multum confert, & modicus excessus multum lædit; quia impedit usum rationis magis etiam quam excessus cibi. Unde Eccles. 31. „ Sanitas „ est animæ, & corporis sobrius potus. Vinum multum „ potatum irritationem, & iram, & ruinas multas facit. „ *Et ideo specialiter sobrietas attenditur circa potum,* „ non quemcunque, sed eum, qui sua fumositate natus „ est caput conturbare;“ sicut vinum, & omne, quod inebriare potest.

Communiter autem sumendø nomen sobrietatis, potest in quacumque materia dici, sicut & supra dictum est (q. 123. a. 2. & q. 141. a. 2.) de fortitudine, & temperantia.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut vinum materiale inebriat corporaliter; ita etiam metaphorice consideratio sapientia dicitur potus inebrians propter hoc, quod sua delectatione animum allicit, secundum illud Psalm. 22. *Calix meus inebrians quam præclarus est.* Et ideo circa contemplationem sapientia per similitudinem quandam sobrietas dicitur.

Ad secundum dicendum, quod omnia, quæ ad temperantiam proprie pertinent, necessaria sunt presentia vitæ, & eorum excessus nocet. Et ideo in omnibus necessarium est adhibere mensuram: quod pertinet ad officium sobrietatis: propter quod nominæ sobrietatis temperantia significatur: sed modicus excessus in potu plus nocet, quam in aliis. Et ideo sobrietas specialiter est circa potum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis mensura in omnibus requiratur, non tamen sobrietas proprie in omnibus dicitur, sed in quibus mensura est maxime necessaria.

ARTICULUS II.

Utrum sobrietas sit per se virtus specialis.

2. Cor. 5. lect. 3. & Ti. 2. lect. 3. c. 2.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod sobrietas non sit per se quædam specialis virtus. Abstinencia enim attenditur & circa cibos, & circa potus; sed circa cibos non est specialiter aliqua specialis virtus: ergo nec sobrietas, quæ est circa potum, est aliqua specialis virtus.

2. Præterea. Abstinencia, & gula sunt circa delectationes tactus, in quantum sensus est alimenti: sed cibus, & potus simul cedunt in alimentum: simul enim indiget animal nutriri humido, & sicco: ergo sobrietas, quæ est circa potum, non est specialis virtus.

3. Præterea. Sicut in his quæ ad nutritionem pertinent, distinguitur cibus à potu; ita etiam distinguuntur diversa genera ciborum, & diversa genera potuum: si ergo sobrietas esset per se quædam specialis virtus, videtur quod circa quamlibet differentiam potus, vel cibi sit quædam specialis virtus: quod est inconveniens: non ergo videtur, quod sobrietas sit specialis virtus.

Sed Contra est, quod Macrobius (*l. 1. in Somn. Scip. cap. 8.*) ponit sobrietatem specialem partem temperantiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*quæst. 146. art. 2.*) ad virtutem moralem pertinet conservare bonum rationis contra ea, quibus potest impediri. Et ideo ubi invenitur speciale impedimentum rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem ad illud removendum. Potus autem inebrians habet specialem rationem impediendi usum rationis, in quantum scilicet perturbat cerebrum sua fumositatem. Et ideo ad removendum hoc impedimentum rationis requiritur specialis virtus, quæ est sobrietas.

Ad primum ergo dicendum, quod cibus, & potus communiter impedire possunt bonum rationis, absor-

bendo eam per immoderantiam delectationis. Et quantum ad hoc communiter circa cibum, & potum est abstinentia: sed potus inebriare valens impedit specialiter ratione, ut dictum est. (*in corp. art.*) Et ideo requirit specialem virtutem.

Ad secundum dicendum, quod virtus abstinentiæ non est circa cibos, & potus, in quantum sunt nutritiva, sed in quantum impediunt rationem. Et ideo non oportet: quod specialitas virtutis attendatur secundum rationem nutritionis.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus potibus inebriare valentibus est una & eadem ratio impediendi rationis usum. Et sic illa potuum diversitas per accidens se habet ad virtutem. Et propter hoc secundum huiusmodi diversitatem virtutes non diversificantur. Et eadem ratio est de diversitate ciborum.

ARTICULUS III.

722

Utrum usus vini totaliter sit illicitus.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod usus vini totaliter sit illicitus. Sine sapientia enim non potest aliquis esse in statu salutis, dicitur enim Sapient. 7. *Neminem diligit Deus, nisi cum qui cum sapientia inhabitat.* & infra cap. 9. *Per sapientiam sanati sunt: quicumque placuerunt tibi, Domine, à principio: sed usus vini impedit sapientiam: dicitur enim Eccl. 2. Cogitavi in corde meo abstrahere à vino carnem meam, ut transferrem animum meum ad sapientiam: ergo potus vini est universaliter illicitus.*

2. Præterea. Apostolus dicit ad Rom. 14. *Bonum est non manducare carnem, & non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur: sed cessare à bono virtutis est vitiosum & similiter fratribus scandalum ponere: ergo uti vino est illicitum.*

3. Præterea. Hieronym. dicit, (*lib. 1. cont. Jovin. cap. 9. in fin. & hab. cap. Ab exordio, dist. 35.*) quod *vinum cum carnibus post diluvium est dedicatum, christus autem venit in fine seculorum, & extremitatem*

retraxit ad principium : ergo tempore Christianæ legis videtur esse illicitum uti vino.

Sed Contra est, quod Apostolus dicit I. ad Timoth. 5. *Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere propter stomachum tuum, & infirmitates tuas frequentes.* Et Eccli. 31. dicitur : *Exultatio animæ, & cordis vinum moderate potatum.*

Respondeo dicendum, quod nullus cibus, vel potus secundum se consideratus est illicitus, secundum sententiam Domini dicentis Matth. 15. *Non quod intrat in os, cainquinat hominem.* Et ideo bibere vinum, secundum se loquendo, non est illicitum.

Potest tamen reddi illicitum per accidens : quandoque quidem ex conditione bibentis, quia vino de facili læditur, vel quia ex speciali voto obligatur ad vinum non bibendum. Quandoque autem ex modo bibendi, quia scilicet mensuram in bibendo excedit. Quandoque autem ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizantur.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia potest haberi dupliciter. Uno modo secundum modum communem, prout sufficit ad salutem : et sic non requiritur ad sapientiam habendam, quod aliquis à vino omnino abstineat, sed quod abstineat ab immoderato usu vini. Alio modo secundum quemdam perfectionis gradum. Et sic requiritur in aliquibus ad perfecte sapientiam percipiendam, quod omnino à vino abstineant, secundum conditiones quarundam personarum, & locorum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus non simpliciter dicit, bonum esse abstinere à vino, sed in casu in quo ex hoc aliqui scandalizantur.

Ad tertium dicendum, quod Christus retrahit nos à quibusdam, sicut omnino illicitis, à quibusdam vero, sicut ab impedimentis perfectionis. Et hoc modo retrahit aliquos à vino propter studium perfectionis, sicut & à divitiis, & aliis hujusmodi.

ARTICULUS IV.

Utrum sobrietas magis requiratur in maioribus personis.

1. *Tim. 2. lect. 2. c. 3.*

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod sobrietas magis requiratur in maioribus personis. Senectus enim excellentiam quamdam homini præstat. Unde senibus honor, & reverentia debetur, secundum illud Levit. 19. *Coram cauo capite consurge, & honora personam senis*: sed Apostolus specialiter senes dicit esse ad sobrietatem exhortandos, secundum illud ad Tit. 2. *Senes, ut sobrii sint*: ergo sobrietas maxime requiritur in excellentioribus personis.

2. Præterea. Episcopus in Ecclesia excellentissimum gradum habet; cui per Apostolum indicitur sobrietas, secundum illud 1. ad Timoth. 3. *Oportet Episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem, &c.* ergo sobrietas maxime requiritur in personis excellentioribus.

3. Præterea. Sobrietas importat abstinentiam à vino: sed vinum interdicitur Regibus, qui tenent summum locum in humanis rebus; conceditur autem his qui sunt in statu desolationis, secundum illud Proverbiorum trigesimoprimo: *noli Regibus dare vinum*: & postea subdit: *date sinceram mœrentibus, & vinum his, qui amaro animo sunt*: ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

Sed Contra est, quod Apostolus dicit 1. ad Timoth. 3. *Mulieres similiter pudicas, sobrias, &c.* Et ad Tit. 2. dicitur: *Juvenes similiter hortare, ut sobrii sint.*

Respondeo dicendum, quod virtus habet habitudinem ad duo: uno quidem modo ad contraria vitia, quæ excludit, & concupiscentias, quas refrænât: Alio modo ad finem, in quem perducit. Sic ergo aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione. Uno modo, quia in eis est major pronitas ad concupiscentias, quas oportet per virtutem refrænari, & ad vitia, quæ per vis-

virtutem tolluntur: et *secundum hoc sobrietas maxime requiritur in juvenibus, & mulieribus*: quia in juvenibus viget concupiscentia delectabilis propter fervorem ætatis: in mulieribus autem non est sufficiens robor mentis ad hoc, quod concupiscentiis resistent. Unde secundum Valerium Maximum (*lib. 2. cap. 1. n. 3.*) mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum.

Alio vero modo, sobrietas magis requiritur in aliis, ut pote magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderate sumptum precipue impedit usum rationis. Et ideo, senibus, in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem, & Episcopis, seu quibuslibet Ecclesiæ ministris, qui mente devota debent spiritualibus officiis insistere, & Regibus, qui per sapientiam debent populum subditum gubernare, specialiter sobrietas indicitur. “

Et per hoc patet responsio ad Objecta.

QUÆSTIO CL.

De Ebrietate, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de Ebrietate.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum ebrietas sit peccatum.

Secundo. Utrum sit peccatum mortale.

Tertio. Utrum sit gravissimum peccatum.

Quarto. Utrum excuset à peccato.

ARTICULUS I.

Utrum Ebrietas sit peccatum.

Mal. 9. 14. a. 4. ad 2. & ad Ti. 2. lect. 1. fin. & 3. Eth. lect. 12. fin.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod Ebrietas non sit peccatum. Omne enim peccatum habet aliud peccatum sibi oppositum; sicut timiditati audacia, &

pusillanimitati præsumptio opponitur : sed ebrietati nullum peccatum opponitur : ergo ebrietas non est peccatum.

2. Præterea. Omne peccatum est voluntarium : sed nullus vult esse ebrius : quia nullus vult privari usu rationis : ergo ebrietas non est peccatum.

3. Præterea. Quicumque est alteri causa peccandi, peccat : si ergo ebrietas esset peccatum, sequeretur, quod illi, qui alios invitant ad potum, quo inebriantur, peccarent, quod videtur esse valde durum.

4. Præterea. Omnibus peccatis correctio debetur : sed ebriis non adhibetur correctio, dicit enim Gregorius, quod *cum venia suo ingenio sunt relinquiendi, ut deteriores fiant, si à tali consuetudine evellantur* : ergo ebrietas non est peccatum.

Sed Contra est, quod Apostol. dicit ad Rom. 13. *Non in comessionibus, & ebrietatibus.*

Respondeo dicendum, quod ebrietas dupliciter potest accipi. Uno modo, prout significat ipsum defectum hominis, qui accidit ex multo vino potato, ex quo fit ut non sit compos rationis : et secundum hoc ebrietas non nominat culpam, sed defectum pœnalem consequentem ex culpa.

Alio modo ebrietas potest nominare actum, quo quis in hunc defectum incidit, qui potest causare ebrietatem dupliciter. Uno modo ex nimia vini fortitudine præter opinionem bibentis : et sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato, præcipue si non ex negligentia hominis contingat : et sic creditur Noe inebriatus fuisse, ut legitur Gen. 9.

Alio modo ex inordinata concupiscentia, & usu vini : et sic ebrietas ponitur esse peccatum, & continetur sub gula, sicut species sub genere. Dividitur enim gula in comessionem, & ebrietatem, quæ prohibet Apostolus in auctoritate inducta.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 3. Ethic. (cap. 11. circ. med. tom. 5.) insensibilitas, quæ opponitur temperantiæ, non multum contingit. Et ideo tam ipsa, quam omnes ejus species, quæ opponuntur diversis speciebus temperantiæ, nomine carent. Unde & vitium, quod opponitur ebrietati, inno-

minatum est. Et tamen si quis scienter in tantum à vino absteret, ut naturam multum gravaret, à culpa immunis non esset.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de defectu consequenti, qui est involuntarius: sed immoderatus usus vini est voluntarius; in quo peccati ratio consistit.

Ad tertium dicendum, quod sicut ille qui inebriatur, excusatur à peccato, si ignorat fortitudinem vini; ita etiam ille qui invitat aliquem ad bibendum, excusatur à peccato, si ignoret talem esse conditionem bibentis, ut ex hoc potu inebrietur: sed si ignorantia desit, neuter à peccato excusatur.

Ad quartum dicendum, quod aliquando correctio peccatoris est intermittenda, ne fiat inde deterior, ut supra dictum est. (q. 33. a. 6.) Unde Augustinus dicit in Epistola ad Aurelium Episcopum (*quæ est 64. parum ante med. tom. 2.*) de comessionibus, & ebrietatibus loquens: „Non aspere, quantum existimo, non dure, non imperiose ista tolluntur, sed magis docendo, quam jubendo, magis monendo, quam minando, sic enim agendum est cum multitudinis peccantium; severitas autem exercenda est in peccata paucorum.“

ARTICULUS II.

Utrum ebrietas sit peccatum mortale.

1. 2. q. 88. a. 5. ad 1. & 2. d. 24. q. 2. a. 6. c. & ma. q. 2. a. 8. ad 3. & Rom. 13. lect. 3.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod ebrietas non sit peccatum mortale. August. enim in Sermone de Purgatorio (*qui est 41. de Sanctis, parum à princ. tom. 10*) dicit, ebrietatem esse peccatum mortale, si sit assidua: sed assiduitas importat circumstantiam, quæ non trahit in aliam speciem peccati: & sic non potest in infinitum aggravare, ut de veniali faciat mortale, sicut ex supradictis patet, (1. 2. q. 88. a. 5.) ergo si alias ebrietas non est peccatum mortale, nec etiam hoc modo erit peccatum mortale.

2. Præterea, August. dicit in eodem Sermone : *quoties aliquis in cibo , aut potu plus accipit quam necesse est , ad minuta peccata noverit pertinere.* Peccata autem minuta dicuntur venialia : ergo ebrietas , quæ causatur ex immoderato potu , est peccatum veniale.

3. Præterea. Nullum peccatum mortale est faciendum propter medicinam : sed aliqui superflue bibunt secundum consilium medicinæ , ut postea per vomitum purgentur ; & ex hoc superfluo potu sequitur ebrietas : ergo ebrietas non est peccatum mortale.

Sed Contra est , quod in Canonibus Apostol. (*can. 41. & 42. tom. 1. Concil.*) legitur : „ Episcopus , aut „ Presbyter , aut Diaconus aleæ , aut ebrietati deser- „ viens , aut desinat , aut deponatur : Subdiaconus au- „ tem , aut Lector , aut Cantor similia faciens , aut „ desinat , aut communione privetur : similiter & lai- „ cus : “ sed tales pœnæ non infliguntur nisi pro pec- cato mortali : ergo ebrietas est peccatum mortale.

Respondeo dicendum , quod culpa ebrietatis sicut dictum est , (*art. præc.*) consistit in immoderato usu & concupiscentia vini. Hoc autem contingit esse tri- pliciter. Uno modo sic , quod nesciat potum esse immoderatum , & inebriare potentem : & sic ebrietas potest esse sine peccato , ut dictum est , (*a. præc.*)

Alio modo sic , quod aliquis percipiat potum esse immoderatum , non tamen æstimet potum esse inebriare potentem : & sic ebrietas potest esse cum peccato veniali.

Tertio modo potest esse , quod aliquis bene advertat , potum esse immoderatum , & inebriantem , & tamen magis vult ebrietatem incurrere , quam à potu abstinere : & talis proprie dicitur ebrius ; quia moralia recipiunt speciem non ab his quæ per accidens eveniunt præter intentionem , sed ab eo quod est per se intentum. Et sic ebrietas est peccatum mortale : quia secundum hoc homo volens , & sciens privat se usu rationis , quo secundum virtutem operatur , & peccata declinet : & sic peccat mortaliter , periculo peccandi se committens. Dicit enim Ambros. in lib. de Patriarchis , (*seu lib. 1. de Abraham , cap. 6. non procul à fin.*)

„ Vitandam discimus ebrietatem , per quam vitia cave-

re non possumus. Nam quæ sobrii cavemus, per ebrietatem ignorantibus committimus. Unde ebrietas, per se loquendo, est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod assiduitas facit ebrietatem esse peccatum mortale, non propter solam iterationem actus, sed quia non potest esse quod homo assidue inebrietur, quin sciens & volens ebrietatem incurrat; dum multoties experitur fortitudinem vini, & suam habilitatem ad ebrietatem.

Ad secundum dicendum, quod plus sumere in cibo, & potu, quam necesse sit, pertinet ad vitium gulæ, quæ non semper est peccatum mortale: sed plus sumere in potu scienter usque ad ebrietatem, hoc est peccatum mortale. Unde Aug. dicit in 10. Confess. (cap. 31. ad. med. tom. 1.) *Ebrietas longe est à me; misereberis, ne appropinquet mihi: crapula autem nonnumquam subrepsit servo tuo.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, (q. 141. a. 6.) *cibus, & potus est moderandus, secundum quod competit corporis valetudini.* Et ideo sicut quandoque contingit, ut cibus, vel potus, qui est moderatus sano, sit superfluus infirmo; ita etiam potest & converso contingere, ut ille qui est superfluus sano, sit moderatus infirmo. Et hoc modo cum aliquis multum comedit, vel bibit secundum consilium medicinæ ad vomitum provocandum, non est reputandus superfluus cibus, vel potus.

Nec tamen ad vomitum provocandum requiritur, quod sit potus inebrians, quia etiam potus aquæ tepidæ vomitum causat: & ideo propter hanc causam non excusaretur aliquis ab ebrietate.

ARTICULUS III.

Utrum ebrietas sit gravissimum peccatorum.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod ebrietas sit gravissimum peccatorum. Dicit enim Chrysostom. (Hom. 98. in Matth. inter med. & fin.) quod nihil ita est dæmoni amicum, sicut ebrietas, & lascivia, quæ est mater omnium vitiorum. Et in Decr. dicitur dis-

dist. 35. (cap. 9.) *Ante omnia Clericis vitetur ebrietas, quæ omnium vitiorum fomes, & nutritrix est.*

2. Præterea. Ex hoc dicitur aliquid esse peccatum, quod bonum rationis excludit: sed hoc maxime facit ebrietas: ergo ebrietas est maximum peccatum.

3. Præterea. Magnitudo culpæ ex magnitudine pænæ ostenditur: sed ebrietas videtur esse maxime punita: dicit enim Ambr. (*l. de Elia & jejun. cap. 5. ante med.*) quod non esset in homine servitus, si non fuisset ebrietas: ergo ebrietas est maximum peccatum.

Sed Contra est, quod secundum Gregor. (*l. 33. Moral. cap. 11. ante med. implic.*) vitia spiritualia sunt majora, quam carnalia: sed ebrietas continetur inter vitia carnalia: ergo non est maximum peccatum.

Respondeo dicendum, quod ex hoc dicitur aliquid esse malum, quod privat bonum. Unde quanto majus est bonum, quod privatur per malum, tanto malum gravius est. Manifestum est autem, quod bonum divinum est majus, quam bonum humanum. Et ideo peccata, quæ sunt directe contra Deum, sunt graviora peccato ebrietatis, quod directe opponitur bono rationis humanæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ad peccata intemperantiæ maxime homo habet pronitatem, propter hoc quod hujusmodi concupiscentiæ, & delectationes connaturales nobis sunt. Et secundum hoc dicuntur hujusmodi peccata esse maxime amica diabolo, non quia sint aliis graviora, sed quia sunt apud homines frequentiora.

Ad secundum dicendum, quod bonum rationis impeditur dupliciter: uno modo per id quod est contrarium rationi: alio modo per id quod aufert usum rationis. Plus autem habet de ratione mali id quod contrariatur rationi, quam quod ad horam usum rationis aufert: usus enim rationis potest esse & bonus, & malus, qui tollitur per ebrietatem: sed bona virtutum, quæ tolluntur per ea quæ contrariantur rationi, sunt semper bona.

Ad tertium dicendum, quod servitus est consecuta ex ebrietate occasionaliter, in quantum Cham maledictionem servitutis in sua posteritate accepit propter hoc,

hoc, quod irrisit patrem inebriatum : non autem servitus fuit directe pœna ebrietatis.

ARTICULUS IV.

Utrum ebrietas excuset à peccato.

1. 2. q. 76. a. 4. ad 2. *Œ* 4. *Œ* 2. dist. 22. q. 2. a. 2. ad 2.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod ebrietas non excuset à peccato. Dicit enim Philos. in 3. Ethic. (cap. 5. ante med. tom. 5.) quod ebrius meretur duplices mulctationes : ergo ebrietas magis aggravat peccatum, quam excuset.

2. Præterea. Non excusatur peccatum per peccatum, sed magis augetur : ebrietas autem est peccatum : ergo non excusat à peccato.

3. Præterea. Philos. dicit in 6. Ethic. (ex cap. 5. tom. 5.) quod sicut ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita ligatur per concupiscentiam : sed concupiscentia non excusat à peccato : ergo etiam neque ebrietas.

Sed Contra est, quod Lot excusatur ab incestu propter ebrietatem, ut August. dicit contra Faustum. (l. 21. cap. 44. tom. 6.)

Respondeo dicendum, quod in ebrietate duo attenduntur, sicut dictum est, (a. 1. huj. q.) scilicet defectus consequens, & actus præcedens. Ex parte autem defectus consequentis, in quo ligatur usus rationis, ebrietas habet excusare à peccato, in quantum causat involuntarium per ignorantiam.

Sed ex parte actus præcedentis videtur esse distinguendum : quia si ex actu illo præcedente subsequuta est ebrietas sine peccato, tunc peccatum sequens totaliter excusatur à culpa : sicut forte accidit de Lot.

Si autem actus præcedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur à peccato sequente ; quod scilicet redditur voluntarium ex voluntate præcedentis actus, in quantum scilicet aliquis dans operam rei illicitæ incidit in sequens peccatum.

Diminuitur tamen peccatum sequens, sicut & dimi-

nui-

nuitur ratio voluntarii. Unde Aug. dicit contra Faustum, (*loc. sup. cit.*) quod *Lot culpandus est, non quantum ille incestus, sed quantum ebrietas meruit.*

Ad primum ergo dicendum, quod Philos. non dicit, quod mereatur graviolem mulctationem ebrius, sed quod mereatur *duplicem* mulctationem propter *duplex* peccatum.

Vel potest dici, quod loquitur secundum legem cuiusdam Pittaci, qui, ut dicitur in 2. Polyticor. (*in fin. tom. 5.*) statuit, quod ebrii, si percuterent, plus punirentur, quam sobrii; quia pluries injuriantur: in quo, ut Aristot. ibidem dicit, videtur magis respexisse ad utilitatem, scilicet ut cohiberentur injuriæ, quam ad veniam, quam oportet habere de ebriis, propter hoc quod non sunt sui compotes.

Ad secundum dicendum, quod ebrietas habet excusare peccatum, non ex parte qua est peccatum, sed ex parte defectus consequentis, ut dictum est. (*in cor. a.*)

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia non totaliter ligat rationem, sicut ebrietas, nisi forte sit tanta, quod faciat hominem insanire.

Et tamen passio concupiscentiæ diminuit peccatum, quia levius est ex infirmitate, quam ex malitia peccare.

QUÆSTIO CLI.

De Castitate, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de Castitate.

Et primo. De ipsa virtute castitatis.

Secundo. De virginitate, quæ est pars castitatis.

Tertio. De luxuria, quæ est vitium oppositum.

Et circa primum quærentur quatuor.

Primo. Utrum castitas sit virtus.

Secundo. Utrum sit virtus generalis.

Tertio. Utrum sit virtus distincta ab abstinentiâ.

Quarto. Quomodo se habeat ad pudicitiam.

Utrum Castitas sit virtus.

3. *Eth. lect. 22.*

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod castitas non sit virtus. Loquimur enim nunc de virtute animæ: sed castitas videtur ad corpus pertinere: dicitur enim aliquis castus ex eo, quod aliqualiter se habet ad usum quarundam corporis partium: ergo castitas non est virtus.

2. Præterea. Virtus est habitus voluntarius, ut dicitur in 2. Ethicor. (cap. 4. & 6. tom. 5.) Sed castitas non videtur esse aliquod voluntarium, cum per violentiam auferri videatur mulieribus violenter oppressis: ergo videtur, quod castitas non sit virtus.

3. Præterea. Nulla virtus est in infidelibus: sed aliqui infideles sunt casti: non ergo castitas est virtus.

4. Præterea. Fructus à virtutibus distinguuntur: sed castitas inter fructus ponitur, ut patet ad Gal. 5. ergo castitas non est virtus.

Sed Contra est, quod August. dicit in lib. de decem chordis: (cap. 3. à med. tom. 9.) *cum deleas in virtute præcedere uxorem, quondam castitas est virtus, tu sub uno impetu libidinis cadis, & vis uxorem tuam esse victricem.*

Respondeo dicendum, quod nomen castitatis sumitur ex hoc, quod per rationem concupiscentia castigatur, quæ ad modum pueri est refrænanda, ut patet per Philos. in 3. Ethic. (cap. ult. tom. 5.) in hoc autem ratio virtutis humanæ consistit, quod sit aliquid secundum rationem modificatum, ut ex supra dictis patet. (1. 2. q. 64. a. 1.) Unde manifestum est, castitatem esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod castitas consistit quidem in anima, sicut in subjecto, sed materiam habet in corpore. Pertinet enim ad castitatem, ut secundum iudicium rationis, & electionem voluntatis aliquis moderate utatur corporalibus membris.

Ad

Ad secundum dicendum, quod, sicut August. dicit in 1. de Civ. Dei, (cap. 18. post med. tom. 5.) proposito animi permanente, per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis alienæ, quam servat perseverantia continentia suæ. Et ibidem dicit, quod est virtus animi, quæ comitem habet fortitudinem, qua potius quælibet mala tolerare, quam malo consentire decernit.

Ad tertium dicendum, quod, sicut August. dicit in 4. contra Julian. (cap. 3. inter princ. & med. tom. 7.) Absit, ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit justus: absit autem, ut sit justus vere, nisi vivat ex fide. Et ideo concludit, quod in infidelibus neque est vere castitas, neque aliqua alia virtus; quia scilicet non referuntur ad debitum finem: et, sicut ibidem subdit, (parum ante med.) non officis, id est, actibus, sed fructibus à vitis discernuntur virtutes.

Ad quartum dicendum, quod castitas, in quantum est quidem secundum rationem operans, habet rationem virtutis; in quantum autem habet delectationem in suo actu, connumeratur inter fructus.

ARTICULUS II.

725

Utrum castitas sit virtus generalis.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod castitas sit virtus generalis. Dicit enim August. in lib. de mendacio, (cap. 26. à med. tom. 4.) quod castitas animi est ordinatus animi motus, non subdens majora minoribus: sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem: ergo castitas est generalis virtus.

2. Præterea. Nomen castitatis à castigatione sumitur: sed quilibet motus appetitivæ partis debet castigari à ratione: cum ergo per quamlibet virtutem moralem refrænatur aliquis appetitivus motus, videtur quod quælibet virtus moralis sit castitas.

3. Præterea. Castitati fornicatio opponitur: sed fornicatio videtur ad omne genus peccati pertinere, dicitur enim in Psal. 72. *Perdes omnes, qui fornicantur abs te*: ergo castitas est generalis virtus.

Sed

Sed Contra est, quod Macrobo. (*lib. 1. in somn. Scip. cap. 8.*) ponit eam partem temperantiæ.

Respondeo dicendum, quod nomen castitatis *dupli-*
plexiter accipitur: uno modo proprie: et sic est quædam
specialis virtus habens specialem materiam, scilicet con-
cupiscentias delectabilium, quæ sunt in venereis.

Alio modo nomen castitatis accipitur metaphorice.
Sicut enim in corporis commixtione consistit delectatio
venereorum, circa quam proprie est castitas, & oppo-
situm vitium, scilicet luxuria: ita etiam in quadam
spirituali conjunctione mentis ad res aliquas consistit
quædam delectatio, circa quam est quædam spiritualis
castitas metaphorice dicta, vel etiam spiritualis forni-
catio similiter metaphorice dicta. Si enim mens homi-
nis delectetur in spirituali conjunctione ad id, cui de-
bet conjungi, scilicet ad Deum, & absterneat se, ne de-
lectabiliter aliis jungatur contra debitum divini ordi-
nis, dicetur castitas spiritualis, secundum illud secun-
dæ ad Corinthios 11. *Despondi vos uni viro virginem*
castam exhibere Christo. Si autem delectabiliter contra
debitum divini ordinis jungatur mens quibuscunque
aliis rebus, dicetur fornicatio spiritualis, secundum
illud Hierem. 3. *Tu autem fornicata es cum amatoribus*
multis. Et hoc modo accipiendo castitatem, castitas
est generalis virtus: quia per quamlibet virtutem retra-
hitur mens humana, ne rebus illicitis delectabiliter con-
jungatur.

Principaliter tamen ratio hujus castitatis consistit
in charitate, & in aliis virtutibus theologis, quibus
mens hominis conjungitur Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa proce-
dit de castitate metaphorice dicta. (*in corp. a.*)

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum
est, (*a. præc. 2. q. 142. a. 2.*) concupiscentia delec-
tabilis maxime assimilatur puero; eo quod appetitus
delectabilis est nobis connaturalis; & præcipue delec-
tabilium secundum tactum, quæ ordinantur ad conser-
vationem naturæ. Et inde est, quod si nutriatur ho-
rum delectabilium concupiscentia, per hoc quod ei
consentiatur, maxime augebitur; sicut puer, qui suæ
voluntati relinquitur; Et sic concupiscentia horum de-
lec-

lectabilium maxime indiget castigari. Et ideo circa huiusmodi concupiscentias antonomastice dicitur castitas sicut & fortitudo est circa ea, in quibus maxime indigemus animi firmitate.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de fornicatione spirituali metaphorice dicta, quæ opponitur castitati spirituali, ut dictum est. (*In corp. a.*)

ARTICULUS III.

730

Utrum castitas sit virtus distincta ab abstinentia.

2. *dist. 24. q. 2. a. 1. ad 1. & vir. q. 1. a. 4. cor. sñ.*

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod castitas non sit virtus distincta ab abstinentia. Quia circa materiam unius generis sufficit una virtus: sed unius generis videntur esse, quæ pertinent ad unum sensum: cum ergo delectatio ciborum, circa quam est abstinentia, & delectatio venereorum, circa quam est castitas, pertineant ad tactum, videtur, quod castitas non sit alia virtus ab abstinentia.

2. Præterea. Philos. in 3. Ethic. (*cap. ult. tom. 5.*) omnia vitia temperantiæ assimilât puerilibus peccatis, quæ castigatione indigent: sed castitas nominatur à castigatione vitiorum oppositorum: ergo cum per abstinentiam cohibeantur quædam vitia intemperantiæ, videtur, quod abstinentia sit castitas.

3. Præterea. Delectationes aliorum sensuum pertinent ad temperantiam, in quantum ordinantur ad delectationes tactus; circa quas est temperantia: sed delectationes ciborum, circa quas est abstinentia ordinantur ad delectationes venereorum, circa quas est castitas, unde dicit Hieron. (*epist. ad Amand. aliqu. à princ. & super illud ac Tit. 1. Non vinolentum, non percussorem, &c.*) *Venter, & genitalia sibimetipsis vicina sunt, ut ex vicinitate membrorum confederatio intelligatur vitiorum: ergo abstinentia, & castitas non sunt virtutes ab invicem distinctæ.*

Sed Contra est, quod Apost. 2. ad Corinth. 6. con-

du-

numerat castitatem jejuniis, quæ ad abstinenciam pertinent.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*q. 141. a. 4.*) temperantia est proprie circa concupiscentias delectationum tactus. Et ideo oportet, ut ubi sunt diversæ rationes delectationis, ibi sint diversæ virtutes sub temperantia comprehensæ.

Delectationes autem proportionantur operationibus, quarum sunt perfectiones, ut dicitur in nono Ethicor. (*ex. cap. 7. tom. 5.*) Manifestum est autem, quod alterius generis sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus natura individui conservatur, & operationes pertinentes ad usum venereorum, quibus conservatur natura speciei. Et ideo *castitas, quæ est circa delectationes venereorum est virtus distincta ab abstinentia, quæ est circa delectationes ciborum.*

Ad primum ergo dicendum, quod temperantia non consistit principaliter circa delectationes tactus quantum ad iudicium sensus de tangibilibus, quod est ejusdem rationis in omnibus, sed quantum ad ipsum usum tangibilium, ut dicitur in 3. Ethic. (*cap. 10. tom. 5.*) Est autem alia ratio utendi cibis, & potibus, & venereis. Et ideo oportet esse diversas virtutes, licet sint unius sensus.

Ad secundum dicendum, quod delectationes venereæ sunt vehementiores, & magis opprimentes rationem, quam delectationes ciborum, & propter hoc magis indigent castigatione, & refrænatione; quia si eis consentitur, magis ex hoc increscit vis concupiscentiæ, & dejicitur virtus mentis. Unde August. dicit in Soliloq. (*cap. 10. circ. med. tom. 1.*) *Nihil esse sentio, quod magis ex arce dejiciat animum virilem, quam blandimenta feminae, corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest.*

Ad tertium dicendum, quod delectationes aliorum sensuum non pertinent ad naturam hominis conservandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia tactus. Et ideo circa hujusmodi delectationes non est aliqua alia virtus sub temperantia comprehensa. Sed delectationes ciborum, quamvis aliqualiter ordinentur ad delectationes venereorum, tamen etiam per se ordinantur ad vi-

tam hominis conservandam, & ideo etiam per se habent specialem virtutem: quamvis illa virtus, quæ abstinencia dicitur, ordinet actum suum ad finem castitatis.

ARTICULUS IV.

Utrum pudicitia pertineat specialiter ad castitatem.

Sup. q. 143.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod pudicitia non pertineat specialiter ad castitatem. Dicit enim August. in 1. de civ. Dei, (cap. 8. à princ. tom. 5.) quod *pudicitia est quædam virtus animæ*: non ergo est aliquid ad castitatem pertinens, sed est per seipsam virtus à castitate distincta.

2. Præterea. Pudicitia à pudore dicitur, qui videtur idem esse verecundiæ: sed verecundia secundum Damasc. (lib. 2. orth. fin. cap. 15.) est de turpi actu: quod convenit omni actu vitioso: ergo pudicitia non magis pertinet ad castitatem, quam ad alias virtutes.

3. Præterea. Philos. dicit in 3. Ethic. (cap. 11. à princ. tom. 5.) quod *omnis intemperantia generaliter est maxime exprobrabilis*: sed ad pudicitiam pertinere videtur fugere ea, quæ exprobrabilia sunt: ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiæ, non autem specialiter ad castitatem.

Sed Contra est, quod August. dicit in lib. de Perseverant. (cap. 20. paulo à princ. tom. 7.) *Prædicanda est pudicitia, ut ab eo, qui habet aures audiendi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur*: sed usus genitalium membrorum proprie pertinet ad castitatem: ergo pudicitia proprie ad castitatem pertinet.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (in arg. 2.) nomen pudicitia à pudore sumitur, in quo verecundia significatur. Et ideo oportet, quod pudicitia proprie sit circa illa, de quibus homines magis verecundantur. Maxime autem verecundantur homines de actibus venereis, ut August. dicit in 14. de civ. Dei. (cap. 18. tom. 5.) in tantum quod etiam concubitus conjugalis, qui honestate nuptiarum deco-

ratur, verecundia non careat, & hoc ideo quia motus genitalium membrorum non subicitur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum. Verecundatur autem homo non solum de illa commixtione venerea, sed etiam de quibuscumque signis ejus, ut Philos. dicit in 2. lib. Ret. (*cap. 6. post. med. tom. 6.*) Et ideo pudicitia attenditur proprie circa venerea, & præcipue circa signa venereorum; sicut sunt aspectus impudici, oscula, & tactus. Et quia hæc magis solent deprehendi, ideo pudicitia magis respicit hujusmodi exteriora signa; castitas autem magis ipsam veneream commixtionem. Et ideo pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus ab ipsa distincta, sed sicut exprimens castitatis circumstantiam quamdam. Interdum tamen unum pro alio ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod August. ibi accipit pudicitiam pro castitate.

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnia vitia habeant turpitudinem quamdam, specialiter tamen vitia intemperantiæ, ut ex supra dictis patet. (*q. 142. a. 4.*)

Ad tertium dicendum, quod inter vitia intemperantiæ præcipue sunt exprobrabilia peccata venereæ; tum propter inobedientiam genitalium membrorum, tum etiam propter hoc, quod ratio ab hujusmodi maxime absorvetur.

QUÆSTIO CLII.

De Virginitate, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de Virginitate.

Et circa hoc quærentur quinque.

Primo. In quo consistat virginitas.

Secundo. Utrum sit licita.

Tertio. Utrum sit virtus.

Quarto. De excellentia ejus respectu matrimonii.

Quinto. De excellentia ejus respectu aliarum virtutum.

ARTICULUS I.

Utrum Virginitas consistat in integritate carnis.

4. dist. 33. q. 3. a. 1. & d. 34. q. 1. a. 5. ad 4.
& d. 49. q. 5. a. 3. q. 1. c. & ad 4. & quol. 5. a. 24.
ad 2. & quol. 6. a. 18. c.

Ad Primum sic proceditur. Videtur quod Virginitas non consistat in integritate carnis. Dicit enim August. in lib. de nupt. & concupiscen. (*hab. in lib. de S. Virg. c. 13. in princ. tom. 6.*) quod *virginitas est in carne corruptibili incorruptionis perpetuo meditatio*: sed meditatio non pertinet ad carnem: ergo virginitas non consistit in carne.

2. Præterea. Virginitas pudicitiam quamdam importat: sed August. dicit in primo de civ. Dei, (*c. 18. à princ. tom. 5.*) quod *pudicitia consistit in anima*: ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

3. Præterea. Carnis integritas videtur consistere in signaculo virginalis pudoris: sed quandoque absque virginitatis præjudicio frangitur illud signaculum, dicit enim August. in 1. de civ. Dei, (*loc. cit.*) quod *illa membra possunt diversis casibus vulnerata vim perpeti*: & medici quandoque salutem opitulantes hæc ibi faciunt, quæ horret aspectus: obstetrix etiam virginis cujusdam integritatem manu velut explorans, dum inspicit, perdidit. Et subdit: *non opinor, quemquam tam stulte sapere, ut huic perisse, aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate, quamvis membrum illius integritate jam perditum*: ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

4. Præterea. Corruptio carnis maxime in seminis resolutione consistit, quæ potest fieri sine concubitu, vel in dormiendo, vel etiam vigilando: sed sine concubitu non videtur perdi virginitas, dicit enim August. in lib. de virgîn. (*cap. 13. in princ. tom. 6.*) quod *virginalis integritas, & per pium continentiam ab omni concubitu immunitas, Angelica portio est*: ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

Sed

Sed Contra est, quod August. in eodem lib. (c. 13. in fin.) dicit, quod *virginitas est continentia, qua integritas carnis ipsi creatori animæ, & carnis vovetur, consecratur, servatur.*

Respondeo dicendum, quod nomen virginitatis à virore sumptum videtur; et sicut illud dicitur virens & in suo virore persistere, quod non est ex superabundantia caloris adustionem expertum; ita etiam virginitas hoc importat, quod persona, cui inest, immunis sit à concupiscentiæ adustione, quæ esse videtur in consummatione maxime delectationis corporalis quæ est venereorum delectatio. Unde Ambros. dicit in lib. 1. de Virgîn. (inter princ. & med.) quod *castitas virginalis est experta contagionis integritas.*

In delectatione autem venereorum tria est considerare: unum quidem, quod est ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis: aliud autem est, in quo conjungitur id, quod est animæ, cum eo quod est corporis, scil. ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans: tertium autem est solum ex parte animæ: scilicet propositum perveniendi ad talem delectationem: in quibus tribus id, quod primo positum est, per accidens se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se, nisi secundum ea, quæ sunt animæ: secundum vero materialiter se habet ad actum moralem: nam sensibiles passionem sunt materia moralium actuum: tertium vero se habet formaliter, & complete quia ratio moralium in eo, quod est rationis, completur.

Quia ergo virginitas dicitur per remotionem prædictæ corruptionis, consequens est, quod *integritas membri corporalis per accidens se habeat ad virginitatem: ipsa autem immunitas à delectatione, quæ conicit in seminis resolutione, se habet materialiter: ipsum autem propositum perpetuo abstinendi à tali delectatione se habet formaliter, & complete in virginitate.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa definitio Augustini tangit quidem in recto id, quod est formale in virginitate: nam per meditationem intelligitur propositum rationis: quod autem additur, *perpetua*, non sic intelligitur, quod oporteat virginem semper actu talem

meditationem habere, sed quia hoc debet in proposito gerere, ut perpetuo in hoc perseveret. Id vero quod est materiale, tangitur in obliquo, cum dicitur, *incorruptionis in carne corruptibili*; quod additur ad ostendam virginittatis difficultatem: nam si caro corrumpi non posset, non esset difficile perpetuam incorruptionis meditationem habere.

Ad secundum dicendum, quod pudicitia est quidem essentialiter in anima, materialiter autem in carne: et similiter virginittas. Unde August. dicit in lib. de virg. (cap. 8. tom. 6.) quod *licet virginittas in carne servetur, ac per hoc corporalis sit, tamen spiritualis est, quam fovet, & servat continentia pietatis.*

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est, (in cor. art.) integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginittatem; in quantum scilicet per hoc quod ex proposito voluntatis abstinet quis à delectatione venerea; remanet integritas in membro corporeo. Unde si contingat, quod per alium modum aliquo casu membri integritas corrumpatur, non magis præjudicat virginittati, quam si corrumpatur manus, aut pes.

Ad quartum dicendum, quod delectatio, quæ est ex seminis resolutione, dupliciter potest contingere. Uno modo ut procedat ex mentis proposito: et sic tollit virginittatem, sive fiat per concubitum, sive absque concubitu. Facit autem mentionem August. de concubitu quia hujusmodi resolutio communiter, & naturaliter ex concubitu causatur. Alio modo potest provenire præter propositum mentis, vel in dormiendo, vel per violentiam illatam, cui mens non consentit, quamvis causa delectationem experiatur, vel etiam ex infirmitate naturæ, ut patet in his, qui fluxum seminis patiuntur: sic non perditur virginittas; quia talis pollutio non accidit per impudicitiam, quam virginittas excludit.

ARTICULUS II.

733

Utrum virginitas sit illicita.

Inf. a. 3. & 4. & 4. d. 32. q. 3. a. 2. & 3. & Mal. q. 15. a. 2. ad 13. & vir. q. 1. a. 13. ad 6. & 2. Ethic. lect. 2. fin.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod virginitas sit illicita. Omne enim, quod contrariatur præcepto legis naturæ, est illicitum: sed sicut præceptum legis naturæ ad conservationem individui est, quod tangitur Genes. 1. *De omni ligno, quod est in paradiso, comede; ita etiam præceptum legis naturæ est ad conservationem speciei, quod ponitur Genes. 1. Crescite, & multiplicamini, & replete terram: ergo sicut peccaret, qui abstineret ab omni cibo, utpote faciens contra bonum individui; ita etiam peccat, qui omnino abstinet ab actu generationis, utpote faciens contra bonum speciei.*

2. Præterea. Omne illud, quod recedit à medio virtutis, videtur esse vitiosum: sed virginitas recedit à medio virtutis, ab omnibus delectationibus venereis abstinens, dicit enim Philos. in 2. Ethic. (*cap. 2. à med. & lib. 3. cap. 11. tom. 5.*) quod *qui omni voluptate potitur, neque ab una recedit, intemperatus est; qui autem omnes fugit, sicut agrestis, insensibilis est: ergo virginitas est aliquid vitiosum.*

3. Præterea. Pœna non debetur nisi vitio: sed apud antiquos puniebantur secundum leges illi, qui semper cœlibem vitam ducebant, ut Valerius Maximus dicit, (*lib. 2. cap. 4. num. 2.*) unde & Plato secundum Aug. in lib. de vera religione, (*cap. 3. ad fin. tom. 2.*) *sacrisse naturæ dicitur, ut perpetua ejus continentia tanquam peccatum aboleretur: ergo virginitas est peccatum.*

Sed Contra est, quod nullum peccatum recte cadit sub consilio: sed virginitas recte cadit sub consilio, dicitur enim 1. ad Cor. 7. *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do: ergo virginitas non est aliquid illicitum.*

Respondeo dicendum, quod in humanis actibus illud est vitiosum, quod est præter rectam rationem. Habet autem hoc recta ratio, ut his, quæ sunt ad finem, utatur aliquis secundum eam mensuram, quæ congruit fini. Est autem *triplex* hominis bonum, ut dicitur in 1. Eth. (cap. 8. à princ. tom. 6.) *Unum* quidem, quod consistit in exterioribus rebus, puta divitiis: *aliud* autem, quod consistit in bonis corporis: *tertium* autem, quod consistit in bonis animæ: inter quæ etiam bona contemplativæ vitæ sunt potiora bonis vitæ activæ, ut Philos. probat in 10. Ethic. (cap. 7. tom. 5.) & Dominus dicit Lucæ 10. *Maria optimam partem elegit.* Quorum bonorum exteriora quidem ordinantur ad ea, quæ sunt corporis: ea vero, quæ sunt corporis, ad ea, quæ sunt animæ: & ulterius ea, quæ sunt vitæ activæ, ad ea, quæ sunt vitæ contemplativæ.

Pertinet igitur ad rectitudinem rationis, ut aliquis utatur exterioribus bonis secundum eam mensuram, quæ competit corpori: et similiter de aliis. Unde si quis absteineat ab aliquibus possidendis, quæ alias esset bonum possidere, ut consulat saluti corporali, vel etiam contemplationi veritatis, non esset hoc vitiosum, sed secundum rationem rectam.

Et similiter si quis absteinet à delectationibus corporalibus, ut liberius vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. Ad hoc autem pia virginitas ab omni delectatione venerea absteinet, ut liberius divinæ contemplationi vacet. Dicit enim Apost. 1. ad Cor. 7. *Mulier inupta, & virgo cogitat, quæ Domini sunt, ut sit sancta & corpore, & spiritu: quæ autem nupta est, cogitat, quæ mundi sunt, & quomodo placeat viro.* Unde relinquitur, quod *virginitas non est aliquid vitiosum, sed potius laudabile.*

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum habet rationem debiti, ut supra dictum est. (q. 122. a. 1.) *Dupliciter* autem aliquid est debitum. *Uno modo*, ut impleatur ab uno: et hoc debitum sine peccato præteriri non potest. *Aliud* autem est debitum implendum à multitudine: et ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine. Multa enim sunt multitudini necessaria, ad quæ implenda unus non sufficit: sed im-

plentur à multitudine, dum unus hoc, alius illud facit. Præceptum igitur legis naturæ homini datum de comestione, necesse est quod ab unoquoque impleatur: aliter enim individuum conservari non posset. Sed præceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est, non solum quod multiplicetur corporaliter, sed etiam quod spiritualiter proficiat. Et ideo sufficienter providetur humanæ multitudini, si quidam carnali generationi operam dent; quidam vero ab hac abstinentes, contemplationi divinorum vacent ad totius humani generis pulchritudinem, & salutem: sicut etiam in exercitu quidam castra custodiunt, quidam signa deferunt, quidam gladiis decertant: quæ tamen omnia debita sunt multitudini, sed per unum impleri non possunt.

Ad secundum dicendum, quod ille qui abstinet ab omnibus delectationibus præter rationem rectam, quasi delectationes secundum se abhorrens, est insensibilis, sicut agrestis. Virgo autem non abstinet ab omni delectatione, sed solum à delectatione venerea: & ab hac abstinet secundum rationem rectam, ut dictum est. (*in corpore articuli*) Medium autem virtutis non secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam determinatur, ut dicitur in 2. Ethicor. (*cap. 6. tom. 5.*) Unde de magnanimo dicitur in 4. Ethicor. (*cap. 3. parum à princ. tom. 5.*) quod est magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet, medius.

Ad tertium dicendum, quod leges feruntur secundum ea, quæ ut in pluribus accidunt. Hoc autem rarum erat apud antiquos, ut aliquis amore veritatis contemplandæ ab omni delectatione venerea abstineret: quod solus Plato legitur fecisse. Unde non sacrificavit, quasi hoc peccatum reputaret, sed perversæ opinioni civium cedens, ut ibidem Augustinus dicit.

ARTICULUS III.

Utrum virginitas sit virtus.

*Inf. q. 155. a. 1. cor. & ad 5. & 4. d. 33. q. 3. a. 2.
& d. 49. q. 5. a. 3. q. 1. cor. & 2.
Ethic. lect. 2. fin.*

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod virginitas non sit virtus. Nulla enim virtus inest nobis à natura, ut Philos. dicit in 2. Ethic. (cap. 1. tom. 5.) Sed virginitas inest nobis à natura: quilibet enim mox natus virgo est: ergo virginitas non est virtus.

2. Præterea. Quicumque habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est: (1. 2. q. 61. a. 1.) sed aliqui habent alias virtutes, qui non habent virginitatem; alioquin cum sine virtute nullus ad regnum cælorum perveniat, nullus sine virginitate ad ipsum posset pervenire; quod esset matrimonium damnare: ergo virginitas non est virtus.

3. Præterea. Omnis virtus restituitur per pœnitentiam: sed virginitas non reparatur per pœnitentiam: unde Hieronymus dicit, (epist. 22. ad Eustoch. de cust. virginit. cap. 2. cir. medium) Cum cætera Deus possit, non potest virginem post ruinam reparare: ergo videtur, quod virginitas non sit virtus.

4. Præterea. Nulla virtus perditur sine peccato: sed virginitas perditur sine peccato, scil. per matrimonium: ergo virginitas non est virtus.

5. Præterea. Virginitas dividitur viduitati, & pudicitie conjugali: sed neutrum illorum ponitur virtus: ergo virginitas non est virtus.

Sed Contra est, quod Ambrosius dicit in lib. 1. de virginib. (aliquant. à princ.) Invitat virginitatis amor, ut aliquid de virginitate dicamus, ne veluti transitu quoddam perstricta videatur, quæ principalis est virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (a. 1. huj. q.) in virginitate est sicut formale, & completivum, propositum perpetuo abstinendi à delectatione venerea, Quod quidem propositum laudabile redditur ex

fine, in quantum scilicet hoc fit ad vacandum rebus divinis. Materiale autem in virginitate est integritas carnis absque omni experimento veneræ delectationis.

Manifestum est autem, quod ubi est specialis materia boni habens specialem excellentiam, ibi invenitur specialis ratio virtutis; sicut patet in magnificentia, quæ est circa magnos sumptus, & ex hoc est specialis virtus à liberalitate distincta, quæ communiter se habet circa omnem pecuniarum usum.

Hoc autem quod est conservare se immunem ab experimento veneræ voluptatis, habet quandam excellentiam laudis supra hoc, quod est conservare se immunem ab inordinatione veneræ voluptatis. Et ideo *virginitas est quædam specialis virtus habens se ad castitatem, sicut magnificentia ad liberalitatem.*

Ad primum ergo dicendum, quod homines ex sua nativitate habent id quod est materiale in virginitate, scilicet integritatem carnis immunem ab experimento venerorum. Non tamen habent id quod est formale in virginitate, ut scilicet habeant propositum servandi huiusmodi integritatem propter Deum: et ex hoc habet rationem virtutis. Unde Augustinus dicit in lib. de virginit. (cap. 11. in princ. tom. 6.) *Nec nos hoc in virginibus prædicamus, quod virgines sunt, sed quod Deo dicatæ pia continentia virgines sunt.*

Ad secundum dicendum, quod connexio virtutum accipitur secundum illud, quod est formale in virtutibus, id est, secundum charitatem, vel secundum prudentiam, ut supra habitum est, (q. 129. a. 3. ad 2.) non autem secundum id quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuoso suppetere materiam unius virtutis, non autem materiam alterius: sicut pauper habet materiam temperantiæ, non autem materiam magnificentiam. Et hoc modo alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, id est prædicta integritas carnis: tamen potest id, quod est formale in virginitate, habere, ut scilicet habeat in præparatione mentis prædictæ integritatis conservandæ propositum, si hoc sibi competeret: sicut pauper potest in præparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret. Et similiter ille qui est in

prosperitate, habet in præparatione animi propositum adversa æquanimiter tolerandi: & sine hac præparatione animi non potest esse aliquis virtuosus.

Ad tertium dicendum, quod virtus per pœnitentiam reparari potest, quantum ad id quod est formale in virtute; non autem quantum ad id quod est materiale in ipsa. Non enim si quis magnificus consumpserit divitias suas, per pœnitentiam peccati restituuntur ei divitiæ. Et similiter ille qui virginitatem peccando amisit, per pœnitentiam non recuperat virginitatis materiam, sed recuperat virginitatis propositum. Circa materiam autem virginitatis est aliquid, quod miraculose reparari poterit divinitus, scilicet integritas membri, quam dicimus accidentaliter se ad virginitatem habere. Aliud autem est, quod nec miraculose reparari potest, ut scilicet qui expertus est voluptatem veneream, fiat non expertus. Non enim Deus potest facere, ut ea quæ facta sunt, non sint facta, ut in primo habitum est. (q. 35. a. 4.)

Ad quartum dicendum, quod virginitas, secundum quod est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuo servandæ. Dicit enim August. in lib. de virgin. (cap. 8. in fin. tom. 6.) quod *per virginitatem integritas carnis ipsi creatori animæ, & carnis novetur, consecratur, servatur.* Unde virginitas, secundum quod est virtus, nunquam amittitur, nisi per peccatum.

Ad quintum dicendum, quod castitas conjugalis ex hoc solo habet laudem, quod abstinet ab illicitis voluptatibus: unde non habet aliquam excellentiam supra communem castitatem. Viduitas autem addit quidem aliquid supra castitatem communem: non tamen pervenit ad id quod est perfectum in materia ista, scilicet ad omnimodam immunitatem venereæ voluptatis, sed sola virginitas. Et ideo sola virginitas ponitur virtus specialis supra castitatem, sicut magnificentia supra liberalitatem.

ARTICULUS IV.

735

Utrum virginitas sit excellentior matrimonio.

4. d. 30. q. 2. a. 3. ad 6. & d. 33. q. 3. a. 2. ad 5.
& a. 3. ad 1. & 3.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod virginitas non sit excellentior matrimonio. Dicit enim Aug. in lib. de bono conjugali, (cap. 21. in fin. tom. 6.) *Non impar meritum est continentiae in Joanne, qui nullas expertus est nuptias, & in Abraham, qui filios generavit: sed majoris virtutis majus est meritum: ergo virginitas non est potior virtus, quam castitas conjugalis.*

2. Præterea. Ex virtute dependet laus virtuosi: si ergo virginitas præferretur continentiae conjugali, videtur esse consequens, quod quælibet virgo esset laudabilior qualibet conjugata: hoc autem est falsum: ergo virginitas non præfertur conjugio.

3. Præterea. Bonum commune potius est bono privato, ut patet per Philosophum in 1. Ethic. (cap. 2. ad fin. tom. 5.) Sed conjugium ordinatur ad bonum commune: dicit enim August. in lib. de bono conjugali. (cap. 16. in princ. tom. 6.) *Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis: virginitas autem ordinatur ad bonum speciale, ut scil. vitent tribulationem carnis, quam sustinent conjugati, sicut patet per Apostol. 1. ad Cor. 7. ergo virginitas non est potior continentia conjugali.*

Sed Contra est, quod dicit August. in lib. de virginit. (cap. 19. in fin. tom. 6.) *Et certa ratione, & sanctarum Scripturarum auctoritate nec peccatum esse nuptias invenimus, nec eas bono aut virginalis continentiae, vel etiam vidualis æquamus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut patet in lib. 1. Hieron. contra Jovinianum, (non remote à princ.) hic error fuit Joviniani, qui posuit, virginitatem non esse matrimonio præferendam.

Qui quidem error præcipue destruitur & exemplo Christi, qui & matrem virginem elegit, & ipse virginitatem servavit, & ex doctrina Apostol. qui 1. ad

Corinth. 7. virginitatem consuluit, tamquam melius bonam: & etiam ratione: tum quia bonum divinum est potius humano bono: tum quia bonum animæ præferitur bono corporis: tum etiam quia bonum contemplativæ vitæ præferitur bono activæ: virginitas autem ordinatur ad bonum animæ secundum vitam contemplativam, quod est cogitare ea quæ sunt Dei: conjugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod est corporalis multiplicatio generis humani; & pertinet ad vitam activam; quia vir, & mulier in matrimonio viventes necesse habent cogitare quæ sunt mundi, ut patet per Apost. 1. ad Corinth. 7.

Unde *Indubitanter virginitas præferenda est continentia conjugali.*

Ad primum ergo dicendum, quod meritum non solum pensatur ex genere actus, sed magis ex animo operantis. Habuit autem animum Abraham sic dispositum, ut paratus esset virginitatem servare, si esset temporis congruum: ex quo meritum continentia conjugalitatis in ipso æquatur merito continentia virginis in Joanne, respectu præmii substantialis, non autem respectu præmii accidentalitatis. Unde August. dicit in lib. de bono conjugali, (cap. 21. in fin. tom. 6.) quod „Joannes, & Abrahæ connubium pro temporum distributione Christo militaverunt; sed continentiam Joannes in opere, Abraham vero in solo habitu habebat.“

Ad secundum dicendum, quod licet virginitas sit melior, quam continentia conjugalitatis, potest tamen conjugatus melior esse, quam virgo, duplici ratione. Primo quidem ex parte castitatis, si scilicet ille qui est conjugatus, habeat animum magis paratam ad virginitatem servandam, si oporteret, quam ille qui est actu virgo. Unde Augustinus instruit virginem in lib. de bono conjugali, (cap. 22. ante med. tom. 6.) ut dicat: ego non sum melior, quam Abraham, sed melior est castitas cælibum, quam castitas nuptiarum. Et rationem postea subdit, dicens: quod enim nunc ago, melius ille egisset, si tunc agendum esset: quod autem illi agerunt, sic ego non agerem, etiam si nunc agendum esset. Secundo, quia forte ille, qui non est virgo, habet aliquam excellentiorem virtutem. Unde Augustinus

dicit in lib. de virginitate, (cap. 44. in fin. tom. 6.)
 „ Unde scit virgo, quamvis sollicita, quæ sunt Do-
 „ mini, ne forte propter aliquam sibi incognitam men-
 „ tis infirmitatem nondum sit matura martyrio, illa
 „ vero mulier, cui se præferre gestiebat, jam possit
 „ bibere calicem Dominicæ passionis? “

Ad tertium dicendum, quod bonum commune po-
 tius est bono privato, si sit ejusdem generis: sed po-
 test esse, quod bonum privatum sit melius secundum
 suum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata præ-
 fertur fecunditati carnali. Unde Augustinus dicit in
 lib. de virginit. (cap. 9. in princ. tom. 6.) quod „ fœ-
 „ cunditas carnis, etiam illarum quæ in hoc tempore
 „ nihil aliud in conjugio, quam prolem requirunt, quam
 „ mancipient Christo, pro amissa virginitate compen-
 „ sari non posse credenda est. “

ARTICULUS V.

Utrum virginitas sit maxima virtutum.

*Inf. q. 155. a. 1. & q. 185. a. 4. & 4. dist. 53.
 q. 3. a. 3. & 3. cont. cap. 134.*

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod virgi-
 nitas sit maxima virtutum. Dicit enim Cyprianus in li-
 bro de virginitate, (seu de habitu Virgin. non remote
 à princ.) „ Nunc nobis ad virgines sermo est, qua-
 „ rum quo sublimior est gloria, eo est major cura.
 „ Flos est ille Ecclesiastici germinis, decus, atque or-
 „ namentum gratiæ spiritualis, illustrior portio gregis
 „ Christi. “

2. Præterea. Majus præmium debetur majori virtu-
 ti: sed virginitati debetur maximum præmium, scil.
 fructus centesimus, ut patet Matth. 13. in Glos. (or-
 din. Hieron. sup. illud: qui vero in terram bonam) ergo
 virginitas est maxima virtutum.

3. Præterea. Tanto aliqua virtus est major, quan-
 to per eam aliquis Christo magis conformatur: sed ma-
 xime aliquis conformatur Christo per virginitatem: di-
 citur enim Apocal. 14. de virginibus, quod sequun-

tur Agnum, quocumque ierit; & quod cantabant cantilicium novum, quod nemo alius poterat dicere: ergo virginitas est maxima virtutum.

Sed Contra est, quod August dicit in libro de virginitate, (cap. 46. in fin. tom. 6.) Nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem præferre martyrio † al. monasterio. † Et in eodem lib. (cap. 45. in princ.) dicit: „Præclarissimum testimonium perhibet Ecclesiastica auctoritas, in qua fidelibus notum est, quo loco Martyres, & quo defunctæ Sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur.“ Per quod datur intelligi, quod martyrium virginitati præfertur, & similiter monasterii status.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici excellentissimum dupliciter. Uno modo in aliquo genere: et sic virginitas est excellentissima, scilicet in genere castitatis. Transcendit enim & castitatem vidualem, & conjugalem. Et quia castitati antonomastice attribuitur decor, ideo virginitati per consequens attribuitur excellentissima pulchritudo. Unde & Ambrosius dicit in libro 1. de virginibus, (parum à med.) „Pulchritudinem, quis potest majorem æstimare decore virginis, quæ amatur à rege, probatur à iudice, dedicatur Domino, no, consecratur Leo?“

Alio modo potest dici aliquid excellentissimum simpliciter; & sic virginitas non est excellentissima virtutum. Semper enim finis excellit id, quod est ad finem; & quanto aliquid efficacius ordinatur ad finem, tanto melius est. Finis autem, ex quo virginitas laudabilis redditur, est vacare rebus divinis, ut dictum est. (articulo præcedenti) Unde ipsæ virtutes theologice, & etiam virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res divinas, præferuntur virginitati. Similiter etiam vehementius operantur ad hoc quod inhæreant Deo matyres, qui ad hoc postponunt propriam vitam, & viventes in monasteriis, qui ad hoc postponunt propriam voluntatem, & omnia quæ possunt habere, quam virgines, quæ ad hoc postponunt veneream voluptatem. Et ideo virginitas non simpliciter est maxima virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod virgines sunt
il-

illustrior portio gregis Christi ; & est earum sublimior gloria per comparationem ad viduas, & conjugatas.

Ad secundum dicendum, quod centesimus fructus attribuitur virginitati, secundum Hieronymum, propter excellentiam, quam habet ad viduitatem, cui attribuitur sexagesimus, & ad matrimonium, cui attribuitur tricesimus : sed, sicut Augustinus dicit in libro 1. de quæstionibus Evangelii, (*cap. 9. in princ. tom. 4.*) *centesimus fructus est martyrum, sexagesimus virginum, & tricesimus conjugatorum.* Unde ex hoc non sequitur, quod virginitas sit simpliciter maximum virtutum omnium, sed solum in aliis gradibus castitatis.

Ad tertium dicendum, quod *virgines sequuntur Agnum, quocumque ierit*, quia imitantur Christum, non solum in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis, ut Augustinus dicit in lib. de virginit. (*cap. 27. à med. tom. 6.*) Et ideo in pluribus sequuntur Agnum: non tamen oportet, quod magis de propinquo; quia aliæ virtutes faciant propinquius inhærere Deo per imitationem mentis. Canticum autem novum, quod solæ virgines cantant, est gaudium, quod habent de integritate carnis servata.

QUÆSTIO CLIII.

De vitio luxuriæ, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitio luxuriæ, quod opponitur castitati. Et primo de ipsa in generali. Secundo de speciebus ejus.

Et circa primum quærantur quinque.

Primo. Quæ sit materia luxuriæ.

Secundo. Utrum omnis concubitus sit illicitus.

Tertio. Utrum luxuria sit peccatum mortale.

Quarto. Utrum luxuria sit vitium capitale.

Quinto. De filiabus ejus.

ARTICULUS I.

Utrum materia luxuriæ sint solum concupiscentiæ, & delectationes venereæ.

1. *Ethic. cap. 5, lect. 2. c. 3.*

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod materia luxuriæ non solum sint concupiscentiæ, & delectationes venereæ. Dicit enim Augustin, in lib. 2. Confess. (cap. 6. à med. tom. 1.) quod *luxuria ad satietatem, atque abundantiam se cupit vocari*: sed satietas pertinet ad cibos, & potus, abundantia autem ad divitias: ergo luxuria non est proprie circa concupiscentias, & voluptates venereas.

2. Præterea. Proverb. 20. dicitur: *luxuriosa res est vinum*, sed vinum pertinet ad delectationem cibi, & potus: ergo circa ea maxime videtur luxuria esse.

3. Præterea. Luxuria dicitur esse libidinosæ voluptatis appetitus: sed libidinosæ voluptas non solum est in venereis, sed etiam in multis aliis: ergo luxuria non est solum circa concupiscentias, & voluptates venereas.

Sed Contra est, quod dicitur in lib. de vera religione (cap. 3. à med. tom. 1.) de luxuriosis: *Qui seminat in carne, de carne metet corruptionem*: sed seminatio carnis fit per voluptates venereas: ergo ad has pertinet luxuria.

Respondeo dicendum, quod sicut Isidorus dicit in libro 10. Etymologiar. (ad liter. L.) *Luxuriosus aliquis dicitur, quasi solutus in voluptates*. Maxime autem voluptates venereæ animum hominis solvunt. Et ideo circa voluptates venereas maxime luxuria consideratur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut temperantia principaliter quidem & proprie est circa delectationes tactus; dicitur autem ex consequenti, & per similitudinem quamdam in quibusdam aliis materiis, ita etiam luxuria principaliter quidem est in voluptatibus venereis, quæ maxime & præcipue animum ho-

hominis resolvunt; secundario autem dicitur in quibuscumque aliis ad excessum pertinentibus. Unde ad Galat. 5, dicit in Gl. (*interl. sup. illud: Luxuria, idolorum servitus, &c.*) quod *luxuria est quælibet superfluitas.*

Ad secundum dicendum, quod vinum dicitur res luxuriosa, vel secundum hunc modum, quo in quælibet materia abundantia ad luxuriam refertur, vel in quantum superfluous usus vini incentivum voluptati venereæ præbet.

Ad tertium dicendum, quod etsi libidinosa voluptas in aliis materiis dicatur; tamen specialiter hoc nomen sibi vendicant venereæ delectationes, in quibus etiam specialiter libido dicitur, ut August. dicit in 14. de civ. Dei (*cap. 15. ad fin. & cap. 16. in princ. tom. 5.*)

ARTICULUS II.

738

Utrum nullus actus venereus possit esse sine peccato.

Mal. q. 15. art. 1.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod nullus actus venereus possit esse sine peccato. Nihil enim videtur impedire virtutem, nisi peccatum: sed omnis actus venereus maxime impedit virtutem, dicit enim Aug. in 1. Soliloquiorum: (*cap. 10. ante med. tom. 1.*) *nihil esse sentio, quod magis ex arce deiciat animum virilem, quam blandimenta fœminæ, corporumque ille contactus: ergo nullus actus venereus videtur esse sine peccato.*

2. Præterea. Ubicumque invenitur aliud superfluum, per quod à bono rationis receditur, hoc est vitiosum; quia virtus corrumpitur per superfluum, & diminutum, ut dicitur in 2. Ethic. (*cap. 2. & 6. tom. 5.*) Sed in quolibet actu venereo est superfluitas delectationis, quæ in tantum absorbet rationem, quod impossibile est aliquid intelligere in ipsa, ut Philos. dicit in 7. Eth. (*cap. 11. à med. tom. 5.*) & sicut Hieron. dicit (*epist. 11. ad Ageruch. de Monogam. parum à med. & lib. c. Connubia, 32. q. 2.*) in illo actu spiritus prophetiæ non

tan-

tangebatur corda Prophetarum : ergo nullus actus veneris potest esse sine peccato.

3. Præterea. Causa potior est, quam effectus : sed peccatum originale in parvulis trahitur à concupiscentia, sine qua actus veneris esse non potest, ut patet per August. in lib. 1. de nuptiis, & concupiscentia, (cap. 24. tom. 7.) ergo nullus actus veneris potest esse sine peccato.

Sed Contra est, quod Aug. dicit in lib. de bono conjugali, (cap. 25. circ. princ. tom. 6.) „Satis res-
„ponsum est hæreticis, si tamen capiunt, non esse
„peccatum, quod neque contra naturam committitur,
„neque contra morem, neque contra præceptum:“ et loquitur de actu venereo, quo antiqui Patres plerisque conjugibus utebantur : ergo non omnis actus veneris est peccatum.

Respondeo dicendum, quod peccatum in humanis actibus est, quod est contra ordinem rationis. Habet autem hoc rationis ordo; ut quælibet convenienter ordinet in suum finem. Et ideo non est peccatum, si per rationem homo utatur rebus aliquibus ad finem ad quem sunt, & modo & ordine convenienti, dummodo ille finis sit aliquid vere bonum.

Sicut autem est vere bonum, quod conservetur corporalis natura unius individui; ita etiam est quoddam bonum excellens, quod conservetur natura speciei humanæ. Sicut autem ad conservationem vitæ unius hominis ordinatur usus ciborum, ita etiam ad conservationem totius humani generis usus venereorum.

Unde August. dicit in libro de bono conjugali: (cap. 16. in princ. tom. 6.) *Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis.* Et ideo sicut usus ciborum potest esse absque peccato si fiat debito modo & ordine, secundum quod competit salutem corporis : ita etiam „& usus venereorum potest
„esse absque omni peccato, si fiat debito modo &
„ordine, secundum quod est convenienti ad finem generationis humanæ.“

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid potest impedire dupliciter virtutem. Uno modo quantum ad communem statum virtutis : & sic non impeditur vir-

tus, nisi per peccatum. *Alio modo* quantum ad perfectum virtutis statum : & sic potest impediri virtus aliquid, quod non est peccatum, sed est minus bonum. Et hoc modo usus fœminæ dejicit animum non à virtute, sed ab arce, id est, perfectione virtutis. Unde August. dicit in lib. de bono conjugali, (*cap. 8. à med. tom. 6.*) „Sicut bonum erat, quod „Martha faciebat occupata circa ministerium Sanctorum, „sed melius quod Maria audiens verbum Dei : ita etiam „bonum Susannæ in castitate conjugali laudamus, sed „tamen ei bonum viduæ Annæ, ac multo magis Ma- „riæ virginis anteponimus.“

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. præc. a. 2. ad 2. & 1. 2. q. 64. a. 2.*) medium virtutis non attenditur secundum quantitatem, sed secundum quod convenit rationi rectæ. Et ideo abundantia delectationis, quæ est in actu venereo secundum rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis. Et præterea ad virtutem non pertinet, quantum sensus exterior delectetur, quod consequitur corporis dispositionem, sed quantum appetitus interior ad hujusmodi delectationes afficiatur. Nec ex hoc etiam, quod ratio non potest liberum actum rationis ad spiritualia consideranda simul cum illa delectatione habere, ostenditur quod actus ille sit virtuti contrarius, non enim est virtuti contrarium, si rationis actus aliquando intermittatur pro aliquo, quod secundum rationem fit: alioquin quod aliquis se somno tradit, esset contra virtutem. Hoc tamen quod concupiscentia, & delectatio venereorum non subjacet imperio, & moderationi rationis, provenit ex pœna primi peccati; in quantum scilicet ratio rebellis Deo mernit habere suam carnem rebellem, ut patet per August. 13. de Civitate Dei. (*cap. 13. tom. 5.*)

Ad tertium dicendum, quod, sicut Aug. ibidem dicit, (*loc. citat. in arg.*) *ex concupiscentia carnis, quæ regeneratis non imputatur in peccatum, tanquam ex filia peccati proles nascitur, originali obligata peccato.* Unde non sequitur, quod actus ille sit peccatum, sed quod in illo actu sit aliquid pœnale à peccato primo derivatum.

ARTICULUS III.

Utrum luxuria, quæ est circa actus venereos, possit esse peccatum.

Sup. q. 35. a. 3. cor. & q. 36. a. 3. cor. & 4. d. 33. q. 1. a. 3. q. 2. & 3. & mal. q. 15. a. 2. & 1. Cor. lect. 3.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod luxuria, quæ est circa actus venereos, non possit esse aliquod peccatum. Per actum enim venereum semen emittitur, quod est superfluum alimenti, ut patet per Philos. in lib. 1. de generatione animalium: (cap. 18. à med. & cap. 19. tom. 2.) sed in emissione aliarum superfluitatum non attenditur aliquod peccatum: ergo neque circa actus venereos potest esse aliquod peccatum.

2. Præterea. Quilibet potest licite uti, ut libet, eo quod suum est: sed in actu venereo homo non utitur, nisi eo quod suum est, nisi forte in adulterio, vel raptu: ergo in usu venereo non potest esse peccatum: et ita luxuria non erit peccatum.

3. Præterea. Omne peccatum habet vitium oppositum: sed luxuriæ nullum vitium videtur esse oppositum: ergo luxuria non est peccatum.

Sed Contra est, quod causa est potior suo effectu: sed vinum prohibetur propter luxuriam, secundum illud Apostoli ad Ephes. 5. *Nolite inebriari vino, in quo est luxuria*: ergo luxuria est prohibita.

Præterea. Gal. 5. enumeratur inter opera carnis.

Respondeo dicendum, quod quanto aliquid est magis necessarium, tanto magis oportet ut circa illud rationis ordo servetur. Unde per consequens magis est vitiosum, si ordo rationis prætermittatur. Usus autem venereorum, sicut dictum est, (a. præc.) est valde necessarius ad bonum commune, quod est conservatio humani generis. Et ideo circa hoc maxime attendi debet rationis ordo: & per consequens si quid circa hoc fit, præter id quod ordo rationis habet, vitiosum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriæ, ut ordinem,

& modum rationis excedat circa venerea. Et ideo *absque dubio luxuria est peccatum.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosoph. in eodem libro dicit, (*loc. cit. in arg.*) *Semen est superfluum, quod indigetur*: dicitur enim superfluum ex eo, quod residuum est operationis virtutis nutritivæ, tamen indigetur eo ad opus virtutis generativæ; sed aliæ superfluitates humani corporis sunt, quibus non indigetur, & ideo non refert, qualitercumque emittantur, salva decentia convictus humani. Sed non est simile in seminis emissionem, quæ taliter debet fieri, ut conveniat fini, ad quem eo indigetur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Apost. dicit 1. ad Cor. 6. contra luxuriam loquens: *empti estis pretio magno: glorificate ergo, & portate Deum in corpore vestro.* Ex eo ergo quod aliquis inordinate suo corpore utitur per luxuriam, injuriam facit Deo, qui est principalis dominus corporis nostri. Unde & August. dicit in lib. de decem chordis, (*cap. 10. circ. med. tom. 9.*)
 „Deus, qui sic gubernat servos suos ad utilitatem illorum, non ad suam, hoc jussit, hoc præcepit, ne per illecebras, & illicitas voluptates corruat templum ejus, quod esse cœpisti.“

Ad tertium dicendum, quod oppositum luxuriæ non contingit in multis; eo quod homines magis sunt proni ad delectationes: et tamen oppositum vitium continetur sub insensibilitate. Et accidit hoc vitium in eo, qui in tantum detestatur mulierum usum, quod etiam uxori debitum non reddit.

ARTICULUS IV.

704

Utrum luxuria sit vitium capitale.

Mal. 9. 15. a. 4.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod luxuria non sit vitium capitale. Luxuria enim videtur idem esse immunditiæ, ut patet per Glos. (*interl. super illud: omnis immunditia*) ad Ephes. 5. Sed immunditia est filia gulæ, ut patet per Gregor. 31. Moral. (*cap. 17. à med.*)

med.) ergo luxuria non est vitium capitale.

2. Præterea. Isidorus dicit in lib. 2. de summo bono, (*cap. 39. in princ.*) quod *sicut per superbiam vitis itur in prostitutionem libidinis; ita per humilitatem vitis salva fit castitas carnis*; sed contra rationem capitalis vitii esse videtur, quod ex alio vitio oriatur; ergo luxuria non est vitium capitale.

3. Præterea. Luxuria causatur ex desperatione, secundum illud Ephes. 4. *Qui desperantes, semetipsos tradiderunt impuditiæ*; sed desperatio non est vitium capitale; quinimmo ponitur filia accidiæ, ut supra habetur: (*q. 35. a. 4. ad 2.*) ergo multo minus luxuria vitium capitale.

Sed Contra est, quod Gregor. 31. Moral. (*cap. 1. à med.*) ponit luxuriam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (*q. 148. a. 5. & 1. 2. q. 84. a. 3. & 4.*) vitium capitale est, quod habet finem multum appetibilem; quod ex ejus appetitu homo procedat ad multa peccata perpetranda, quæ omnia ex illo vitio, tanquam ex principali, oriri dicuntur. Finis autem luxuriæ est delectatio venereorum, quæ est maxima. Unde hujusmodi delectatio est maxime appetibilis secundum appetitum sensitivum; tum propter vehementiam delectationis, tum etiam propter connaturalitatem hujusmodi concupiscentiæ. Unde manifestum est, quod *luxuria est vitium capitale.*

Ad primum ergo dicendum, quod immunditia secundum quosdam, quæ ponitur filia gulæ, est quædam immunditia corporalis, ut supra dictum est. (*q. 148. a. 6.*) Et sic objectio non est ad propositum.

Si vero accipiatur pro immunditia luxuriæ, sic dicendum, quod gula causatur materialiter, in quantum scilicet gula ministrat materiam corporalem luxuriæ; non autem secundum rationem causæ finalis, secundum quam potissime attenditur origo aliorum vitiorum ex vitiiis capitalibus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. 132. a. 4.*) cum de inani gloria ageretur, superbia ponitur communis mater omnium peccatorum. Et ideo etiam vitia capitalia ex superbia oriuntur.

Ad tertium dicendum, quod à delectationibus luxuriz præcipue aliqui abstinere propter spem futuræ gloriæ, quam desperatio subtrahit; & ideo causat luxuriam, sicut reinvens prohibens, non sicut per se causa, quod requiri videtur ad vitia capitalia.

ARTICULUS V.

741

Utrum convenienter dicantur esse filiz luxuriz, cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis seculi, & horror futuri.

Sup. q. 53. a. 6. & mal. q. 8. a. 2. c. & q. 13. a. 3. & q. 15. a. 4.

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter dicantur esse filiz luxuriz, cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis seculi, horror, vel desperatio futuri. Quia cæcitas mentis, & inconsideratio, & præcipitatio pertinent ad imprudentiam, quæ invenitur in omni peccato, sicut & prudentia in omni virtute: ergo non debent poni speciales filiz luxuriz.

2. Præterea. Constantia ponitur pars fortitudinis, ut supra habitum est: (q. 128. & q. 137. a. 3.) sed luxuria non opponitur fortitudini, sed temperantiæ: ergo inconstantia non est filia luxuriz.

3. Præterea. Amor sui usque ad contemptum Dei est principium omnis peccati, ut patet per August. 14. de Civ. Dei: (cap. ult. in princ. tom. 5.) non ergo debet poni filia luxuriz.

4. Præterea. Isidorus (comment. in Deut. cap. 16. cl. med.) ponit quatuor, scilicet turpiloquia, scurrilia, ludicra, stultiloquia: ergo prædicta enumeratio videtur esse superflua.

Sed Contra est auctoritas Gregor. 31. Moral. (cap. 17. à med.)

Respondeo dicendum, quod quando inferiores potentiz vehementer afficiuntur ad sua objecta, consequens est, quod superiores vires impediuntur, & deordinantur in

in suis actibus. Per vitium autem luxuriæ maxime appetitus inferior, scilicet concupiscibilis, vehementer intendit suo objecto, scilicet delectabili, propter vehementiam passionis, & delectationis. Et ideo consequens est, quod per luxuriam maxime superiores vires deordinentur, scilicet ratio, & voluntas.

Sunt autem rationis *quatuor* actus in agendis. *Primo* quidem simplex intelligentia, quæ apprehendit aliquem finem ut bonum. Et hic actus impeditur per luxuriam, secundum illud Dan. 13. *Species deceptit te, & concupiscentia subvertit cor tuum.* Et quantum ad hoc ponitur *cæcitas mentis.* *Secundus* actus est consilium de his, quæ sunt agenda propter finem: et hic etiam impeditur per concupiscentiam luxuriæ. Unde Terentius dicit in Eunucho (*Act. I. Scen. I. à princ.*) loquens de amore libidinoso: *Quæ res in se neque consilium, neque modum ullum habet, eam consilio regere non potes.* Et quantum ad hoc ponitur *præcipitatio*, quæ importat subtractionem consilii, ut supra habitum est. (*q. 53. a. 3.*) *Tertius* actus est iudicium de agendis: & hic etiam impeditur per luxuriam. Dicitur enim Dan. 13. de senibus luxuriosis: *Averterunt sensum suum, ut non recordarentur iudiciorum justorum.* Et quantum ad hoc ponitur *inconsideratio.* *Quartus* autem actus est præceptum rationis ab agendo, qui etiam impeditur per luxuriam, in quantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiæ, ne exequatur id, quod decrevit esse faciendum. Et quantum ad hoc ponitur *inconstantia.* Unde Terentius dicit in Eunucho (*loc. cit.*) de quodam, qui dicebat se recessurum ab amica: *Hæc verba una falsa lacrymula restinguet.*

Ex parte autem voluntatis consequitur *duplex* actus inordinatus. Quorum *unus* est appetitus finis: & quantum ad hoc ponitur *amor*, quantum scilicet ad delectationem, quam inordinate appetit, & per oppositum ponitur *odium Dei*, in quantum scilicet prohibet delectationem concupitam. *Alius* autem est appetitus eorum, quæ sunt ad finem: & quantum ad hoc ponitur *affectus presentis seculi*, in quo scilicet aliquis vult frui voluptate; & per oppositum ponitur *desperatio futuri seculi*, quia dum nimis detinetur carnalibus delectatio-

tionibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 6. Ethic. (*cap. 5. à med. tom. 5.*) *intemperantiæ maxime corrumpit prudentiam.* Et ideo vitia opposita prudentiæ maxime oriuntur ex luxuria, quæ est præcipua intemperantiæ species.

Ad secundum dicendum, quod constantia in arduis, & terribilibus ponitur pars fortitudinis: sed constantiam habere in abstinendo à delectabilibus pertinet ad continentiam, quæ ponitur pars temperantiæ, sicut supra dictum est, (*q. 143.*) & ideo inconstantia, quæ ei opponitur, ponitur filia luxuriæ. Et tamen etiam prima inconstantia ex luxuria causatur, in quantum emollit cor hominis, & effeminatum reddit, secundum illud Osee 4. *Fornicatio, & vinum, & ebrietas auferunt cor.* Et Vegetius dicit in lib. 1. de re militari, (*cap. 3. in fin.*) quod *minus mortem metuit, qui minus deliciarum norit in vita.* Nec oportet, sicut sæpe dictum est, (*q. 35. a. 4. ad 2. & q. 118. a. 8. ad 1. & q. 148. a. 6.*) quod filia vitii capitalis cum eo in materia conveniant.

Ad tertium dicendum, quod amor sui quantum ad quæcunque bona, quæ sibi aliquis appetit, est commune principium peccatorum: sed quantum ad hoc specialiter, quod aliquis appetit sibi delectabilia carnis, ponitur amor sui filia luxuriæ.

Ad quartum dicendum, quod illa, quæ Isidorus ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores, & præcipue ad locutionem pertinentes. In qua est aliquid inordinatum *quadrupliciter.* Uno modo propter materiam: & sic ponuntur *turpiloquia.* Quia enim *ex abundantia cordis os loquitur,* ut dicitur Matth. 12. *luxuriosi, quorum cor est turpibus concupiscentiis plenum, de facili ad turpia verba prorumpunt.* Secundo ex parte causæ. Quia enim luxuria inconsiderationem, & præcipationem causat, consequens est quod faciat prorumpere in verba leviter, & inconsiderate dicta, quæ dicuntur *scurrilia.* Tertio quantum ad finem. Quia enim luxuriosus delectationem querit, verba sua ad delectationem ordinat; & sic prorumpit in verba *ludicra.* Quarto quantum ad sententiam verborum, quam pervertit luxuria propter cæcitatem
men-

mentis, quam causat; & sic prorumpit in *stultiloqua*; utpote cum suis verbis præfert delectationes, quas appetit, quibuscunque aliis rebus.

QUÆSTIO CLIV.

*De Luxuriæ partibus, in duodecim articulos
divisa.*

Deinde considerandum est de luxuriæ partibus.

Et circa hoc quærentur duodecim.

Primo. De divisione partium luxuriæ.

Secundo, Utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale.

Tertio. Utrum sit maximum peccatorum.

Quarto. Utrum in tactibus, & osculis, & aliis huiusmodi illecebris consistat peccatum mortale.

Quinto. Utrum nocturna pollutio sit peccatum.

Sexto. De stupro.

Septimo. De raptu.

Octavo. De adulterio.

Nono. De incestu.

Decimo. De sacrilegio.

Undecimo. De peccato contra naturam.

Duodecimo. De ordine gravitatis in prædictis speciebus.

ARTICULUS I.

742

Utrum convenienter assignentur sex species luxuriæ, scilicet fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, & vitium contra naturam.

4. d. 41. a. 4. q. 1. & 2. & mal. q. 15. a. 3.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter assignentur sex species luxuriæ; sc. fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, vitium contra naturam. Diversitas enim materiæ non di-

ver-

versificat speciem: sed prædicta divisio sumitur secundum materiam diversitatem; prout sc. aliquis commiscetur conjugatæ, vel virgini, vel alterius conditionis mulieri: ergo videtur, quod per hoc species luxuriæ non diversificentur.

2. Præterea. Species vitii unius non videntur diversificari per ea, quæ pertinent ad aliud vitium: sed adulterium non differt à simplici fornicatione, nisi in hoc quod aliquis accedit ad eam, quæ est alterius, & sic injustitiam committit: ergo videtur, quod adulterium non debeat poni species luxuriæ.

3. Præterea. Sicut contingit, quod aliquis commiscetur mulieri, quæ est alteri viro per matrimonium obligata, ita etiam contingit, quod aliquis commiscetur mulieri, quæ est obligata Deo per votum: sicut ergo adulterium ponitur species luxuriæ, ita etiam sacrilegium species luxuriæ poni debet.

4. Præterea. Ille, qui est matrimonio junctus, non solum peccat, si ad aliam mulierem accedat, sed etiam si sua conjugè inordinate utatur: sed hoc peccatum sub luxuria continetur: ergo deberet inter species luxuriæ computari.

5. Præterea. Apost. 2. ad Cor. 12. dicit: *Ne iterum, cum venero, humiliet me Deus apud vos, & lugeam multos ex his, qui ante peccaverunt, & non egerunt penitentiam super immunditia, & fornicatione, & impudicitia, quam gesserunt*: ergo videtur, quod etiam immunditia, & impudicitia debeant poni species luxuriæ, sicut & fornicatio.

6. Præterea. Divisum non dividitur dividenti- bus: sed luxuria dividitur prædictis: dicitur enim Gal. 5. *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria*: ergo videtur, quod inconvenienter fornicatio ponatur species luxuriæ.

Sed Contra est, quod prædicta divisio ponitur in Decret. 36. q. 1. (in appendice Grat. ad C. Lex illa.)

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (q. præc. a. 2. & 3.) peccatum luxuriæ consistit in hoc, quod aliquis non secundum rectam rationem delectatione venerea utitur. Quod quidem contingit dupliciter: uno

modo secundum materiam, in qua hujusmodi delectationem quærit: *alio modo*, secundum quod materia debita existente, non observantur aliæ debitæ conditiones.

Et quia circumstantia, in quantum hujusmodi, non dat speciem actui morali, sed ejus species sumitur ab objecto, quod est materia actus, ideo oportuit species luxuriæ assignari ex parte materiæ, vel objecti. Quæ quidem potest non convenire rationi rectæ *dupliciter*. *Uno modo*, quia habet repugnantiam ad finem veneri actus: et sic in quantum impeditur generatio prolis, est *vitium contra naturam*, quod est in omni actu venereo, ex quo generatio sequi non potest: in quantum autem impeditur debita educatio, & promotio prolis natæ, est *fornicatio simplex*, quæ est soluti cum soluta.

Alio modo materia, in qua exercetur actus venereus, potest esse non conveniens rationi rectæ per comparisonem ad alios homines. Et hoc *dupliciter*. *Primo* quidem ex parte ipsius fœminæ, cui aliquis commiscetur, quia ei debitus honor non servatur: et sic est *incestus*, qui consistit in abusu mulierum consanguinitate, vel affinitate junctarum. *Secundo* ex parte ejus, in cujus potestate est fœmina; quæ si est in potestate viri, est *adulterium*; si autem est in potestate patris, est *stuprum*, si non inferatur violentia; *raptus* autem, si inferatur.

Diversificantur autem istæ species magis ex parte fœminæ, quam viri: quia in actu venereo fœmina se habet sicut patiens, & per modum materiæ, vir autem per modum agentis. Dictum est autem, (*in arg. 1.*) quod prædictæ species secundum differentiam materiæ assignantur.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta diversitas materiæ habet annexam diversitatem formalem objecti, quæ accipitur secundum diversos modos repugnantia ad rationem rectam, ut dictum est. (*in corp. a.*)

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, in eodem actu diversorum vitiorum deformitates concurrere, ut supra dictum est. (*1. 2. q. 18. a. 7.*) Et hoc modo adulterium continetur sub luxuria, & sub injus-

titia. Nec deformitas injustitiæ omnino per accidens se habet ad luxuriam; ostenditur enim luxuria gravior, quæ in tantum concupiscentiam sequitur, quod etiam in justitiam ducat.

Ad tertium dicendum, quod quia mulier vovens continentiam, quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo, & sacrilegium, quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale. Et similiter alii modi sacrilegii reducuntur ad alias species luxuriæ.

Ad quartum dicendum, quod peccatum conjugati cum sua uxore non est secundum indebitam materiam, sed secundum alias circumstantias, quæ non constituunt speciem moralis actus, ut dictum est. (*in corp. & I. 2. q. 18. a. 11.*)

Ad quintum dicendum, quod sicut Gloss. (*interl.*) dicit ibidem, immunditia ponitur pro luxuria contra naturam: impudicitia autem est, quæ fit cum liberis à viro, unde videtur ad stuprum pertinere.

Vel etiam potest dici, quod impudicitia pertinet ad quosdam actus circumstantes actum venereum; sicut sunt oscula, tactus, & alia hujusmodi.

Ad sextum dicendum, quod luxuria sumitur ibidem pro quacumque superfluitate, ut Glos. (*interl.*) ibidem dicit.

ARTICULUS II.

743

Utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale.

4. d. 41. a. 4. q. 1. c. & q. 2. c. & ad 2.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod fornicatio simplex non sit peccatum mortale. Ea enim, quæ simul connumerantur, videntur esse unius rationis: sed fornicatio connumeratur quibusdam, quæ non sunt peccata mortalia, dicitur enim, Act. 15. *Abstinete vos ab immolatis simulacrorum, & sanguine, & suffocato, & fornicatione*: illorum autem usus non est peccatum mortale, secundum illud 1. ad Timoth. 4. *Nihil rejiciendum est, quod cum gratiarum actione percipitur*; ergo fornicatio non est peccatum mortale.

2. Præterea. Nullum mortale peccatum cadit sub præcepto divino: sed Oseæ primo præcipitur à Domino: *Vade, sune tibi uxorem fornicationum, & fac filios fornicationum*: ergo fornicatio non est peccatum mortale.

3. Præterea. Nullum peccatum mortale in Scriptura sacra absque reprehensione commemoratur: sed fornicatio simplex commemoratur in Scriptura in antiquis Patribus sine reprehensione: sicut legitur Genes. 16. de Abraham, quod accessit ad Agar ancillam suam: infra cap. 30. legitur de Jacob, quod accessit ad ancillas uxorum suarum Balan, & Zelphan: Et infra cap. 38. legitur, quod Judas accessit ad Thamar, quam æstimavit meretricem: ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

4. Præterea. Omne peccatum mortale contrariatur charitati: sed fornicatio simplex non contrariatur charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, quia non est directe peccatum contra Deum, nec etiam quantum ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit injuriam: ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

5. Præterea. Omne peccatum mortale ducit in perditionem æternam: hoc autem non facit fornicatio simplex: quia super illud 1. ad Tim. 1. *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glos. Ambros. „Omnis summa disciplinæ Christianæ in misericordia, & pietate est, „quam aliquis sequens, si lubricum carnis patitur, „sine dubio vapulabit, sed non perbit.“ ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

6. Præterea. Sicut August. dicit in libro de bono conjug. (cap. 16. in princ. tom. 6.) *quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem generis*: sed non omnis inordinatus usus ciborum est peccatum mortale: ergo nec omnis inordinatus concubitus: quod maxime videtur de fornicatione simplici, quæ minima est inter species enumeratas.

Sed Contra est, quod dicitur Tobix quarto: *Attende tibi ab omni fornicatione, & præter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire*. Crimen autem importat peccatum mortale: ergo fornicatio, & omnis concubitus,

tus, qui est præter uxorem, est peccatum mortale.

Præterea, Nihil excludit à regno Dei, nisi peccatum mortale: Fornicatio autem excludit, ut patet per Apost. ad Gal. 5. ubi præmissa fornicatione & quibusdam aliis vitiis, subdit: *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur*: ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

Præterea, In Decretis dicitur 2. 2. q. 1. (*cap. Prædicandum*) „Nosse debet, talem de perjurio pœnitentiam imponi debere, qualem de adulterio, & fornicatione, & de homicidio sponte commisso, & de cæteris criminalibus vitiis.“ ergo fornicatio simplex est peccatum criminale, seu mortale.

Respondeo dicendum, quod *absque omni dubio tenendum est, quod fornicatio simplex sit peccatum mortale*, non obstante quod Deuteron. 23. super illud: *Non erit meretrix*, &c. dicit Glossa (*ordin. August. lib. de QQ. in Deuter. q. 37. tom. 4.*) *ad meretrices prohibet accedere, quarum est venialis turpitudine*. Non enim debet dici *venialis*, sed *venalis*, quod est proprium meretricum.

Ad hujus autem evidentiam considerandum est, quod peccatum mortale est omne peccatum, quod committitur directe contra vitam hominis. Fornicatio autem simplex importat inordinationem, quæ vergit in nocentiam vitæ ejus, qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus, in quibus ad educationem proles requiritur cura maris, & fœminæ, quod in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam fœminam, unam, vel plures: sicut patet in omnibus avibus: secus autem est in animalibus, in quibus sola fœmina sufficit ad educationem fœtus, in quibus est vagus concubitus; ut patet in canibus, & hujusmodi aliis animalibus. Manifestum est autem, quod ad educationem hominis non solum requiritur cura matris, à qua nutritur, sed multo magis cura patris, à quo est instruendus, & defendendus, & in bonis tam interioribus, quam exterioribus promovendus. Et ideo contra naturam hominis est, quod utatur vago concubitu; sed oportet quod sit maris ad determinatam fœminam, cum qua permaneat non per modicum tempus,

pus, sed diu, vel etiam per totam vitam. Et inde est, quod naturaliter inest maribus in specie humana sollicitudo de certitudine prolis: quia eis imminet educatio prolis: hæc autem certitudo tolleretur, si esset vagus concubitus. Hæc autem determinatio certæ fœminæ matrimonium vocatur, & ideo dicitur esse de jure naturali.

Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis, bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut supra habitum est, (1. 2. q. 90. a. 2.) consequens est, quod ista conjunctio maris ad fœminam, quæ matrimonium dicitur, lege aliqua determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum, in tertia parte hujus Operis dicitur, (*quam non absolvit, vid. Supplem. q. 50. & seq. & 4. dist. 26. & seq.*) cum de matrimonii Sacramento tractabitur. Unde cum fornicatio sit concubitus vagus, utpote præter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandæ, & ideo est peccatum mortale. Nec obstat, si aliquis fornicando aliquam cognoscens sufficienter provideat proli de educatione: quia id quod cadit sub legis determinatione, judicatur secundum id, quod communiter accidit, & non secundum id, quod in aliquo casu potest accidere.

Ad primum ergo dicendum, quod fornicatio illis connumeratur, non quia habeat eandem rationem culpæ cum aliis, sed quantum ad hoc quod ex his, quæ ibi ponuntur, similiter poterat dissidium generari inter Judæos, & Gentiles, & eorum unanimes consensus impediri: Quia apud Gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita propter corruptionem naturalis rationis: Judæi autem ex lege divina instructi eam illicitam reputabant. Alia vero, quæ ibi ponuntur, Judæi abominabantur propter consuetudinem legalis conversationis. Unde Apostoli ea Gentilibus interdixerunt, non quasi secundum se illicita, sed quasi Judæis abominabilia, ut etiam supra dictum est, (1. 2. q. 103. a. 4. ad 3.)

Ad secundum dicendum, quod fornicatio dicitur esse peccatum, in quantum est contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta est, secundum quod regulatur voluntate divina, quæ est prima, & summa regula.

1a. Et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, ejus præcepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis: sicut etiam non est contra naturam, quod miraculose fit virtute divina, quamvis sit contra communem cursum naturæ. Et ideo sicut Abraham non peccavit, filium innocentem volendo occidere, propter hoc quod obedivit Deo, quamvis hoc secundum se consideratum sit communiter contra rectitudinem rationis humanæ: ita Osea non peccavit fornicando ex præcepto divino: nec talis concubitus proprie fornicatio debet dici, quamvis fornicatio nominetur referendo ad cursum communem. Unde Augustin. dicit 3. Confess. (cap. 8. à princip. tom. 1.) „Cum Deus aliquid contra morem, aut pactum quorumlibet jubet, etsi nunquam ibi factum est, faciendum est. *Et postea subdit*: sicut enim in potestatibus societatis humanæ major potestas minori ad obediendum præponitur ita Deus omnibus.“

Ad tertium dicendum, quod Abraham, & Jacob ad ancillas accesserunt, non quasi fornicario concubitu, ut infra patebit, (*Non complevit, & vid. 4. sent.*) cum de matrimonio ageretur. Judam autem non est necessarium à peccato excusare, qui etiam actor fuit venditionis Joseph.

Ad quartum dicendum, quod fornicatio simplex contrariatur dilectioni proximi, quantum ad hoc quod repugnat bono prolis nascituræ, ut ostensum est, (*in corpore art.*) dum scilicet dat operam generationi secundum quod convenit proli nascituræ.

Ad quintum dicendum, quod per opera pietatis ille, qui lubricum carnis patitur, libratur à perditione æterna; in quantum per hujusmodi opera disponitur ad hoc quod gratiam consequatur, per quam pœniteat, & in quantum per hujusmodi opera satisfacit de lubrico carnis commisso: non autem ita quod si in lubrico carnis perseveret impœnitens usque ad mortem, per pietatis opera liberetur.

Ad sextum dicendum, quod ex uno concubitu potest unus homo generari. Et ideo inordinatio concubitus, quæ impedit bonum prolis nascituræ, ex ipso

genere actus est peccatum mortale, & non solum ex inordinatione concupiscentiæ. Ex una autem commestione non impeditur bonum totius vitæ unius hominis, et ideo gulæ actus ex suo genere non est peccatum mortale: esset tamen, si quis scienter cibum comederet, qui totam conditionem vitæ ejus immutaret; sicut patet de Adam. Nec tamen fornicatio est minimum peccatorum, quæ sub luxuria continentur, minus enim est concubitus cum uxore, qui fit ex libidine.

ARTICULUS III.

744

Utrum fornicatio sit gravissimum peccatum.

Mal. q. 1. a. 1. ad 3. & q. 2. a. 10. c. & q. 15. a. 2. ad 6.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod fornicatio sit gravissimum peccatum. Tanto enim videtur peccatum gravius, quanto ex majori libidine procedit: sed maxima libido est in fornicatione: dicitur enim in Glos. (*interl. implicit. & ex Lyrano super illud: est inbere*) 1. ad Corinth. 7. quod *ardor libidinis in luxuria est maximus*: ergo videtur, quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

2. Præterea. Tanto aliquis magis peccat, quanto in rem sibi magis conjunctam delinquit; sicut gravius peccat, qui percutit patrem, quam qui percutit extraneum: sed, sicut dicitur 2. Corinth. 6. *qui fornicatur in corpus suum peccat* quod est homini conjunctissimum: ergo videtur, quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

3. Præterea. Quanto aliquod bonum est majus, tanto peccatum, quod contra illud committitur, videtur esse gravius: sed peccatum fornicationis videtur esse contra bonum totius humani generis, ut patet ex prædictis. (*art. præced.*) Est etiam contra Christum secundum illud 1. ad Corinth. 6. *Tollens membra Christi, faciam membra meretricis?* ergo fornicatio est gravissimum peccatum.

Sed Contra est, quod Gregor. dicit (*implic. l. 22.*

Ma=

Moral. cap. 11. parum ante med.) quod peccata carnalia sunt minoris culpæ, quam peccata spiritualia.

Respondeo dicendum, quod gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter: uno modo secundum se. Alio modo secundum accidens; secundum se quidem attenditur ex sua ratione suæ speciei, quæ consideratur secundum bonum, cui peccatum opponitur.

Fornicatio autem est contra bonum hominis nascituri. Et ideo „est gravius peccatum secundum speciem suam peccatis, quæ sunt contra bona exteriora, sicut est furtum, & alia hujusmodi; minus est „autem peccatis, quæ sunt directe contra Deum, & „peccato, quod est contra vitam hominis jam nati, „sicut est homicidium.“

Ad primum ergo dicendum, quod libido: quæ aggravat peccatum, est quæ consistit in inclinatione voluntatis. Libido autem, quæ est in appetitu sensitivo, diminuit peccatum: quia quanto aliquis ex majori passione impulsus peccat, tanto peccat levisus est peccatum. Et hoc modo libido in fornicatione est maxima. Et inde est quod Augustinus dicit in libro de agone Christiano, (id hab. express. serm. 250. de Temp. cap. 2. ante med. tom. 10.) quod *inter omnia Christianorum certamina duriora sunt prælia castitatis, cuius est quotidiana pugna, & rara victoria.* Et Isidorus dicit in lib. 2. de summo bono (cap. 39. circ. fin.) quod *magis per carnis luxuriam humanum genus subditur diabolo quam per aliquod aliud; quia scilicet difficilius est vincere vehementiam hujusmodi passionis.*

Ad secundum dicendum, quod ille qui fornicatur, dicitur peccare in corpus suum, non solum quia fornicationis delectatio consummatur in carne, quod etiam in gula accidit; sed etiam quia contra bonum proprii corporis agit, qui fornicatur, in quantum scilicet indebite resolvit illud, & inquinat, & alteri commiscet. Nec tamen propter hoc sequitur, quod fornicatio sit gravissimum peccatum; quia ratio in homine prævalet corpori: unde si sit peccatum magis repugnans rationi, gravius erit.

Ad tertium dicendum, quod peccatum fornicationis est contra bonum speciei humanæ, in quantum

impedit generationem singularem unius hominis nasci-
turi. Magis autem pertingit ad rationem speciei, qui
actu jam participat speciem, quam qui est potentia
homo. Et secundum hoc etiam homicidium est gravius
quam fornicatio, & omnis luxuriæ species, tamquam
magis bono speciei humanæ repugnans. Bonum etiam
divinum est majus bono speciei humanæ. Et ideo etiam
peccata; quæ sunt contra Deum, sunt majora. Nec
fornicatio est directe peccatum in Deum, quasi for-
nicator Dei offensam intendat; sed ex consequenti si-
cut & omnia peccata mortalia. Sicut autem membra
corporis nostri sunt membra Christi; ita etiam & spiritus
noster est unum cum Christo, secundum illud 1. ad
Corinth. 6. *Qui adhæret Deo, unus spiritus est.* Unde etiam
peccata spiritualia sunt magis contra Christum, quam
fornicatio.

ARTICULUS IV.

745

Utrum in tactibus, & osculis consistat peccatum mortale.

1. 2. q. 74. a. 10. & ver. q. 15. a. 4. c. & mal. q.
15. a. 2. ad 18. & Eph. 5. c. 3. fin.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod in tac-
tibus, & osculis non consistat peccatum mortale. Apost.
eum ad Ephes. 5. dicit: *Fornicatio autem, & omnis
immunditia, aut avaritia nec nominetur in vobis, sicut
debet sanctos: subdit autem, Aut turpitudine, Gloss.
(interlin.) ut in osculis, & amplexibus: aut stultiloquium,
ut blanda verba: aut scurrilitas, quæ à stultis curiali-
tas dicitur, id est, jocularitas: Postea autem subdit:
Hoc enim scitote intelligentes, quod omnis fornicator, aut
immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus, non
habet hereditatem in regno Christi, & Dei. Ubi non
repleat de turpitudine, sicut nec de stultiloquio, aut
scurrilitate: ergo ista non sunt peccata mortalia.*

2. Præterea. Fornicatio dicitur esse peccatum mor-
tale ex hoc, quod per eam impeditur bonum proli ge-
nerandæ, & educandæ: sed ad hoc nihil operantur os-
cula, & tactus, sive amplexus: ergo in his non con-
tingit esse peccatum mortale.

3. Præterea. Illa quæ secundum se sunt peccata mor-
mor-

mortalia, nunquam possunt bene fieri : sed oscula, & tactus & hujusmodi possunt quandoque fieri absque peccato : ergo non sunt secundum se peccata mortalia.

Sed Contra. Minus est aspectus libidinosus, quam tactus, amplexus, vel osculum : sed aspectus libidinosus est peccatum mortale, secundum illud Matt. 5. *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo* : ergo multo magis osculum libidinosum, & alia hujusmodi sunt peccata mortalia.

Præterea, Cyprianus ad Pomponium de virginitate (*lib. 1. epist. 11. circ. med.*) dicit : „ Certe ipse concubitus, ipse amplexus, ipsa confabulatio, & osculatio, & conjacentium duorum turpis & fœda dormitio, quantum dedecoris & criminis sit, confiteatur!“ ergo per prædicta homo fit reus criminis, id est, peccati mortalis.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse peccatum mortale *dupliciter*. Uno modo secundum speciem suam : et hoc modo osculum, amplexus, vel tactus secundum suam rationem non nominant peccatum mortale. Possunt enim hæc absque libidine fieri, vel propter consuetudinem patriæ, vel propter aliquam necessitatem, aut rationabilem causam.

Alio modo dicitur aliquid esse peccatum mortale ex sua causa : sicut ille qui dat eleemosynam, ut aliquem inducat ad hæresim, mortaliter peccat propter intentionem corruptam. Dictum est autem supra, (*1. 2. q. 74. a. 7. & 8.*) quod consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, & non solum consensus in actu. Et ideo cum fornicatio sit peccatum mortale, & multo magis aliæ luxuriæ species, consequens est, quod consensus in delectationem talis peccati sit peccatum mortale, & non solum consensus in actu. Et ideo cum oscula, & amplexus hujusmodi propter delectationem hujusmodi fiant, consequens est quod siut peccata mortalia : et sic solum dicuntur libidinosæ. Unde *hujusmodi, secundum quod libidinosæ sunt, sunt peccata mortalia.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus ideo non resumit illa tria, quia non habent nomen pec-

cati, nisi secundum quod ordinantur ad præcedentia.

Ad secundum dicendum, quod oscula, & tactus, quamvis secundum se non impediunt bonum prolis humanæ, procedunt tamen ex libidine, quæ est radix hujusmodi impedimenti: & ex hoc habet rationem peccati mortalis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod hujusmodi non sunt peccata secundum suam speciem.

ARTICULUS V.

746

Utrum pollutio nocturna sit peccatum.

3. q. 80. a. 7. cor. & 4. dist. 8. a. 4. q. 1. ad 1.
& q. 1. per tot. & opusc. 64. cap. 16.

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod nocturna pollutio sit peccatum. Meritum enim, & demeritum habent fieri circa idem: sed dormiens potest mereri: sicut patet de Salomone, qui dormiens à Domino donum sapientiæ impetravit, ut dicitur 3. Reg. 3. & 2. Paral. 1. ergo in dormiendo potest aliquis demereri: & ita videtur, quod nocturna pollutio sit peccatum.

2. Præterea. Quicumque habet usum rationis, potest peccare: sed in dormiendo aliquis habet usum rationis, quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur, & præligit unum alteri, consentiens, vel dissentiens: ergo in dormiendo potest aliquis peccare: & ita propter somnum nocturna pollutio non impeditur, quin sit peccatum, cum ex genere actus sit peccatum.

3. Præterea. Frustra increpatur & instruitur, qui non potest agere secundum rationem, vel contra rationem: sed homo in somnis instruitur à Deo, & increpatur, secundum illud Job 33. *Per somnum in visione nocturna, quando sopor solet occupare homines, tunc aperit aures virorum, & erudiens eos instruit disciplina: ergo in somnis potest aliquis agere secundum rationem, vel contra rationem, quod est bene agere, vel peccare: & sic videtur, quod nocturna pollutio sit peccatum.*

Sed

Sed Contra est, quod August. dicit 12. super Gen. ad lit. (cap. 15. in med. tom. 3.) „ ipsa phantasia, quæ
 „ fit in cogitatione sermocinantis, cum ita expressa
 „ fuerit in visione somniantis, ut inter illam, & ve-
 „ ram commixtionem corporum non discernatur, con-
 „ tinue movetur caro, & sequitur, quod eum motum
 „ sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat, quam
 „ sine peccato à vigilantibus dicitur, quod ut dice-
 „ retur, sine dubio cogitatum est.“

Respondeo dicendum, quod nocturna pollutio *dupli-*
citer potest considerari. *Uno modo* secundum se: & *hoc*
modo non habet rationem peccati. Omne enim peccatum
 dependet ex iudicio rationis: quia etiam primus motus
 sensualitatis non habet quod sit peccatum, nisi in
 quantum iudicio rationis reprimi potest: & ideo, su-
 blato iudicio rationis, tollitur ratio peccati. In dor-
 miendo autem ratio non habet liberum iudicium. Nul-
 lus enim est dormiens, qui non intendat aliquibus si-
 militudinibus phantasmatum, velut rebus ipsis, ut pa-
 tet ex his quæ in primo dicta sunt. (q. 84. a. 8.)
 Et ideo id quod agit homo dormiens, qui non habet
 liberum iudicium rationis, non imputatur ei ad culpam,
 sicut nec illud quod agit furiosus, aut amens.

Alio modo potest considerari nocturna pollutio per
 comparisonem ad suam causam. Quæ potest esse *tri-*
plex. Una quidem corporalis. Cum enim humor semina-
 lis superabundat in corpore, vel cum facta est humo-
 ris resolutio, vel per nimiam calefactionem corporis,
 vel quamcumque aliam commotionem, somniat dormiens
 ea quæ pertinent ad expulsionem huiusmodi humoris
 abundantis, vel resoluti: sicut etiam contingit, quan-
 do natura gravatur ex aliqua alia superfluitate, ita
 quod quandoque formantur in imaginatione phantasma-
 ta pertinentia ad emissionem talium superfluitatum. „ Si
 „ igitur superabundantia talis humoris sit ex causa cul-
 „ pabili, (puta cum causata est ex superfluitate cibi,
 „ vel potus) tunc nocturna pollutio habet rationem
 „ culpæ ex sua causa. Si autem superabundantia, vel
 „ resolutio talis humoris non sit ex aliqua causa cul-
 „ pabili, tunc nocturna pollutio non est culpabilis,
 „ nec in se, nec in sua causa.“

Alia

Alia vero causa nocturnæ pollutionis potest esse animalis, & interior; puta cum ex cogitatione præcedenti contingit aliquem dormientem pollui. Cogitatio autem, quæ in vigilia præcessit, quandoque est pure speculativa; puta cum aliquis causa disputationis cogitat de peccatis carnalibus: quandoque autem est cum aliqua affectione vel concupiscentiæ, vel horroris. Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vitiorum, quæ sunt cum concupiscentia talium delectationum, quia ex hoc remanet quoddam vestigium, & inclinatio in anima; ita quod dormiens facilius inducitur in sua imaginatione ad assentiendum actibus, ex quibus sequitur pollutio. Et secundum hoc Philos. dicit in 1. Ethic. (cap. ult. à med. tom. 5.) quod in quantum paulatim pertranseunt quidam motus à vigilantibus ad dormientes, meliora sunt phantasmata studiosorum, quam quorumlibet. Et August. dicit 12. super Gen. ad literam (cap. 15. ad fin. tom. 3.) quod propter bonam animæ affectionem quædam ejus merita etiam in somnis clarent. Et sic patet, quod nocturna pollutio habet rationem culpæ ex parte suæ causæ. Quandoque tamen contingit, quod ex præcedenti cogitatione carnalium actuum, etiam speculativa, vel si sit cum horrore, sequitur in somnis pollutio: & tunc non habet rationem culpæ, nec in se, nec in sua causa.

*Tertia vero causa est spiritualis extrinseca; puta cum ex operatione dæmonis commoventur phantasmata dormientis in ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoque est cum peccato præcedenti, scilicet negligentia præparandi se contra dæmonis illusiones: unde & in sero cantatur: *Hostemque nostrum comprime, ne polluantur corpora.* Quandoque vero est absque omni culpa hominis ex sola nequitia dæmonis: sicut in Collationibus Patrum (collat. 22. cap. 6.) legitur de quodam, qui semper in diebus festis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc diabolo procurante, ut impediretur à sacra Communionem. Sic igitur patet, quod nocturna pollutio nunquam est peccatum, sed quandoque est sequela peccati præcedentis.*

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon non meruit in dormiendo sapientiam à Deo, sed fuit signum præ-

præcedentis desiderii, propter quod dicitur talis petitio Deo placuisse, ut August. dicit 12. super Gen. ad litteram. (cap. 25. in fin. tom. 3.)

Ad secundum dicendum, quod secundum quod vires sensitivæ interiores magis vel minus opprimuntur à somno propter vaporis turbulentiam, vel puritatem, secundum hoc usus rationis magis vel minus impeditur in dormiendo. Semper tamen quantum ad aliquid impeditur, ut non possit omnino liberum iudicium habere, ut in prima parte dictum est. (q. 84. a. 8.) Et ideo non imputatur ei ad culpam, quod tunc agit.

Ad tertium dicendum, quod apprehensio rationis non ita impeditur in somno, sicut ejus iudicium, quod perficitur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima principia cogitationis humanæ. Et ideo nihil prohibet, hominem secundum rationem apprehendere aliquid de novo in dormiendo, vel ex ipsis reliquiis præcedentium cogitationum, & phantasmatis oblati, vel etiam ex revelatione divina, aut immissione Angeli boni, vel mali.

ARTICULUS VI.

747

Utrum stuprum debeat poni una species luxuriæ.

Supp. a. 1. cor. 7. & 4. dist. 41. a. 4. q. 1. & 2. cor. 7. mal. q. 15. a. 3. cor.

Ad Sextum sic proceditur. Videtur, quod stuprum non debeat poni una species luxuriæ. Stuprum enim importat illicitam virginum deflorationem, ut habetur in Decretis 36. q. 1. (in appendice Grat. ad C. Lex illa) Sed hoc potest esse soluti cum soluta; quod pertinet ad fornicationem: ergo stuprum non debet poni species luxuriæ à fornicatione distincta.

2. Præterea. Ambros. dicit in lib. de Patriarchis (scu lib. 1. de Abraham, cap. 4. inter princ. & med. tom. 4.) Nemo sibi blandiatur de legibus hominum: omne stuprum adulterium est: sed specierum ex opposito diversarum una non continetur sub alia; cum ergo adulter-

ter-

terium ponatur species luxuriæ, videtur quod stuprum species luxuriæ poni non debeat.

3. Præterea. Inferre alicui injuriam videtur magis ad injustitiam, quam ad luxuriam pertinere: sed ille qui stuprum committit, injuriam facit alteri, sc. patri puellæ, quam corrumpit, qui potest ad animum suum injuriam revocare, & agere actione injuriarum contra stupratorem: ergo stuprum non debet poni species luxuriæ.

Sed Contra est, quod stuprum proprie consistit in actu venereo, quo virgo defloratur. Cum igitur luxuria proprie sit circa venerea, videtur quod stuprum sit species luxuriæ.

Respondeo dicendum, quod ubi circa materiam alicujus vitii occurrit aliqua specialis deformitas, ibi debet poni determinata species illius vitii. Luxuria autem est peccatum circa venerea existens, ut supra dictum est: (*q. præc. a. 1. & 4.*) in virgine autem sub custodia patris existente quædam deformitas specialis occurrit, si corrumpatur: tum ex parte puellæ, quæ ex hoc quod violatur nulla pactione conjugali præcedente, & impeditur à legitimo matrimonio consequendo, & ponitur in via meretriciandi, à quo retrahebatur, ne signaculum virginittatis amitteret; tum etiam ex parte patris, qui de ejus custodia sollicitudinem gerit, secundum illud Eccli. 42. *Super filiam luxuriosam confirma custodiam, ne quando faciat te in opprobrium venire inimicis.* Et ideo manifestum est, quod stuprum quod importat illicitam virginum deflorationem sub cura parentum existentium, est determinata luxuriæ species.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virgo sit soluta à vinculo matrimonii, non tamen est soluta à patris potestate. Habet etiam speciale impedimentum fornicarii concubitus virginittatis signum, quod non debet nisi per matrimonium auferri. Unde stuprum non est fornicatio simplex, sed fornicatio est concubitus, qui fit cum meretricibus, id est, mulieribus jam corruptis, ut patet per Glossam (*interl.*) 2. ad Corinth. 12. super illud: *qui non egerunt penitentiam super immunditia, & fornicatione, &c.*

Ad secundum dicendum, quod Ambros. ibi aliter

accipit stuprum, prout scilicet communiter accipitur pro omni peccato luxuriæ. Unde stuprum ibi nominat concubitum viri conjugati cum quacumque alia muliere præter uxorem, quod patet ex hoc quod subdit: *Nec viro licet, quod mulieri non licet.* Et hoc modo etiam accipitur Num. 5. ubi dicitur: *si latet adulterium, & testibus argui non potest, quia non est inventa in stupro, &c.*

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, unum peccatum ex adjunctione alterius deformius fieri. Fit autem deformius peccatum luxuriæ ex peccato iniustitiæ: quia videtur concupiscentia esse inordinatior, quæ à delectabili non abstinere, ut injuriam vitet. Habet autem *duplicem* injuriam annexam. *Unam* quidem ex parte virginis, quam etsi non vi corrumpat, tamen eam seducit; & sic tenetur ei satisfacere. Unde dicitur Exod. 22. „ Si seduxerit quis virginem nondum desponsatam, dormieritque cum ea, dotabit eam, & habebit uxorem. Si autem pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam juxta modum dotis, quam virgines accipere consueverunt.“ Aliam vero injuriam facit patri puellæ: unde & ei secundum tenetur ad poenam. Dicitur enim Deut. 22. „ Si invenerit vir puellam virginem, quæ non habet sponsum, & apprehensus concubuerit cum illa, & res ad judicium venerit, dabit qui dormivit cum ea, patri puellæ quinquaginta siclos argenti, & habebit eam uxorem: & quia humiliavit illam, non poterit dimittere eam cunctis diebus vitæ suæ:“ & hoc ideo ne videatur ludibrium fecisse, ut August. dicit. (*in l. 22. in Deut. quæst. 34. tom. 4.*)

ARTICULUS VII.

748

Utrum raptus sit species luxuriæ distincta à stupro.

Supp. a. 1. cor. & 4. dist. 41. a. 4. q. 1. cor. fin.
& q. 2. cor. & ad 6. & mal. q. 15.
a. 3. cor.

Ad Septimum sic proceditur. Videtur, quod raptus non sit species luxuriæ distincta à stupro. Dicit enim

enim Isidor. in lib. 5. Etymolog. (cap. 26. ante med.) quod stuprum, id est, raptus, proprie est illicitus coïtus à corrupendo dictus: unde & qui raptu potitur, stupro fruïtur: ergo videtur, quod raptus non debeat poni species luxuriæ à stupro distincta.

2. Præterea. Raptus videtur quamdam violentiam importare: dicitur enim in Decret. 36. q. 1. (in append. Grat. ad C. Lex illa) quod raptus committitur, cum puella violenter à domo patris abducitur, ut corrupta in uxorem habentur: sed hoc quod violentia alicui inferatur, per accidens se habet ad luxuriam, quæ per se respicit delectationem concubitus: ergo videtur, quod raptus non debet poni determinata species luxuriæ.

3. Præterea. Peccatum luxuriæ per matrimonium cohibetur: dicitur enim 1. ad Cor. 7. Propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat: sed raptus impedit matrimonium sequens: dicitur enim in Concil. Meldensi, (habet cap. Placuit. 36. q. 2.) Placuit, ut hi qui rapiunt fœminas, vel furantur, vel seducunt, eas nullatenus habeant uxores, quamvis eas postmodum nuptialiter cum consensu parentum suorum susceperint: ergo raptus non est determinata species luxuriæ.

4. Præterea. Aliquis potest cognoscere suam sponsam absque peccato luxuriæ: sed raptus potest committi, si aliquis violenter sponsam suam auferat de domo parentum, & eam carnaliter cognoscat: ergo raptus non debet poni determinata species luxuriæ.

Sed Contra est, quod raptus est illicitus coïtus, ut Isid. dicit: (l. 5. Etym. cap. 26. ante med.) sed hoc pertinet ad peccatum luxuriæ: ergo raptus est species luxuriæ.

Respondeo dicendum, quod raptus, prout nunc de eo loquimur, est species luxuriæ: & quandoque quidem in idem concurrît cum stupro: quandoque autem invenitur raptus sine stupro: quandoque vero stuprum sine raptu.

Concurrunt quidem in idem, quando aliquis violentiam infert ad virginem illicite deflorandam: quæ quidem violentia quandoque infertur tam ipsi virgini, quam patri: quandoque autem infertur patri: sed non virgini; puta cum ipsa consentit, ut per violentiam de

de domo patris abstrahatur. Difert etiam violentia, & raptus alio modo: quia quandoque puella violenter abducitur à domo parentum, & violenter corrumpitur, quandoque autem etsi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur, sed de voluntate virginis, sive corrumpatur fornicario concubitu, sive matrimoniali, qualitercumque enim violentia adsit, salvatur ratio raptus. Invenitur autem raptus sine stupro; puta si aliquis rapiat viduam, vel puellam corruptam. Unde Symmachus Papa dicit, (*in epist. 5. ad Cæsarium, cap. 4. tom. 4. Concil. & hab. cap. Raptores, 36. q. 2.*) *Raptores viduarum, vel virginum ob immanitatem facinoris tanti detestamur.* Stuprum vero sine raptu invenitur quando aliquis absque violentiæ illatione virginem illicite deflorat.

Ad primum ergo dicendum, quod quia raptus plerumque cum stupro in idem concurrit, ideo quandoque unum pro alio ponitur.

Ad secundum dicendum, quod illatio violentiæ videtur procedere ex magnitudine concupiscentiæ, ex qua aliquis non refugit periculo se injicere violentiæ inferendæ.

Ad tertium dicendum, quod aliter est dicendum de raptu puellarum, quæ sunt aliis desponsatæ, & aliter de raptu illarum, quæ non sunt aliis desponsatæ: illæ enim quæ sunt aliis desponsatæ, restituendæ sunt suis sponsis, qui in eas ex ipsa desponsatione jus habent: illæ autem quæ non sunt aliis desponsatæ, primo restituendæ sunt patris potestati; & tunc de voluntate parentum licite possunt eas in uxores accipere: si autem aliter fiat, illicite matrimonium contrahitur: tenetur enim qui quamcumque rem rapit, ad ejus restitutionem. Nec tamen raptus dirimit matrimonium jam contractum, etsi impediat contrahendum. Quod autem dicitur in prædicto Concilio, dictum est in detestationem illius criminis, & est abrogatum. Unde Hieronym. (*hab. cap. Tria, 36. q. 2.*) contrarium dicit: „Tria, inquit, conjugia legitima in Scripturis leguntur. Primum est, virgo casta in virginitate viro data legitime: secundum est, virgo in civitate deprehensa à viro, & illi per vim copulata, si vo-

lue-

luerit pater ejus, dotabit eam iste vir, quantum ju-
dicaverit pater, & dabit pretium pudicitiae ejus: ter-
tium autem est, quando aufertur ei, & traditur al-
teri de voluntate patris. Vel potest intelligi de il-
lis quæ sunt aliis desponsatæ, & maxime per verba de
præsenti.

Ad quartum dicendum, quod sponsus ex ipsa des-
ponsatione habet aliquod jus in sua sponsa, & ideo
quamvis peccet violentiam inferendo, excusatur tamen
à crimine raptus. Unde Gelasius Papa dicit, (*hab. cap.
Lex, 36. q. 1.*) *Lex illa præteritorum Principum ibi
raptum dixit esse commissum, ubi puella, de cujus ante
nuptiis nihil actum fuerat, videbatur abducta.*

ARTICULUS VIII.

749

*Utrum adulterium sit determinata species luxuriæ ab aliis
distincta.*

4. d. 41. a. 4. q. 2. corp. & mal. q. 15.
a. 3. corp.

Ad Octavum sic proceditur. Videtur, quod adulte-
rium non sit determinata species luxuriæ ab aliis dis-
tincta. Dicitur enim adulterium ex eo, quod aliquis
ad alteram accedit præter suam, sicut dicit quædam
Glos. super Exodum: (*ordin. sup. illud cap. 20. Non
mœchaberis: & est August. in lib. 22. sup. Exod. q. 71.
à med. tom. 4.*) sed alia mulier præter suam potest esse
diversarum conditionum, scilicet virgo, vel in potes-
tate patris existens, vel meretrix, vel cujuscumque al-
terius conditionis: ergo videtur, quod adulterium non
sit species luxuriæ ab aliis distincta.

2. Præterea, Hieronym. dicit: (*lib. 1. cont. Jovin.
prope fin. & hab. cap. Origo, 32. q. 4.*) *Nihil interest,
ex qua causa quis insaniat, unde Xystus Pythagoricus in
Sententiis: adulter, inquit, est amator ardentior in suam
uxorem, & pari ratione in quamlibet aliam mulierem:
sed in omni luxuria est amor ardentior debito: ergo
adulterium invenitur in omni luxuria, non ergo debet
poni luxuriæ species.*

Præ-

3. Præterea. Ubi est eadem ratio deformitatis, ibi non videtur esse alia species peccati: sed in stupro, & adulterio videtur esse eadem ratio deformitatis: quia utrobique violatur mulier alienæ potestati subjecta: ergo adulterium non est determinata species luxuriæ ab aliis distincta.

Sed Contra est, quod Leo Papa dicit, (*id hab. Aug. lib. 1. de bono conjug. cap. 4. tom. 6. Vide append. Grat. ad cap. Illæ autem, 32. q. 5.*) quod adulterium committitur, cum propriæ libidinis instinctu, vel alieno consensu cum altero, vel altera contra pactum conjugale concubitur: sed hoc importat specialem deformitatem luxuriæ, ergo adulterium est determinata species luxuriæ.

Respondeo dicendum, quod adulterium, sicut ipsum nomen sonat, est accessus ad alienum torum. In quo quidem dupliciter contra castitatem, & humanæ generationis bonum aliquis delinquit. Primo quidem, in quantum accedit ad mulierem non sibi matrimonio copulatam; quod requiritur ad bonum prolis propriæ educandæ.

Alio modo, quia accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam, & sic impedit bonum prolis alienæ. Eadem ratio est de muliere conjugata, quæ per adulterium corrumpitur: unde dicitur Eccles. 23. *Omnis mulier reliquens virum suum peccabit. Primo enim in lege Altissimi incredibilis fuit, in qua scilicet præcipitur, non mœchaberis. Et secundo in virum suum delinquit, in quo facit contra certitudinem prolis ejus: Tertio in adulterio fornicata est, & ex alio viro filios statuit sibi, quod est contra bonum propriæ prolis. Sed primum est commune in omnibus peccatis mortalibus. Alia vero duo specialiter pertinent ad deformitatem adulterii. Unde manifestum est, quod adulterium est determinata species luxuriæ, utpote specialem deformitatem habens circa actus venereos.*

Ad primum ergo dicendum, quod si ille, qui habet uxorem, ad aliam accedat, peccatum ejus potest denominari, vel ex parte sua; & sic semper est adulterium, quia contra fidem matrimonii agit: vel ex parte mulieris, ad quam accedit; & sic quandoque est adulterium, puta cum conjugatus accedit ad uxorem alterius;

quan-

quandoque autem habet rationem stupri, vel alicujus alterius, secundum diversas conditiones mulierum, ad quas accedit. Dicitur est autem supra, (*a. 1. huj. q.*) quod species luxuriæ accipiuntur secundum diversas mulierum conditiones.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium specialiter est ordinatum ad bonum humanæ proles, sicut dictum est: (*a. 2. huj. q.*) adulterium autem specialiter matrimonio contrariatur, in quantum violat matrimonii fidem, quam quis conjugii debet. Et quia ille, qui est ardentior amator uxoris, facit contra bonum matrimonii, inhoneste eo utens, licet fidem non violet, ideo aliquialiter potest adulter nominari, & magis ille, qui est ardentior amator alterius mulieris.

Ad tertium dicendum, quod uxor est in potestate viri, sicut ei matrimonio copulata: puella autem est sub potestate patris, sicut per eum matrimonium copulanda. Et ideo alio modo contra bonum matrimonii est peccatum adulterii, alio modo peccatum stupri. Et propter hoc ponuntur diversæ luxuriæ species. De aliis autem ad adulterium pertinentibus dicetur in tertia parte, (*sed non absolvit, vid. 4. dist. 42.*) cum de matrimonio tractabitur.

ARTICULUS IX.

750

Utrum Incestus sit determinata species luxuriæ.

Supp. a. 1. corp. & 4. d. 41. a. 4. q. 1. & 2. corp. & mal. q. 15. a. 3. corp.

Ad Nonum sic proceditur. Videtur, quod incestus non sit species determinata luxuriæ. Incestus enim dicitur per privationem castitatis: sed castitati universaliter opponitur luxuria: ergo videtur, quod incestus non sit species luxuriæ, sed sit universaliter ipsa luxuria.

2. Præterea. In Decretis dicit. 36. q. 1. (*in append. Grat. ad cap. Lex illa*) quod *incestus est consanguinearum, vel affinium abusus*: sed affinitas differt à consanguinitate, ergo incestus non est una species luxuriæ, sed plures.

Præ-

3. Præterea. Illud, quod de se non importat aliquam deformitatem, non constituit aliquam determinatam speciem vitii: sed accedere ad consanguineas, vel affines, non est secundum se deforme; alias nullo tempore licuisset, ergo incestus non est determinata species luxuriæ.

Sed Contra est, quod species luxuriæ distinguuntur secundum conditiones mulierum, quibus aliqui abutuntur: sed in incestu importatur specialis conditio mulierum; quia est abusus consanguineorum, vel affinium, ut dictum est, (*In arg. 2. & a. 1. huj. q.*) ergo incestus est determinata species luxuriæ.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, (*a. 1. & 6. huj. q.*) ibi necesse est inveniri determinatam speciem luxuriæ, ubi invenitur aliquid repugnans usui debito venereorum. In usu autem consanguinearum, vel affinium invenitur aliquid incongruum commixtioni venereæ triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter homo debet quandam honorificentiam parentibus, & per consequens aliis consanguineis, qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt; in tantum quod apud antiquos, ut Valerius Maximus refert, (*lib. 2. cap. 1. num. 7.*) non erat fas filium simul cum patre balneari, ne scilicet se invicem nudos conspicerent, manifestum est autem secundum prædicta, (*q. 142. a. 4. & q. 151. a. 4.*) quod in actibus venereis maxime consistit quædam turpitudine honorificentiam contraria, unde de his homines verecundantur. Et ideo incongruum est, quod talis commistio venerea fiat talium personarum ad invicem. Et hæc causa videtur exprimi Levit. 18. ubi dicitur: *Mater tua est, non revelabis turpitudinem ejus.* Et idem postea dicitur in aliis. Secunda ratio est, quia personas sanguine conjunctas necesse est adinvicem simul conversari. Unde si homines non arcerentur à commixtione venerea, nimia opportunitas daretur hominibus venereæ commistionis; & sic animi hominum nimis emollescerent per luxuriam. Et ideo in veteri lege illæ personæ specialiter videantur prohibitæ esse, quas necesse est simul commorari. Tertia ratio est, quia per hoc impediretur multiplicatio amicorum. Dum enim homo uxorem extraneam accipit, junguntur sibi quadam spe-

ciali amicitia omnes consanguinei uxoris, ac si essent consanguinei sui. Unde August. dicit 15. de civ. Dei: (cap. 16. cir. princ. tom. 5.) *Habita est ratio rectissima charitatis, ut homines, quibus esset utilis, atque honesta concordia, diversarum vicissitudinum vinculis necerentur, nec unus in una multas haberet, sed singulae spargerentur in singulos.* Addit etiam Aristotel. quartam rationem in 2. Polit. (cap. 2. cir. med. tom. 5.) quia cum naturaliter homo consanguineam diligit, si additur amor, qui est ex commistione venerea, fieret nimius ardor amoris, & maximum libidinis incentivum; quod castitati repugnat. Unde manifestum est, quod *incestus est determinata luxuriæ species.*

Ad primum ergo dicendum, quod abusus conjunctarum personarum maxime induceret corruptelam castitatis, tum propter opportunitatem, tum etiam propter nimium ardorem amoris, ut dictum est: (in corp. a.) & ideo antonomastice abusus talium personarum vocatur *incestus.*

Ad secundum dicendum, quod persona affinis conjungitur alicui propter personam consanguinitate conjunctam. Et ideo quia unum est propter alterum, ejusdem rationis inconvenientiam facit consanguinitas, & affinitas.

Ad tertium dicendum, quod in commistione personarum conjunctarum aliquid est, quod est secundum se indecens, & repugnans naturali rationi; sicut quod commistio fiat inter parentes, & filios, quorum est per se, & immediata cognatio: nam filii naturaliter honorem debent parentibus. Unde Philos. dicit in 9. de animal. (cap. 47. tom. 4.) quod quidam equus, qui deceptus fuit, ut matri commisceretur, seipsum præcipitavit quasi præ horrore: eo quod etiam animalibus aliquibus inest naturalis reverentia ad parentes. Aliæ vero personæ, quæ non junguntur secundum seipsas, sed per ordinem ad parentes, non habent ita ex seipsis indecentiam: sed variatur circa hoc decentia, vel indecentia secundum consuetudinem, & legem humanam, vel divinam: quia, ut dictum est, (a. 2. huj. q.) usus venereorum, qui ordinatur ad bonum commune, subiacet legi. Et ideo, sicut August. dicit 15. de civ. Dei,

(cap. 16. civ. princ. tom. 5.) *Commistio sororum, et fratrum quanto fuit antiquior, compellente necessitate, tunc postea facta est damnabilior, religione prohibente.*

ARTICULUS X.

Utrum Sacrilegium possit esse species luxuriæ.

Supp. a. 1. ad 3. et 4. d. 41. a. 4. q. 2. ad 7.

Ad Decimum sic proceditur. Videtur, quod sacrilegium non possit esse species luxuriæ. Eadem enim species non invenitur sub diversis generibus non subalternatim positis: sed sacrilegium est species irreligiositatis, ut supra dictum est, (q. 99.) ergo sacrilegium non debet poni species luxuriæ.

1. Præterea. In Decret. 36. q. 1. (in append. Grat. ad cap. *Lex illa*) sacrilegium non ponitur inter alia, quæ ponuntur species luxuriæ: ergo videtur, quod non sit luxuriæ species.

3. Præterea. Sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem sacram, ita etiam per alia vitiorum genera: sed sacrilegium non ponitur species gulæ, aut alterius hujusmodi vitii: ergo etiam non debet poni species luxuriæ.

Sed Contra est, quod August. dicit 15. de civ. Dei, (cap. 16. à med. tom. 5.) quod *si iniquum est auiditate possidendi transgredi limitem agrorum, quanto est iniquius libidine concumbendi subvertere limitem morum.* Sed transgredi limitem agrorum in rebus sacris est peccatum sacrilegii, ergo pari ratione subvertere limitem morum libidine concumbendi in rebus sacris facit sacrilegii vitium: sed libido concumbendi pertinet ad luxuriam: ergo sacrilegium est luxuriæ species.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, *implic. q. 99. a. 1. et a. 2. ad 2. et 1. 2. q. 18. a. 7.)* actus virtutis, vel vitii ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius: sicut furtum, quod propter adulterium committitur, transit in speciem adulterii. Manifestum est autem, quod observatio castitatis,

secundum quod ordinatur ad cultum Dei, fit actus religionis, ut patet in illis qui vovent, & servant virginitatem, ut patet per August. in libro de virginit. (cap. 8. tom. 6.) Unde manifestum est, quod etiam luxuria, secundum quod violat aliquid ad divinum cultum pertinens, pertinet ad speciem sacrilegii. Et secundum hoc sacrilegium potest poni species luxuriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod luxuria, secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii, efficitur illius vitii species. Et sic aliqua luxuriæ species potest etiam esse species irreligiositatis, sicut cujusdam superioris generis.

Ad secundum dicendum, quod ibi enumerantur illa, quæ sunt species luxuriæ secundum seipsa. Sacrilegium autem est species luxuriæ, secundum quod ordinatur ad alterius vitii finem, & potest concurrere cum diversis luxuriæ speciebus. Si enim aliquis abutatur persona conjuncta sibi secundum spiritualem cognationem, committit sacrilegium ad modum incestus: si autem abutatur virgine Deo sacrata, in quantum est sponsa Christi, est sacrilegium per modum adulterii: in quantum vero est sub spiritualis patris cura constituta, erit quoddam spirituale stuprum: & si violentia inferatur, spiritualis raptus: qui etiam secundum leges civiles gravius punitur, quam alius raptus. Unde Justinianus Imperator dicit: (*l. Si quis, C. de Episc. & Cler.*) *Si quis, non dicam rapere, sed attentare tantummodo matrimonii conjungendi causa sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali pœna feriatur.*

Ad tertium dicendum, quod sacrilegium committitur in re sacrata. Res autem sacrata est, vel persona sacrata, quæ concupiscitur ad concubitum, & sic pertinet ad luxuriam: vel quæ concupiscitur ad possidendum; & sic pertinet ad injustitiam. Potest etiam ad iram pertinere sacrilegium; puta si aliquis ex ira injuriam inferat personæ sacræ, vel si glosse cibum sacrum assumat, sacrilegium committit. Specialius tamen sacrilegium attribuitur luxuriæ, quæ opponitur castitati, ad cujus observantiam aliquæ personæ specialiter consecrantur.

ARTICULUS XI.

751

Utrum vitium contra naturam sit species luxuriæ.

4. d. 41. a. 4. q. 2.

Ad Undecimum sic proceditur. Videtur, quod vitium contra naturam non sit species luxuriæ. Quia in prædicta enumeratione specierum luxuriæ, (a. 1. huj. q.) nulla fit mentio de vitio contra naturam, ergo non est species luxuriæ.

2. Præterea. Luxuria opponitur virtuti: & ita sub malitia continetur: sed vitium contra naturam non continetur sub malitia, sed sub bestialitate, ut patet per Philos. in 7. Ethic. (cap. 5. tom. 5.) ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

3. Præterea. Luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos, ut patet ex supra dictis. (q. præc. a. 1.) Sed vitium contra naturam consistit circa actus, ex quibus non potest generatio sequi: ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

Sed Contra est, quod 2. Cor. 12. connumeratur aliis luxuriæ speciebus, ubi dicitur: *Et non egerunt penitentiam super immunditia, & fornicatione, & impudicitia*: ubi dicit Glos. (interl.) *immunditia, id est, luxuria contra naturam.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (a. 6. & 9. huj. q.) ibi est determinata luxuriæ species, specialis ubi ratio deformitatis occurrit, quæ facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, quia repugnat rationi rectæ; quod est commune in omni vitio luxuriæ.

Alio modo, quia etiam super hoc repugnat ipsi ordini naturali venerei actus, qui convenit humanæ speciei, quod dicitur vitium contra naturam. Quod quidem potest pluribus modis contingere. Uno quidem modo, si absque omni concubitu causa delectationis venereæ pollutio procuretur; quod pertinet ad peccatum immunditiæ

tiæ, quam quidam *mollitiem* vocant. *Alio modo*, si fiat per concubitum ad rem non ejusdem speciei, quod vocatur *bestialitas*. *Tertio* si fiat per concubitum ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum, vel feminae ad feminam, ut Apostolus dicit ad Rom. I. quod dicitur *Sodomiticum vitium*. *Quarto* si non servetur naturalis modus concumbendi, aut quantum ad instrumentum non debitum, aut quantum ad alios monstruosos, & bestiales concumbendi modos.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi enumerantur species luxuriæ, quæ non repugnant humanæ naturæ, & ideo prætermittitur vitium contra naturam.

Ad secundum dicendum, quod bestialitas differt à malitia, quæ humanæ virtuti opponitur per quemdam excessum circa eandem materiam: & ideo ad idem genus reduci potest.

Ad tertium dicendum, quod luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem veneream, quam potest aliquis experiri sine actibus, ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est, quod quæritur in vitio contra naturam.

ARTICULUS XII.

793

Utrum vitium contra naturam sit maximum peccatum inter species luxuriæ.

In 1. q. 170. a. 1. ad 2. & 1. 2. q. 73. a. 7. c. & 4. d. 41. a. 4. q. 3. c. fin.

Ad Duodecimum sic proceditur. Videtur, quod vitium contra naturam non sit maximum peccatum inter species luxuriæ. Tanto enim aliquod peccatum est gravius, quanto magis contrariatur charitati: sed magis videntur contrariari charitati proximi adulterium, & stuprum, & raptus, quæ vergunt in injuriam proximi, quam peccata contra naturam, per quæ nullus alteri injuriatur: ergo peccatum contra naturam non est maximum inter species luxuriæ.

2. Præterea. Illa peccata videntur esse gravissima, quæ contra Deum committuntur: sed sacrilegium di-

rec-

recte committitur contra Deum : quia vergit in injuriam divini cultus : ergo sacrilegium est gravius peccatum , quam vitium contra naturam.

3. Præterea. Tanto aliquod peccatum videtur esse gravius , quanto exercetur in personam quam magis diligere debemus : sed secundum ordinem charitatis magis debemus diligere personas nobis conjunctas , quæ polluantur per incestum , quam personas extraneas , quæ interdum polluantur per vitium contra naturam : ergo incestus est gravius peccatum quam vitium contra naturam.

4. Præterea. Si vitium contra naturam est gravissimum , videtur , quod tanto sit gravius , quanto est magis contra naturam : sed maxime videtur esse contra naturam peccatum immunditiæ , seu mollitiæ ; quia hoc videtur esse maxime secundum naturam , ut alterum sit patiens : ergo secundum hoc immunditia esse gravissimum inter vitia contra naturam : hoc autem est falsum : ergo vitia contra naturam non sunt gravissima inter peccata luxuriæ.

Sed Contra est quod August. dicit in lib. de adulter. conjug. (*hab. in lib. de bono conjug. cap. 9. & 12. & hab. cap. Adulteri 32. q. 7.*) quod omnium horum vitiorum , scilicet quæ ad luxuriam pertinent , pessimum est , quod contra naturam fit.

Respondeo dicendum , quod in quolibet genere pessima est principii corruptio , ex quo alia dependent. Principia autem rationis sunt ea , quæ sunt secundum naturam. Nam ratio , præsuppositis his , quæ sunt à natura determinata , disponit alia , secundum quod convenit. Et hoc apparet tam in speculativis , quam in practicis. Et ideo sicut in speculativis error circa ea , quorum cognitio est homini naturaliter indita , est gravissimus , & turpissimus : ita in agendis agere contra ea , quæ sunt secundum naturam determinata est gravissimum , & turpissimum. Quia ergo in vitiis quæ sunt contra naturam , transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa usum venereum , inde est , quod in tali materia hoc peccatum est gravissimum.

Post quod est incestus , qui , sicut dictum est , (c. 9.

huj. q.) est contra naturalem reverentiam, quam personis conjunctis debemus. Per alias autem luxuriæ species præteritur solum id, quod est secundum rationem rectam determinatum, ex præsumptione tamen naturalium principiorum. Magis autem repugnat rationi, quod aliquis venereis utatur, non solum contra id quod convenit proli generandæ, sed etiam cum injuria alterius. Et ideo *fornicatio simplex, quæ committitur sine injuria alterius personæ, est minima inter species luxuriæ.* Major autem injuria est, si quis abutatur muliere alterius potestati subjecta ad usum generationis, quam ad solam custodiam. Et ideo *adulterium est gravius, quam stuprum: et utrumque aggravatur per violentiam.* Propter quod *raptus virginis est gravius, quam stuprum & raptus uxoris, quam adulterium: et hæc omnia etiam aggravantur secundum rationem sacrilegii, ut supra dictum est. (art. 10. huj. q. ad 2.)*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ordo rationis rectæ est ab homine, ita ordo naturæ est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fit injuria ipsi Deo ordinatori naturæ. Unde Agust. dicit in 3. Confess. (cap. 8. circ. princ. tom. 1.) *Flagitia, quæ sunt contra naturam, ubique, ac semper detestanda, atque punienda sunt; qualia Sodomitarum fuerunt, quæ si omnes gentes facerent, omnes eodem criminis reatu divina lege tenerentur, quæ non sic fecit homines, ut se illo uterentur modo, violatur quippe ipsa societas, quæ cum Deo nobis esse debet cum eadem natura, cujus ille auctor est, libidinis perversitate polluitur.*

Ad secundum dicendum, quod etiam vitia contra naturam sunt contra Deum, ut dictum est, (*in solut. præced.*) & tanto sunt graviora, quam sacrilegii & corruptela, quanto ordo naturæ humanæ inditus est prior, & stabilior, quam quilibet alius ordo superaditus.

Ad tertium dicendum, quod unicuique individuo magis est conjuncta natura speciei, quam quodcumque aliud individuum. Et ideo peccata, quæ sunt contra naturam speciei, sunt graviora.

Ad quartum dicendum, quod gravitas in peccato

magis atenditur ex abusu alicujus rei, quam ex omissione debiti usus. Et ideo inter vitia, quæ sunt contra naturam, infimum locum tenet peccatum immunditiæ quod consistit in sola omissione concubitus ad alterum. Gravissimum autem est *peccatum bestialitatis*: quia non servatur debita species. Unde super illud Gen. 37. *Accusavit fratres suos de crimine pessimo*, dicit Glossa (interlin.) quod *cum pecoribus miscebantur*. Post hoc autem est *vitium Sodomiticum*, quod ibi non servetur debitus sexus. Post hoc autem est peccatum ex eo, quod non servatur *debitus modus concubendi*. Magis autem si non sit *debitum vas*, quam si sit inordinatio secundum aliqua alia pertinentia ad modum concubitus.

QUÆSTIO CLV.

De partibus potentialibus Temperantiæ, & primo de Continentia, in quatuor articulos divisa.

Primo ostendendum est de partibus potentialibus Temperantiæ.

Et primo. De Continentia.

Secundo. De Clementia.

Tertio. De Modestia.

Circa primum considerandum est de Continentia, & de Incontinentia.

Circa Continentia quærentur quatuor.

Primo. Utrum Continentia sit virtus.

Secundo. Quæ sit materia ejus.

Tertio. Quod sit ejus subjectum.

Quarto. De comparatione ejus ad Temperantiam.

ARTICULUS I.

Utrum Continentia sit virtus.

1. 2. q. 85. a. 2. 3. ad 2. & 3. q. 7. a. 2. ad 3. & ver. q. 14. a. 1. cor. fin.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod Continentia non sit virtus. Species enim non dividitur generi, sed continentia dividitur virtuti, ut patet per Philos. in 7. Ethic. (cap. 1. in princ. & cap. 9. tom. 5.) ergo continentia non est virtus.

2. Præterea. Nullus utendo virtute peccat; quia secundum Agust. in lib. 2. de lib. arbit. (cap. 18. & 19. tom. 1.) *Virtus est, qua nemo male utitur*: sed aliquis continendo potest peccare, puta si desideret aliquod bonum facere, & ab eo se contineat; ergo continentia non est virtus.

3. Præterea. Nulla virtus retrahit hominem à licitis, sed solum ab illicitis: sed continentia retrahit hominem à licitis, dicit enim Glos. (interl. super illud *Fides modestia, &c.*) Gal. 5. quod per continentiam aliquis se etiam à licitis abstinere: ergo continentia non est virtus.

Sed Contra. Omnis habitus laudabilis videtur esse virtus; sed continentia est huiusmodi, dicit enim Andronicus, quod *continentia est habitus invictus à delectatione*: ergo continentia est virtus.

Respondeo dicendum, quod nomen continentie simpliciter sumitur à diversis. Quidam enim continentiam nominant, per quam aliquis ab omni delectatione venerea abstinere. Unde & Apostolus ad Gal. 5. continentiam castitati conjungit. Et sic continentia perfecta principalis quidem est virginitas, secundaria vero viduitas. Unde secundum hoc eadem ratio est de continentia, quæ de virginitate, quam supra diximus virtutem. (q. 152. a. 3.)

Alii vero dicunt, continentiam esse, per quam aliquis resistit concupiscentiis pravis, quæ in eo vehementes existunt. Et hoc modo accipit Philosophus con-

continentiam in 7. Ethic. Hoc etiam modo accipitur continentia in Collationibus Patrum. (*collat. 12. cap. 10. & 11.*) Hoc autem modo *continentia* habet aliquid de ratione virtutis, in quantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur: non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi, sic, ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariæ. Et ideo Philosoph. dicit in 4. Ethic. (*cap. ult. tom. 5.*) quod *continentia non est virtus, sed quædam mixta*, in quantum scil. habet aliquid de virtute, & in aliquo deficit à virtute.

Largius tamen accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere, *continentiam esse virtutem.*

Ad primum ergo dicendum, quod Philosoph. continentiam dividit virtuti quantum ad hoc, in quo deficit à virtute.

Ad secundum dicendum, quod homo proprie est id quod est secundum rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in seipso se tenere, quod tenet se in eo quod convenit rationi. Quod autem pertinet ad perversitatem rationis, non est conveniens rationi. Unde ille solus vere continens dicitur, qui tenet se in eo quod est secundum rationem rectam, non autem in eo, quod est secundum rationem perversam. Rationi autem rectæ opponuntur concupiscentiæ pravæ, sicut & rationi perversæ opponuntur concupiscentiæ bonæ: & ideo proprie, & vere continens est, qui persistit in ratione recta, abstinens à concupiscentiis pravis; non autem qui persistit in ratione perversa, abstinens à concupiscentiis bonis; sed hic magis potest dici obstinatus in malo.

Ad tertium dicendum, quod Glossa ibi loquitur de continentia secundum primum modum, secundum quem continentia nominat quamdam virtutem perfectam, quæ non solum abstinet ab illicitis bonis, sed etiam à quibusdam licitis minus bonis, ut totaliter intendatur perfectioribus bonis.

Utrum materia continentia sint concupiscentia delectationum tactus.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod materia continentia non sint concupiscentia delectationum tactus. Dicit enim Ambros. in 1. de Offic. (cap. 46. circ. princ.) *Generale decorum ita est, ac si æquilibrium formam, atque universitatem honestatis habeat in omni actu suo continentem*: sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationes tactus: ergo continentia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

2. Præterea. Nomen continentia ex hoc sumitur, quod aliquis tenet se bono rationis rectæ, sicut dictum est: (*a. præc.*) sed quædam aliæ passiones vehementius abducunt hominem à ratione recta, quam concupiscentia delectabilium tactus: sicut timor periculorum mortis, qui stupefacit hominem; & ira, quæ est inania similis, ut Seneca dicit: (*lib. 1. de ira, cap. 1.*) ergo continentia non dicitur proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

3. Præterea. Tullius dicit in 2. Rhet. (*seu de Invent. aliquant. ant. fin.*) quod *continentia est, per quam cupiditas consilii gubernatione regitur*: cupiditas autem magis consuevit dici divitiarum, quam delectabilium tactus, secundum illud 1. Timot. ult. *Radix omnium malorum est cupiditas*: ergo continentia non est proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

4. Præterea. Delectationes tactus non solum sunt in rebus venereis, sed etiam in usu ciborum: sed continentia solum circa usum venereorum consuevit dici: ergo non est propria materia ejus concupiscentia delectationum tactus.

4. Præterea. Inter delectationes tactus quædam sunt non humanæ, sed bestiales, tam in cibis utpote si quis delectaretur in esu carniarum humanarum, quam etiam in venereis, puta in abusu bestiarum, vel puerorum: sed circa hujusmodi non est continentia, ut dicitur in 7. Ethic. (*cap. 5. tom. 5.*) non ergo pro-

propria materia continentia sunt concupiscentia delectationum tactus.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 7. Eth. (cap. 5. tom. 4.) quod *continentia*, & *incontinentia* sunt circa eadem, circa quæ *temperantia* & *imtemperantia*: sed *temperantia*, & *imtemperantia* sunt circa concupiscentias delectationum tactus, ut supra habitum est: (quæstione 141. articulo 4.) ergo etiam *continentia*, & *incontinentia* sunt circa eandem materiam.

Respondeo dicendum, quod nomen continentia refractionem quandam importat; in quantum scilicet tenet se aliquis, ne passiones sequatur. Et ideo proprie continentia dicitur circa illas passiones, quæ impellunt ad aliquid prosequendum, in quibus laudabile est ut ratio retrahat hominem à prosequendo: non autem proprie est circa illas passiones, quæ important retractationem quandam; sicut timor, & alia hujusmodi. In his enim laudabile est firmitatem servare in prosequendo, quod ratio dictat, ut supra dictum est: (quæst. 123. articulo 3. & 4.)

Est autem considerandum, quod naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium, ut supra dictum est. (elicitur ex quæst. 26. a. 3. 7. & 8.) Et ideo passiones tanto vehementius impellunt ad aliquid prosequendum, quanto magis sequuntur inclinationem naturæ, quæ præcipue inclinatur ad ea quæ sunt sibi necessaria, vel ad conservationem individui, sicut sunt cibi, vel ad conservationem speciei, sicut sunt actus venerei, quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo *continentia*, & *incontinentia* proprie dicuntur circa concupiscentias delectationum tactus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut nomen temperantia potest communiter accipi in quacumque materia; proprie tamen dicitur in illa materia, in qua est optimum hominem refrænarî: ita etiam continentia proprie dicitur in materia, in qua est optimum, & difficillimum contineri, scilicet in concupiscentiis delectationum tactus; communiter autem, & secundum quid potest dici in quacumque alia materia. Et hoc modo notitur Ambrosius nomine continentia.

Ad secundum dicendum, quod circa timorem non

proprie laudatur continentia, sed magis firmitas animi, quam fortitudo importat. Ira autem impetum quidem facit ad aliquid prosequendum. Iste tamen impetus magis sequitur apprehensionem animalem, prout scilicet aliquis apprehendit se esse ab alio læsum, quam inclinationem naturalem. Et ideo dicitur quidem aliquis secundum quid continens iræ non tamen simpliciter.

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi exteriora bona, sicut honores, divitiæ, & huiusmodi, ut Philosophus dicit in septimo Ethicorum, (*cap. 4. à princ. tom. 5.*) videntur quidem secundum se esse eligibilia, non autem quasi necessaria ad conservationem naturæ. Et ideo circa ea non dicimus simpliciter aliquos continentes, vel incontinentes, sed secundum quid: apponendo quod sint continentes, vel incontinentes lucri, vel honoris, vel alicujus huiusmodi. Et ideo vel Tullius communiter usus est nomine continentie, prout comprehendit sub se etiam continentiam secundum quid: vel accipit cupiditatem stricte pro concupiscentia delectabilium tactus.

Ad quartum dicendum, quod delectationes venerorum sunt vehementiores, quam delectationes ciborum. Et ideo circa venerea magis consuevimus continentiam, & incontinentiam dicere, quam circa cibos: licet secundum Philosophum circa utrumque possit dici.

Ad quintum dicendum quod continentia est bonum rationi humanæ: & ideo attenditur circa passiones, quæ possunt esse homini conaturales. Unde Philosophus dicit in 7. Ethicor. (*cap. 5. à med. tom. 5.*) quod si aliquis tenens puerum concupiscat eum, vel comedere, vel ad venerorum inconvenientem delectationem, sive sequatur concupiscentiam, sive non, non dicitur simpliciter continens, sed secundum quid.

ARTICULUS III.

75

Utrum subjectum continentiae sit vis concupiscibilis.

*Supp. q. 53. a. 5. ad 3. & 1. 2. q. 58. a. 5. ad 2.
& 3. dist. 33. q. 2. a. 4. q. 2. & 7. Ethicor.
lect. 10.*

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod subjectum continentiae sit vis concupiscibilis. Subjectum enim alicujus virtutis oportet esse proportionatum materiae: sed materia continentiae, sicut dictum est, (*articulo precedenti*) sunt concupiscentiae delectabilium tactus quae pertinent ad vim concupiscibilem: ergo continentia est in vi concupiscibili.

2. Præterea. Opposita sunt circa idem: sed incontinentia est in concupiscibili, cujus passiones superant rationem: dicit enim Andronicus, quod *incontinentia est malitia concupiscibilis, secundum quam eligit pravas delectationes, prohibente rationali*: ergo & continentia pari ratione est in concupiscibili.

3. Præterea. Subjectum virtutis humanae vel est ratio, vel vis appetitiva, quae dividitur in voluntatem concupiscibilem, & irascibilem: sed continentia non est in ratione; quia sic esset virtus intellectualis: neque etiam in voluntate; quia continentia est circa passiones, quae non sunt in voluntate: nec etiam est in irascibili; quia non est proprie circa passiones irascibilis, ut dictum est: (*a. præc. ad 2.*) ergo relinquatur, quod sit in concupiscibili.

Sed Contra. Omnis virtus in aliqua potentia existens aufert malum actum illius potentiae: sed continentia non aufert malum actum concupiscibilis: habet enim continens concupiscentias pravas, ut Philos. dicit in 7. Ethic. (*cap. 9. circ. fin. tom. 5.*) ergo continentia non est in concupiscibili.

Respondeo dicendum, quod omnis virtus in aliquo subjecto existens facit illud differre à dispositione, quam habet, dum subjicitur opposito vitio. Concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo qui est continens, & in eo, qui est incontinens, quia in utroque prorumpit in
con-

concupiscentias vehementes. Unde manifestum est, quod continentia non est in concupiscibili, sicut in subjecto.

Similiter etiam ratio eodem modo se habet in utroque, quia tam continens, quam incontinens habet rationem rectam; & uterque extra passionem existens gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi. Prima autem differentia eorum invenitur in electione: quia continens, quamvis patiatur vehementes concupiscentias, tamen eligit non sequi eas propter rationem: incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideo oportet, quod continentia sit, sicut in subjecto, in illa vi animæ, cujus actus est electio. Et hæc est voluntas, ut supra habitum est. (1. 2. q. 13. a. 5.)

Ad primum ergo dicendum, quod continentia habet materiam concupiscentias delectationum tactus, non sicut quas moderetur, (quod pertinet ad temperantiam, quæ est in concupiscibili) sed est circa eas, quasi eis resistens. Unde oportet, quod sit in alia vi; quia resistentia est alterius ad alterum.

Ad secundum dicendum, quod voluntas mediæ est inter rationem, & concupiscibilem, & potest ab utroque moveri. In eo autem, qui est continens, movetur à ratione; in eo autem, qui est incontinens, movetur à concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi, sicut primo moventi, & incontinentia concupiscibili: quamvis utrumque immediate pertineat ad voluntatem, sicut ad proprium subjectum.

Ad tertium dicendum, quod licet passiones non sint in voluntate, sicut in subjecto; est tamen in potestate voluntatis eis resistere: et hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentiis.

ARTICULUS IV.

757

Utrum continentia sit melior, quam temperantia.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod continentia sit melior, quam temperantia. Dicitur enim Eccles. 26. *Omnis ponderatio non est digna continentis animæ*: ergo nulla virtus potest continentie adæquari.

Præ-

2. Præterea. Quanto aliqua virtus meretur majus præmium, tanto potior est: sed continentia videtur mereri majus præmium, dicitur enim 2. ad Timoth. 2. *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit*: Magis autem certat continens, qui patitur vehementes passiones, & concupiscentias pravas, quam temperatus, qui non habet eas vehementes: ergo continentia est potior virtus, quam temperantia.

3. Præterea. Voluntas est dignior potentia, quam vis concupiscibilis: sed continentia est in voluntate imperantia autem in vi concupiscibili, ut ex dictis patet. (*a. præc. in cor. & ad 1.*) ergo continentia est potior virtus, quam temperantia.

Sed Contra est, quod Tullius, (*lib. 2. de Invent. aliquant. ante fin.*) & Andronicus ponunt continentiam adjunctam temperantiæ, sicut principali virtuti.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*a. 1. huj. q.*) nomen continentia dupliciter accipitur. *Uno modo*, secundum quod importat cessationem ab omnibus delectationibus venereis: et *sic sumendo nomen continentia, continentia est potior temperantia simpliciter dicta*; ut patet ex his, quæ supra dicta sunt, (*q. 152. a. 5.*) de præeminentia virginitatis ad castitatem simpliciter dictam.

Alio modo potest accipi nomen continentia, secundum quod importat resistentiam rationis ad concupiscentias pravas, quæ sunt in homine vehementes: et *secundum hoc temperantia est multo potior, quam continentia*; quia bonum virtutis laudabile est ex eo, quod est secundum rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo, qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subjectus rationi, & quasi à ratione edomitus, quam in eo, qui est continens, in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas.

Unde continentia comparatur ad temperantiam, sicut imperfectum ad perfectum.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa potest dupliciter intelligi. *Uno modo*, secundum quod accipitur continentia, prout abstinet ab omnibus venereis; et hoc modo dicitur, quod *omnis ponderatio non est*

est digna animæ continentis in genere castitatis; quia nec etiam fecunditas carnis, quæ quæritur in matrimonio, adæquatur continentia virginali, vel viduali, ut supra dictum est, (q. 152. a. 4. & 5.)

Alio modo potest intelligi, secundum quod nomen continentia sumitur communiter pro omni abstinentia à rebus illicitis: & sic dicitur, quod omnis ponderatio non est digna animæ continentis, quia non recipit æstimationem auri, vel argenti, quæ commutantur ad pondus.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo concupiscentia, seu debilitas ejus ex duplici causa procedere potest. *Quandoque enim procedit ex causa corporali. Quidam enim ex naturali complexione sunt magis proni ad concupiscendum, quam alii: et iterum quidam habent opportunitates delectationum concupiscentiam inflammantes magis paratas, quam alii. Et talis debilitas concupiscentia diminit meritum; magnitudo vero auget. Quandoque vero debilitas, vel magnitudo concupiscentia provenit ex causa spiritali laudabili, puta ex vehementia charitatis, vel fortitudine rationis, sicut est in homine temperato. Et hoc modo debilitas concupiscentia auget meritum ratione suæ causæ; magnitudo vero minuit.*

Ad tertium dicendum, quod voluntas propinquior est rationi, quam vis concupiscibilis. Unde bonum rationis, ex quo virtus laudatur, majus esse ostenditur ex hoc, quod pertingit non solum usque ad voluntatem, sed etiam usque ad vim concupiscibilem, quod accidit in eo qui, est temperatus; quam si pertingat solum ad voluntatem, ut accidit in eo qui est continens.

QUÆSTIO CLVI.

De Incontinentia, in quatuor articulos divisa.

Ioste considerandum est de Incontinentia.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum incontinentia pertineat ad animam, vel ad corpus.

Se-

Secundo. Utrum incontinentia sit peccatum.

Tertio. De comparatione incontinentiæ ad intemperantiam.

Quarto. Quis sit turpior, utrum incontinens iræ, vel incontinens concupiscentiæ.

ARTICULUS I.

758

Utrum Incontinentia pertineat ad animam, an ad corpus.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus. Diversitas enim sexuum non est ex parte animæ, sed ex parte corporis: sed diversitas sexuum facit diversitatem circa incontinentiam, dicit enim Philos. in 7. Ethic. (cap. 5. ante med. tom. 5.) quod *mulieres non dicuntur neque continentes, neque incontinentes*: ergo incontinentia non pertinet ad animam, sed ad corpus.

2. Præterea. Id, quod pertinet ad animam, non sequitur corporis complexionem: sed incontinentia sequitur corporis complexionem: dicit enim Philos. in 7. Ethic. (cap. 7. in fin. tom. 5.) quod *maxime acuti, id est, cholericæ, & melancholicæ secundum irrefrenatam concupiscentiam sunt incontinentes*: ergo incontinentia pertinet ad corpus.

3. Præterea. Victoria magis pertinet ad eum, qui vincit, quam ad eum, qui vincitur: sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinens, quod caro concupiscens adversus spiritum superat ipsum: ergo incontinentia magis pertinet ad carnem, quam ad animam.

Sed Contra est, quod homo differt à bestiis principaliter secundum animam: differt autem secundum rationem continentiæ, & incontinentiæ; bestias enim dicimus neque continentes, neque incontinentes, ut patet per Philos. in 7. Ethic. (cap. 3. & 6. à med. tom. 5.) ergo incontinentia maxime est ex parte animæ.

Respondeo dicendum, quod unumquodque attribuitur magis ei, quod est causa per se, quam ei, quod solam occasionem præstat. Id autem quod est ex parte corporis, solam occasionem præstat incontinentiæ, ex dispositione enim corporis potest contingere, quod in-

sur-

surgant passiones vehementes in appetitu sensitivo, qui est virtus corporis organici. Sed hujusmodi passiones, quantumcumque vehementes, non sunt sufficiens causa incontinentiæ, sed occasio sola; eo quod durante usu rationis, semper homo potest passionibus resistere.

Si vero passiones adeo insurgant, quod totaliter auferant usum rationis, sicut accidit in his, qui propter vehementiam passionum amentiam incurrunt, non remanebit ratio continentiæ, neque incontinentiæ: quia non salvatur in eis iudicium rationis, quod continens servat, & incontinens deserit. Et sic relinquitur, quod per se causa incontinentiæ sit ex parte animæ, quæ ratione passionibus non resistit.

Quod quidem fit duobus modis, ut Philos. dicit in 7. Ethic. (cap. 7. non procul à fin. tom. 5.) Uno modo, quando anima passionibus cedit, antequam ratio consilietur; quæ quidem vocatur irrefrænata incontinentia, vel prævolatio. Alio modo, quando non permanet homo in his, quæ consiliata sunt, eo quod debiliter est firmatus in eo, quod ratio iudicavit: unde hæc incontinentia vocatur debilitas. Et sic patet, quod incontinentia principaliter ad animam pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod anima humana est corporis forma, & habet quasdam vires corporeis organis utentes; quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animæ, quæ sunt sine corporeis instrumentis, id est, ad actum intellectus, & voluntatis: in quantum scilicet intellectus à sensu accipit, & voluntas impellitur à passione appetitus sensitivi. Et secundum hoc quia scemina secundum corpus habet quandam debilem complexionem, fit ut in pluribus quod etiam debiliter inhæreat, quibuscunque inhæret: etsi raro in aliquibus aliter accidat, secundum illud Prov. ult. *Mulierem fortem quis inveniet?* Et quia id, quod est parvum, vel debile, reputatur quasi nullum, inde est quod Philos. loquitur de mulieribus, quasi non habentibus iudicium rationis firmum, quamvis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit, quod mulieres non dicimus continentes; quia non ducuntur quasi habentes solidam rationem, sed ducuntur quasi de facili sequentes passiones,

Ad secundum dicendum, quod ex impetu passionis contingit, quod aliquis statim sequatur passionem ante consilium rationis. Impetus autem passionis provenire solet *vel* ex velocitate, sicut in cholericis, *vel* ex vehementia, sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissime inflammantur; sicut è contrario contingit, quod aliquis non persistat in eo, quod consiliatum est ex eo quod debiliter inhæret propter mollitiem complexionis, ut de mulieribus dictum est; (*in solut. præc.*) quod etiam videtur in phlegmaticis contingere propter eandem causam, sicut etiam in mulieribus. Hæc autem accidunt, in quantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiæ occasio, non autem causa sufficiens, ut dictum est. (*in cor. a.*)

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia carnis in eo, qui est incontinens, superat spiritum non ex necessitate, sed per quandam negligentiam spiritus non resistentis fortiter.

ARTICULUS II. 759

Utrum incontinentia sit peccatum.

Supp. q. 15. a. 2. cor.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod incontinentia non sit peccatum. Quia, ut August. dicit in lib. 3. de lib. arb. (*cap. 18. parum à princ. tom. 1.*) *nullus peccat in eo, quod vitare non potest: sed incontinentiam nullus potest ex seipso vitare, secundum illud Sap. 8. Scio, quod non possum esse continens, nisi Deus det: ergo incontinentia non est peccatum.*

2. Præterea. Omne peccatum in ratione videtur consistere: sed in eo, qui est incontinens, vincitur iudicium rationis: ergo incontinentia non est peccatum.

3. Præterea. Nullus peccat ex eo quod Deum vehementer amat: sed ex vehementia divini amoris aliquis fit incontinens, dicit enim Dionys. 4. cap. de div. nom. (*part. 1. lect. 10.*) quod *Paulus per incontinentiam divini amoris dixit: Vivo ego, jam non ego: ergo incontinentia non est peccatum.*

Sed

Sed Contra est, quod connumeratur aliis peccatis
2. Timoth. tertio, ubi dicitur, *criminales, incontinentes, immites, &c.* ergo incontinentia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod incontinentia potest attendi circa aliquid *tripliciter*. *Uno modo* proprie, & simpliciter: et sic incontinentia attenditur circa concupiscentias delectationum tactus, sicut & intemperantia, supra dictum est de continentia: (*q. præc. a. 2.*) *hoc modo incontinentia est peccatum ex duplici ratione uno modo* ex eo quod incontinens recedit ab eo, quod est secundum rationem. *Alio modo* ex eo, quod se immergit quibusdam turpibus delectationibus. Et ideo philosophus dicit in 7. Ethic. (*cap. 8. à med. tom. 5.*) *incontinentia vituperatur, non solum ut peccatum, quod scilicet est per recessum à ratione, sed sicut malum quædam in quantum pravas concupiscentias sequitur.*

Alio modo incontinentia attenditur circa aliquid, proprie quidem, in quantum homo recedit ab eo, quod est secundum rationem, sed non simpliciter: puta circa aliquis non servat modum rationis in concupiscentiis honoris, divitiarum, & aliorum hujusmodi, quæ secundum se videntur esse bona: circa quæ non est incontinentia simpliciter, sed secundum quid, sicut supra de continentia dictum est: (*q. præc. a. 2. ad 3.*) et dicitur, „incontinentia est peccatum, non ex eo quod aliquis ingerat se pravis concupiscentiis, sed ex eo quod non servet modum debitum rationis, etiam in concupiscentia rerum per se appetendarum.“

Tertio modo incontinentia dicitur esse circa aliquid non proprie, sed secundum similitudinem; puta circa concupiscentias eorum, quibus non potest aliquis moderari, uti, puta circa concupiscentias virtutum: circa quæ potest aliquis dici incontinens esse per similitudinem, quia sicut ille, qui est incontinens, totaliter dicitur per concupiscentiam malam; ita aliquis totaliter dicitur per concupiscentiam bonam, quæ est secundum rationem. Et talis incontinentia non est peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod homo potest vitare peccatum, & facere bonum; non tamen sine divini auxilio, secundum illud Joan. 15. *Sine me nihil potest*

atque facere. Unde per hoc quod homo indiget divino auxilio ad hoc quod sit continens, non excluditur quin incontinentia sit peccatum: quia, ut dicitur in 2. Eth. (cap. 3. à med. tom. 5.) *Quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus.*

Ad secundum dicendum quod in eo, qui est incontinens, vincitur iudicium rationis, non quidem ex necessitate, quod auferret rationem peccati, sed ex negligentia quadam hominis non firmiter intendentis ad resistendum passioni per iudicium rationis, quod habet.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de incontinentia per similitudinem dicta, & non proprie.

ARTICULUS III.

760

Utrum incontinens plus peccet, quam intemperatus.

1. 2. q. 78. a. 4. corp. & 2. d. 43. a. 4. corp. & ver. q. 24. a. 10. corp. & 1. Ethic. lect. 3. & lib. 7. lect. 4.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod incontinens plus peccet, quam intemperatus. Tanto enim aliquis videtur gravius peccare, quanto magis contra conscientiam agit, secundum illud Lucæ 12. *Servus sciens voluntatem domini sui, & non faciens, plagis vapulabit multis,* &c. Sed incontinens magis videtur agere contra conscientiam, quam intemperatus: quia, ut dicitur in 7. Ethic. (cap. 3. tom. 5.) incontinens sciens, quam prava sunt quæ concupiscit, nihilominus agit propter passionem: intemperatus autem iudicat ea quæ concupiscit, esse bona: ergo incontinens gravius peccat, quam intemperatus.

2. Præterea. Quanto aliquod peccatum gravius est, tanto videtur esse minus sanabile; unde & peccata in Spiritum sanctum, quæ sunt gravissima, dicuntur esse irremissibilia: sed peccatum incontinentiæ videtur esse insanabilis, quam peccatum intemperantiæ; sanatur enim peccatum alicujus per admonitionem, & correctionem; quæ nihil videtur conferre incontinenti, qui scit se male agere, & nihilominus male agit; intem-

pe-

perato autem videtur quod bene agat, & sic aliquid ei conferre posset admonitio: ergo videtur, quod incontinens gravius peccet, quam intemperatus.

3. Præterea. Quanto aliquis ex majori libidine peccat, tanto gravius peccat, sed incontinens peccat ex majori libidine, quam intemperatus; quia incontinens habet vehementes passiones, & concupiscentias, quas non semper habet intemperatus: ergo incontinens magis peccat, quam intemperatus.

Sed Contra est, quod impenitentia aggravat omne peccatum, unde August. in lib. de verb. Dom. (*ser. II. cap. 12. & 13. tom. 10.*) dicit, quod *impenitentia est peccatum in Spiritum sanctum*. Sed, sicut Philos. dicit in 7. Ethic. (*cap. 7. & 8. in princ. tom. 5.*) *intemperatus non est pœnitivus; immanet enim electioni: incontinens autem omnis ex pœnitivus*: ergo intemperatus gravius peccat, quam incontinens.

Respondeo dicendum, quod peccatum secundum Augustinum, (*in lib. de duabus animab. cap. 10. & 11. tom. 6.*) præcipue in voluntate consistit. *Voluntas enim est, qua peccatur, & recte vivitur*. Et ideo ubi est major inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est gravius peccatum. In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quæ procedit ex habitu per consuetudinem acquisito: in eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione. Et quia passio cito transit, habitus autem est qualitas difficile mobilis, inde est, quod incontinens statim pœnitet, transeunte passione: quod non accidit de intemperato; quinimmo gaudet se peccasse, eo quod operatio peccati est sibi facta connaturalis secundum habitum. Unde de his dicitur Proverb. 2. *quod latantur, cum male fecerint, & exultant in rebus pessimis*. Unde patet, quod *intemperatus est multo pejor, quam incontinens*, ut etiam Philos. dicit in 7. Ethic. (*cap. 7. ante med. tom. 5.*)

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia intellectus quandoque quidem præcedit inclinationem appetitus, & causat eam. Et sic quanto est major ignorantia, tanto magis peccatum diminuit, vel totaliter ex-

cusat, in quantum causat involuntarium. *Alio modo* è converso, ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitus : et talis ignorantia quanto est major, tantum peccatum est gravius ; quia ostenditur inclinatio appetitus esse major. Ignorantia autem tam incontinentis, quam intemperati provenit ex eo, quod appetitus est in aliquid inclinatus sive per passionem, sicut in continentia, sive per habitum, sicut in intemperato: Major autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato, quam in incontinente. Et *uno* quidem modo quanto ad durationem : quia in incontinente durat illa ignorantia solum passione durante ; sicut accessio febris tertianæ durat durante commotione humoris : ignorantia autem intemperati durat assidue propter permanentiam habitus, unde assimilatur phthisi (*Θφισα*) vel cuicumque morbo continuo, ut Philos. dicit in 7. Ethicor. (*cap. 8. circ. princ. tom. 5.*) *Alio* autem modo est major ignorantia intemperati, quantum ad id quod ignoratur, Nam ignorantia incontinentis attenditur quantum ad aliquod particulare eligibile, prout scilicet æstimat hoc nunc esse eligendum ; sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem ; in quantum scilicet iudicat hoc esse bonum, ut irrefrenate concupiscentias sequatur. Unde Philos. dicit in 7. Ethic. (*cap. 7. ante med. & cap. 8. in fin. tom. 5.*) quod *incontingens est melior intemperato ; quia salvatur in eo optimum principium*, scilicet recta æstimatio de fine.

Ad secundum dicendum, quod ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio, sed requiritur interius auxillium gratiæ concupiscentiam mitigantis ; & adhibetur etiam exterius remedium admonitionis, & correctionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentiis resistere, ex quo concupiscentia debilitatur, ut supra dictum est. (*q. 142. a. 2.*) Et iisdem etiam modis potest sanari intemperatus. Sed difficilior est ejus sanatio propter *duo*, quorum *primum* est ex parte rationis, quæ corrupta est circa æstimationem ultimi finis ; quod se habet sicut principium in demonstrativis : Difficilius autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium & similiter in operativis finem. *Aliud* autem est ex parte inclinationis appetitus ; quæ intemperato est

ex habitu, qui difficile tollitur; inclinatio autem incontinentis est ex passione, quæ facilius reprimi potest.

Ad tertium dicendum, quod libido voluntatis quæ auget peccatum, major est in intemperato, quam in incontinente, ut ex dictis patet, (*In cor. art.*) sed libido concupiscentiæ appetitus sensitivi quandoque major est in incontinente: quia incontinens non peccat nisi ex gravi concupiscentia; sed intemperatus etiam ex levi concupiscentia peccat, & quandoque eam prævenit. Et ideo Philos. dicit in 7. Ethic. (*cap. 7. & 8. circ. med. tom. 5.*) quod „magis intemperatum vituperamus, quia non concupiscens, vel quiete, *id est,* „remisse, concupiscens persequitur delectationes. Quid enim faceret, si adesset concupiscentia juvenilis?“

ARTICULUS IV.

761

Utrum Incontinens iræ, sit peior, quam Incontinens concupiscentiæ.

Inf. q. 158. a. 4. cor. & 3. dist. 26. q. 1. a. 2. cor. & ver. q. 25. a. 2. cor. & 7. Ethic. lect. 6. princ.

Ad Quartum sic præceditur. Videtur, quod incontinens iræ sit peior, quam incontinens concupiscentiæ. Quanto enim difficilius est resistere passioni tanto incontinentia videtur esse levior: unde Philos. dicit in 7. Ethic. (*cap. 7. à med. tom. 5.*) *Non enim si quis à fortibus, & superexcedentibus delectationibus vincitur, vel tristitils, est admirabile, sed condonabile: sed sicut Heraclitus dixit, difficilius est pugnare contra concupiscentiam, quam contra iram: ergo levior est incontinentia concupiscentiæ, quam incontinentia iræ.*

2. Præterea. Si passio propter suam vehementiam totaliter auferat iudicium rationis, omnino excusatur aliquis à peccato; sicut patet in eo qui incidit ex passione in furiam: sed plus remanet de iudicio rationis in eo qui est incontinens iræ, quam in eo qui est incontinens concupiscentiæ: iratus enim aliquantulum audit rationem, non autem concupiscens, ut patet per

Phi

Philos. in 7. Ethic. (*cap. 6. in princ. tom. 5.*) ergo incontinens iræ est peior, quam incontinens concupiscentiæ.

3. Præterea. Tanto aliquod peccatum est gravius, quanto est periculosius: sed incontinentia iræ videtur esse periculosior; quia perducit hominem ad majus peccatum, scilicet ad homicidium, quod est gravius peccatum, quam adulterium, ad quod perducit concupiscentiæ incontinentia: ergo incontinentia iræ est gravior, quam incontinentia concupiscentiæ.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 7. Ethic. (*cap. 6. tom. 5.*) quod minus turpis est incontinentia iræ, quam incontinentia concupiscentiæ.

Respondeo dicendum, quod peccatum incontinentiæ potest considerari *dupliciter*. *Uno modo* ex parte passionis, ex qua ratio superatur: & sic incontinentia concupiscentiæ turpior est, quam incontinentia iræ; quia motus concupiscentiæ habet majorem inordinationem, quam motus iræ.

Et hoc propter *quatuor*, quæ Philos. tangit in 7. Ethicorum (*loc. cit.*). *Primo* quidem, quia motus iræ participat aliquantulum rationem; in quantum scilicet iratus tendit ad vindicandum injuriam sibi factam, quod aliquantulum ratio dictat, sed non perfecte, quia non intendit debitum modum vindictæ; sed motus concupiscentiæ totaliter est secundum sensum, & nullo modo secundum rationem. *Secundo*, quia motus iræ magis consequitur corporis complexionem propter velocitatem motus cholæræ, quæ tendit ad iram. Unde magis est in promptu, quod ille, qui est secundum complexionem corporis dispositus ad irascendum, irascatur, quam quod ille, qui dispositus est ad concupiscendum, concupiscat. Unde etiam frequentius ex iracundis nascuntur iracundi, quam ex concupiscentibus concupiscentes. Quod autem provenit ex naturali corporis dispositione, reputatur magis venia dignum. *Tertio*, quia ira quærit manifeste operari; sed concupiscentia quærit latebras, & dolose subintrat. *Quarto*, quia concupiscens delectabiliter operatur: sed iratus quasi quadam tristitia præcedente coactus.

Alio modo potest considerari peccatum incontinentiæ

tiæ, quantum ad malum, in quod quis incidit à ratione discedens. Et sic *incontinentia iræ est ut plurimum gravior*: quia ducit in ea, quæ pertinent ad proximum nocumentum.

Ad primum ergo dicendum, quod difficilius est assidue pugnare contra delectationem, quam contra iram: quia concupiscentia est magis continua: sed ad horam difficilius est resistere iræ propter ejus impetum.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia dicitur esse sine ratione, non quia totaliter auferat usum rationis: sed quia in nullo procedit secundum iudicium rationis: & ex hoc est turpior.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte eorum, in quæ incontinens deducitur.

QUÆSTIO CLVII.

*De Clementia, & Mansuetudine, in quatuor articulos
divisa.*

Primo considerandum est de Clementia, & Mansuetudine, & vitiis oppositis.

Circa ipsas autem virtutes quaruntur quatuor.

- Primo. Utrum Clementia, & Mansuetudo sint idem.
- Secundo. Utrum utraque earum sit virtus.
- Tertio. Utrum utraque earum sit pars temperantia.
- Quarto. De comparatione earum ad alias virtutes.

ARTICULUS I.

761

Utrum Clementia, & Mansuetudo sint penitus idem.

Inf. a. 4. ad 3. & 3. dist. 33. q. 3. a. 2. q. 1. ¶ 1.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod Clementia, & Mansuetudo sint penitus idem. Mansuetudo enim

enim est moderativa irarum, ut Philos. dicit in 4. Ethic. (cap. 5. tom. 5.) Ira autem est appetitus vindictæ, cum ergo clementia sit *lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis pœnis*, ut Seneca dicit in 2. de Clementia, (cap. 3. cir. princ.) per pœnas autem fiat vindicta, videtur, quod clementia, & mansuetudo sint idem.

2. Præterea, Tullius dicit in 2. Rhetor. (l. 2. de Invent. aliquant. ante fin.) quod *Clementia est virtus, per quam animus temere conciliatus in odium alicujus, benignitate retinetur*: & sic videtur, quod clementia sit moderativa odii: sed odium, ut Aug. dicit, (epist. 109. inter med. & fin. tom. 2.) causatur ab ira, circa quam est mansuetudo, & clementia: ergo videtur, quod clementia, & mansuetudo sint penitus idem.

3. Præterea. Idem vitium non contrariatur diversis virtutibus: sed idem vitium opponitur mansuetudini, & clementiæ, scilicet crudelitas: ergo videtur, quod mansuetudo, & clementia sint penitus idem.

Sed Contra est, quod secundum prædictam definitionem Senecæ, *Clementia est lenitas superioris adversus inferiorem*: mansuetudo autem non solum est superioris ad inferiorem, sed cujuslibet ad quemlibet: ergo mansuetudo, & clementia non sunt penitus idem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in 2. Ethic. (cap. 3. ante med. tom. 5.) virtus moralis consistit circa passiones, & actiones. Passiones autem interiores sunt exteriorum actionum principia, aut etiam impedimenta. Et ideo virtutes, quæ moderantur passiones, quodammodo concurrunt in eundem effectum cum virtutibus, quæ moderantur actiones, licet specie differant: sicut ad justitiam proprie pertinet cohibere hominem à furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatum amorem, vel concupiscentiam pecuniæ, quæ moderatur per liberalitatem, & ideo liberalitas concurret cum justitia in hoc effectum, qui est abstinere à furto. Et hoc etiam considerandum est in proposito. Nam ex passione iræ provocatur aliquis ad hoc, quod graviolem inferat pœnam: ad clementiam autem pertinet directe, quod sit diminutiva pœnarum, quod quidem impediri posset per excessum iræ.

Et ideo *mansuetudo*, in quantum refrænât impetum iræ, *concurrît in eundem effectum cum clementia*. *Differrunt tamen abinvicem*; in quantum clementia est moderativa exterioris punitionis; mansuetudo autem proprie diminuit passionem iræ.

Ad primam ergo dicendum, quod mansuetudo proprie respicit ipsum vindictæ appetitum; sed clementia respicit ipsas pœnas, quæ exterius adhibentur ad vindictam.

Ad secundum dicendum, quod affectus hominis inclinatur ad minorationem eorum, quæ homini per se non placent. Ex hoc autem quod aliquis amat aliquem, provenit quod non placet ei per se pœna ejus, sed solum in ordine ad aliud, puta ad justitiam, vel ad correctionem ejus, qui punitur. Et ideo ex amore provenit, quod aliquis sit promptus ad diminuendum pœnas (quod pertinet ad clementiam) & ex odio impeditur talis diminutio. Et propter hoc Tullius dicit, quod *animus concitatus in odium*, scilicet ad gravius puniendum, *per clementiam retinetur*, ne scilicet acriorem pœnam inferat, non quod clementia sit directe odii moderativa, sed pœnæ.

Ad tertium dicendum, quod mansuetudini, quæ est directe circa iras, proprie opponitur vitium iracundiæ, quod importat excessum iræ: sed crudelitas importat excessum in puniendo, unde dicit Seneca in 2. de clement. (cap. 4.) quod *crudeles vocantur, qui puniendi causam habent, modum tamen non habent*. Qui autem in pœnis hominum propter se delectantur, etiam sine causa, possunt dici sævi, vel feri, quasi affectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem.

ARTICULUS II.

763

Utrum tam clementia, quam mansuetudo sit virtus.

Inf. a. 3. cor. & 3. d. 26. q. 2. a. 2. ad 4.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod neque clementia, neque mansuetudo sit virtus. Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur: sed utraque vide-
tur

tur opponi severitati, quæ est quædam virtus: ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

2. Præterea. Virtus corrumpitur per superfluum, & diminutum: sed tam clementia, quam mansuetudo in quadam diminutione consistunt: nam clementia est diminutiva pœnarum, mansuetudo autem est diminutiva iræ: ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

3. Præterea. Mansuetudo, sive mititas ponitur Matth. 5. inter beatitudines, & inter fructus ad Gal. 5. Sed virtutes differunt & à beatitudinibus, & à fructibus: ergo non continetur sub virtute.

Sed Contra est, quod dicit Seneca in 2. de Clementia: (cap. 5. in princ.) *clementiam, & mansuetudinem omnes viri boni præstabunt.* Sed virtus est proprie, quæ pertinet ad bonos viros: nam *virtus est, quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit*, ut dicitur 2. Ethic. (cap. 6. tom. 5.) ergo clementia, & mansuetudo sunt virtutes.

Respondeo dicendum, quod ratio virtutis moralis consistit in hoc, quod appetitus rationi subdatur, ut patet per Philos. in 1. Ethic. (cap. ult. tom. 5.) Hoc autem servatur tam in clementia, quam in mansuetudine. Nam clementia, diminuendo pœnas, aspicit ad rationem, ut Seneca dicit in secundo de Clementia: (cap. 5. à princ.) similiter etiam mansuetudo secundum rationem rectam moderatur iras, ut dicitur in quarto Ethicorum, (cap. 5. tom. 5.) Unde manifestum est, quod *tam clementia, quam mansuetudo est virtus.*

Ad primum ergo dicendum, quod mansuetudo non directe opponitur severitati. Nam mansuetudo est circa iras; severitas autem attenditur circa exteriorem infirctionem pœnarum. Unde secundum hoc videretur magis opponi clementiæ, quæ etiam circa exteriorem punitionem consideratur, ut dictum est: (art. præc.) non tamen opponitur: eo quod utrumque est secundum rationem rectam. Nam severitas inflexibilis est circa infirctionem pœnarum, quando hoc recta ratio requirit: clementia autem diminutiva est pœnarum etiam secundum rationem rectam, quando scilicet oportet, &

in quibus oportet. Et ideo *non sunt opposita*, quia non sunt circa idem.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in 4. Ethic. (*cap. 5. in princ. tom. 5.*) habitus, qui medixm tenet in ira, est innominatus. Et ideo virtus nominatur à diminutione iræ, quæ significatur nomine mansuetudinis, eo quod virtus propinquior est diminutioni, quam superabundantiæ, propter hoc quod naturalius est homini appetere vindictam injuriarum illatarum, quam ab hoc deficere; quia vix alicui nimis parvæ videntur injuriæ sibi illatæ, ut dicit Sallustius. (*in conjur. Catil. ante med. orat. Cæsar.*) Clementia autem est diminutiva pœnarum, non quidem in respectu ad id, quod est secundum rationem rectam; sed in respectu ad id, quod est secundum legem communem, quam respicit justitia legalis: sed propter aliqua particularia considerata clementia diminuit pœnas, quasi decernens hominem non esse magis puniendum. Unde dicit Seneca in Secundo de Clementia: (*cap. ult. à med.*) *Clementia hoc primum præstat, ut quos dimittit, nihil aliud illis pati debuisse pronuntiet: venia vero debitæ pœnæ remissa est.* Ex quo patet, quod clementia comparatur ad severitatem, sicut Epicheja ad justitiam legalem, cujus pars est severitas, quantum ad inflictionem pœnarum secundum legem; differt tamen clementia ab epicheja, ut infra dicitur. (*a. seq. ad 1.*)

Ad tertium dicendum, quod beatitudines sunt actus virtutum; fructus autem sunt delectationes de actibus virtutum. Et ideo nihil prohibet, mansuetudinem poni & virtutem, & beatitudinem, & fructus.

ARTICULUS III.

764

Utrum prædictæ virtutes sint partes temperantiæ.

Supp. q. 143. & inf. q. 161. a. 4. c. & 2. d. 44. q. 2. a. 1. ad 3. & 3. d. 33. q. 3. a. 2.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod prædictæ virtutes non sint partes temperantiæ. Clementia enim est diminutiva pœnarum, ut dictum est: (*a. præc. hoc*

hoc autem Philosophus in 5. Ethic. (cap. 10. tom. 5.) attribuit epichejæ, quæ pertinet ad justitiam, ut supra habitum est: (q. 120. a. 2.) ergo videtur, quod clementia non sit pars temperantiæ.

2. Præterea. Temperantiæ est circa concupiscentias: mansuetudo autem, & clementia non respiciunt concupiscentias, sed magis iram, & vindictam: non ergo debent poni partes temperantiæ.

3. Præterea. Seneca dicit in secundo de Clementia: (cap. 4. cir. med.) *Cui voluptati sævitia est, possumus insaniam vocare*: hoc autem opponitur clementiæ, & mansuetudini: cum ergo insania opponatur prudentiæ, videtur, quod clementia, & mansuetudo sunt partes prudentiæ magis, quam temperantiæ.

Sed Contra est, quod Seneca dicit in 2. de Clement. (cap. 3. circ. princ.) quod *clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi*. Tullius etiam (lib. 2. de Invent. aliquant. ante fin.) ponit clementiam partem temperantiæ.

Respondeo dicendum, quod partes assignantur virtutibus principalibus, secundum quod imitantur ipsas in aliquibus materiis secundariis quantum ad modum, ex quo principaliter dependet laus virtutis, unde & nomen accipit: sicut modus, & nomen justitiæ in quadam æqualitate consistit: fortitudinis autem in animi quadam firmitate, temperantiæ autem in quadam refrænatione, in quantum scilicet refrænatur concupiscentias vehementissimas delectationum tactus. Clementia autem, & mansuetudo similiter in quadam refrænatione consistunt: quia scilicet clementia est diminutiva pœnarum, mansuetudo vero est mitigativa iræ, ut ex dictis patet. (a. 1. & 2. præc.)

Et ideo tam clementia, quam mansuetudo adjunguntur temperantiæ, sicut virtuti principali. Et secundum hoc ponuntur partes temperantiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in diminutione pœnarum sunt consideranda duo. Quorum unum est, quod diminutio pœnarum fiat secundum intentionem legislatoris, licet non secundum verba legis: & secundum hoc pertinet ad Epichejam. Aliud autem est quædam moderatio affectus, ut homo non utatur sua potestate

in inflictione pœnarum : & hoc proprie pertinet ad clementiam. Propter quod Seneca dicit , (*lib. 2. de Clement. cap. 3. circ. princ.*) quod *clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi*. Et hæc quidem moderatio animi provenit ex quadam dulcedine affectus, quia quis abhorret omne illud, quod potest alium contristare. Et ideo dicit Seneca, (*loc. cit.*) quod *clementia est quædam lenitas animi* : nam è converso austeritas animi videtur esse in eo, qui non veretur alios contristare.

Ad secundum dicendum, quod adjunctio virtutum secundariarum ad principales magis attenditur secundum modum virtutis, qui est quasi forma ejus, quam secundum materiam. Mansuetudo autem, & clementia conveniunt cum temperantia in modo, ut dictum est, (*in corp. a.*) licet non conveniant in materia.

Ad tertium dicendum, quod insania dicitur per corruptionem sanitatis. Sicut autem sanitas corporalis corrumpitur per hoc, quod corpus recedit à debita complexione humanæ speciei : ita etiam insania secundum animam accipitur per hoc, quod anima humana recedit à debita dispositione humanæ speciei. Quod quidem contingit & secundum rationem, (puta cum aliquis usum rationis amittit) & quantum ad vim appetitivam ; puta cum aliquis amittit affectum humanum, secundum quem homo est naturaliter homini amicus, ut dicitur in 3. Ethic. (*cap. 1. tom. 5.*) Insania autem, quæ excludit usum rationis, opponitur prudentiæ. Sed quod aliquis delectetur in pœnis hominum, dicitur esse insania ; quia per hoc videtur homo privatus affectu humano, quem sequitur clementia.

ARTICULUS IV.

765

Utrum clementia, & mansuetudo sint potissimæ virtutes.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod clementia, & mansuetudo sint potissimæ virtutes. Laus etiam virtutis consistit præcipue in hoc, quod ordinat hominem

nem

nem ad beatitudinem, quæ in Dei cognitione consistit: sed mansuetudo maxime ordinat hominem ad Dei cognitionem: dicitur Jacobi 1. *In mansuetudine suscipite insitum verbum: & Eccli. 5. Esto mansuetus ad audiendum verbum Dei: & Dionysius dicit in epist. ad Demophilum, (quæ est 3. in princ.) Moysen propter multam mansuetudinem Dei apparitione dignum habitum: ergo mansuetudo est potissima virtutum.*

2. Præterea. Tanto virtus aliqua videtur esse potior, quanto magis acceptatur à Deo, & ab hominibus: sed mansuetudo maxime videtur acceptari à Deo: dicitur enim Eccli. 1. quod *beneplacitum est Deo fides, & mansuetudo: unde & specialiter ad suæ mansuetudinis imitationem Christus nos invitat, dicens: (Matth. 11.) Discite à me, quia mitis sum, & humilis corde, & Hilarius dicit, (can. 4. in Matth. parum à princ.) quod per mansuetudinem mentis nostræ habitat Christus in nobis. Est etiam hominibus acceptissima: unde dicitur Eccli. tertio: *fili, in mansuetudine perface opera tua, & super hominum gloriam diligeris: propter quod & Proverbiorum vigesimo dicitur, quod clementia thronus regius roboratur: ergo mansuetudo, & clementia sunt potissimæ virtutes.**

3. Præterea. Augustinus dicit in libro primo de sermone Domini in monte, (cap. 2. à princ. tom. 4.) quod *mites sunt, qui cedunt improbitatibus, & non resistunt malo, sed vincunt in bono malum: hoc autem videtur pertinere ad misericordiam, vel pietatem, quæ videtur esse potissima virtutum: quia super illud 1. ad Timoth. 4. Pietas ad omnia utilis est, dicit Glos. Ambrosii, quod summa religionis Christianæ in pietate consistit: ergo mansuetudo, & clementia sunt maximæ virtutes.*

Sed Contra est, quod non ponuntur virtutes principales, sed adjunguntur alteri virtuti quasi principaliori.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet: aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter, nec quoad omnia, sed sceundum quid, & in aliquo genere. Non autem est possibile, quod clementia, & mansuetudo sint potissimæ virtutes simpliciter; quia laus earum attenditur

tur in hoc, quod retrahunt à malo, in quantum scilicet diminuunt iram, vel pœnam. Perfectius autem est consequi bonum, quam carere malo. Et ideo virtutes, quæ simpliciter ordinant in bonum, sicut fides, spes charitas, & etiam prudentia, & iustitia, sunt simpliciter majores virtutes, quam clementia, & mansuetudo.

Sed *secundum quid nihil prohibet, clementiam, & mansuetudinem habere quandam excellentiam inter virtutes, quæ resistunt affectionibus pravīs.* Nam ira, quam mitigat mansuetudo, propter suum impetum maxime impedit animum hominis, ne libere judicet veritatem: & propter hoc mansuetudo maxime facit hominem esse compotem sui. Unde dicitur Eccli. 10. *Fili, in mansuetudine serva animam tuam.* Quamvis concupiscentiæ delectationum tactus sint turpiores, & magis continue infestent: propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, ut ex dictis patet: (q. 141. a. 7. ad 2.) clementia vero in hoc, quod diminuit pœnas, maxime videtur accedere ad charitatem, quæ est potissima virtutum, per quam bona operamur ad proximos, & eorum mala impedimus.

Ad primum ergo dicendam, quod mansuetudo preparat hominem ad Dei cognitionem removendo impedimentum. Et hoc *dupliciter.* Primo quidem, faciendo hominem compotem sui per diminutionem iræ, ut dictum est: (*In corp. a.*) *alio modo*, quia ad mansuetudinem pertinet, quod homo non contradicat verbis veritatis; quod plerumque aliqui faciunt ex commotione iræ. Et ideo Augustinus dicit in 2. de doct. Christ. (*cap. 7. à princ. tom. 3.*) *Mitescere est non contradicere divinæ Scripturæ, sive intellectæ, si aliqua vitia nostra percussit, sive non intellectæ, quasi nos melius sapore, utriusque percipere possemus.*

Ad secundum dicendam, quod mansuetudo, & clementia reddunt hominem Deo, & hominibus acceptum, secundum quod concurrunt in eundem effectum cum charitate, quæ est maxima virtutum, scilicet in subtrahendo mala proximorum.

Ad tertium dicendum, quod misericordia, & pietas conveniunt quidem cum mansuetudine, & clementia, in quantum concurrunt in eundem affectum, qui est

est prohibere mala proximorum. Differunt tamen quantum ad motivum. Pietas enim removet mala proximorum ex reverentia, quam habet ad aliquem superiorem, puta Deum, vel parentem: misericordia vero removet mala proximorum ex hoc, quod in eis aliquis contristatur, in quantum æstimat ea ad se pertinere, ut supra dictum est, (q. 30. a. 2.) quod provenit ex amicitia, quæ facit amicos de eisdem gaudere, & tristari: mansuetudo autem hoc facit, in quantum removet iram incitantem ad vindictam: clementia vero hoc facit ex animi lenitate, quantum iudicat esse æquum, ut aliquis non amplius puniatur.

QUÆSTIO CLVIII.

De Iracundia, in octo articulos divisa.

Primo ostendendum est de vitiis oppositis. Et primo de iracundia, quæ opponitur mansuetudini. Secundo de crudelitate, quæ opponitur clementiæ.

Circa Iracundiam quærentur octo.

Primo. Utrum irasci possit esse aliquando licitum.

Secundo. Utrum ira sit peccatum.

Tertio. Utrum sit peccatum mortale.

Quarto. Utrum sit gravissimum peccatum.

Quinto. De speciebus iræ.

Sexto. Utrum ira sit vitium capitale.

Septimo. Quæ sint filiæ ejus.

Octavo. Utrum habeat vitium oppositum.

ARTICULUS I.

Utrum irasci sit licitum.

3. dist. 9. q. 4. a. 2. q. 2. cor. 2. mal. q. 12. a. 2.
 & Eph. 4. lect. 8. & Job 17. princ.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod irasci non sit illicitum, Hieronymus enim exponens illud

Matth. 5. *Qui irascitur fratri suo, &c. dicit: in quibusdam codicibus additur, Sine causa: cæterum in variis definita sententia est, & ita penitus tollitur: ergo irasci nullo modo licitum est.*

2. Præterea. Secundum Dionysium 4. cap. de div. nom. (part. 4. lect. 22.) *malum animæ est sine ratione esse: sed ira semper est sine ratione, dicit enim Phil. in 7. Ethic. (cap. 6. in princ. tom. 5.) quod ira non perfecte audit rationem: & Gregorius dicit in 5. Moral. (cap. 30. parum à princ.) quod cum tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodo, scissamque perturbat: & Cassianus dicit in lib. 8. de institut. Cœnob. (cap. 6. in princ.) *Quilibet ex causa iracundiæ motus effervens excæcat oculum cordis: ergo irasci semper est malum.**

3. Præterea. *Ira est appetitus vindictæ, ut Glossa (ord. August. lib. de QQ. in Levit. 9. 70. à med. tom. 4.) dicit super Levit. 19. Non oderis fratrem tuum in corde tuo. Sed appetere ultionem non videtur esse licitum, sed hoc est Deo reservandum, secundum illud Euter. 32. Mea est ultio: ergo videtur, quod irasci semper sit malum.*

4. Præterea. *Omne illud quod abducit nos à divina similitudine, est malum: sed irasci semper abducit nos à divina similitudine; quia Deus cum tranquillitate iudicat, ut habetur Sapient. 12. ergo irasci semper est malum.*

Sed Contra est, quod Chrysostomus dicit super Matth. (hom. 11. in op. imperf. aliquant. à princ.) *Qui sine causa irascitur, reus erit; qui vero cum causa, non erit reus; nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec iudicia stant, nec crimina compescuntur: ergo irasci non semper est malum.*

Respondeo dicendum, quod ira proprie loquendo est passio quædam appetitus sensitivi, à qua vis irascibilis denominatur, ut supra habitum est, (1. 2. q. 46. a. 1.) cum de passionibus ageretur. Est autem hoc considerandum circa passiones animæ, quod dupliciter potest in eis malum inveniri. Uno modo ex ipsa specie passionis, quæ quidem consideratur secundum objectum passionis: sicut invidia secundum suam speciem importat quod-

quoddam malum, est enim tristitia de bono aliorum, quod secundum se rationi repugnat: & ideo invidia mox nominata sonat aliquid mali, ut Philosophus dicit in 2. Ethic. (cap. 6. à med. tom. 5.) Hoc autem non competit iræ, quæ est appetitus vindictæ, potest enim vindicta & bene, & male appeti.

Alio modo invenitur malum in aliqua passione secundum quantitatem ipsius, id est, superabundantiam, vel defectum ipsius. Et sic potest malum in ira inveniri, quando scilicet aliquis irascitur plus, vel minus præter rationem rectam: si autem aliquis irascitur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quod Stoici iram, & omnes alias passiones nominabant affectus quosdam præter ordinem rationis existentes: & secundum hoc ponebant iram, & omnes alias passiones esse malas ut supra dictum est, (1. 2. q. 24. a. 2.) cum de passionibus ageretur. Et sic accipit iram Hieronym. loquitur enim de ira, qua quis irascitur contra proximum, quasi malum ejus intendens. Sed secundum Peripateticos, quorum sententiam magis approbat August. in 9. de civit. Dei, (cap. 9. tom. 5.) ira, & aliæ passiones animæ dicuntur motus appetitus sensitivi, sive sint moderatæ secundum rationem, sive non: & secundum hoc ira non semper est mala.

Ad secundum dicendum, quod ira dupliciter se potest habere ad rationem. Uno quidem modo antecedenter: & sic trahit rationem à sua rectitudine: unde habet rationem mali: alio modo consequenter, prout scilicet appetitus sensitivus movetur contra vitia secundum ordinem rationis. Et hæc ira est bona, quæ dicitur ira per zelum. Unde Gregorius dicit in 5. Moral. (cap. 33. ad fin.) *Curandum summopere est, ne ira, quæ ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur, ne quasi domina præeat, sed velut ancilla ad obsequium parata à rationis tergo nunquam recedat.* Hæc autem ira, etsi in ipsa executione actus iudicium rationis aliquantulum impediatur, non tamen rectitudinem rationis tollit. Unde Gregorius ibidem dicit, quod *ira per zelum turbat rationis oculum, sed ira per vitium excæcat.* Non est autem contra rationem virtutis, ut intermittatur deliberatio

rationis in executione ejus, quod est à ratione deliberatum: quia etiam ars impediretur in suo actû, si dum debet agere, deliberaret de agendis.

Ad tertium dicendum, quod appetere vindictam propter malum ejus qui puniendus est, illicitum est: sed appetere vindictam propter vitiorum correctionem, & bonum justitiæ conservandum, laudabile est: & in hoc potest tendere appetitus sensitivus, in quantum movetur à ratione: & dum vindicta secundum ordinem judicii fit, à Deo fit, cujus minister est potestas puniens, ut dicitur Roman. 13.

Ad quartum dicendum, quod Deo assimilari possumus, & debemus in appetitu boni: sed in modo appetendi ei omnino assimilari non possumus; quia in Deo non est appetitus sensitivus, sicut in nobis, cujus motus debet rationi deservire. Unde Gregorius dicit in 5. Mor. (*loc. supr. cit.*) quod *tunc robustius ira contra vitia erigitur, cum subdita rationi famulatur.*

ARTICULUS II.

767

Utrum ira sit peccatum.

1. dist. 36. a. 1. ad 2. & 3. d. 15. 4. 2. a. 2. q. 2. corp. & mal. q. 12. a. 2. & Ephes. 4. lect. 1.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod ira non sit peccatum. Peccando enim demeremur: sed passionibus non demeremur, sicut nec vituperamur, ut dicitur in 2. Ethic. (*cap. 5. cir. me^o. tom. 5.*) ergo nulla passio est peccatum: ira autem est passio, ut supra habitum est, (1. 2. q. 46. a. 1.) cum de passionibus ageretur: ergo ira non est peccatum.

2. Præterea. In omni peccato est conversio ad aliquod bonum commutabile: sed per iram non convertitur aliquis ad aliquod bonum commutabile, sed in malum alicujus: ergo ira non est peccatum.

3. Præterea. Nullus peccat in eo quod vitare non potest, ut Augustinus dicit: (*lib. 3. de lib. arb. cap. 19. à princ. tom. 1.*) sed iram homo vitare non potest, quia super illud Psalm. 4. *Irascimini, & nolite peccare,*
di.

dicit Glos. (*ord. Cassiod.*) quod motus iræ non est in potestate nostra. Philosophus etiam in 7. Ethic. (*cap. 6. cir. med. tom. 5.*) dicit, quod iratus cum tristitia operatur: tristitia autem est contraria voluntati: ergo ira non est peccatum.

4. Præterea. Peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit in 2. lib. (*orth. fid. cap. 4. & 30.*) Sed irasci non est contra naturam hominis, cum sit actus naturalis potentiæ, quæ est irascibilis: unde & Hieronymus dicit in quadam epistola, (*sc. 9. ad Salvinam, aliquant. ante fin.*) quod irasci est hominis: ergo irasci non est peccatum.

Sed Contra est, quod Apostolus dicit ad Ephes. 4. *Omnis indignatio, & ira tollatur à vobis.*

Respondeo dicendum, quod ira, sicut dictum est, (*art. præc. & 1. 2. q. 46. a. 1.*) proprie nominat quandam passionem. Passio autem appetitus sensitivi in tantum est bona, in quantum ratione regulatur: si autem ordinem rationis excludat, est mala. Ordo autem rationis in ira potest attendi quantum ad duo. Primo quidem quantum ad appetibile, in quod tendit, quod est vindicta. Unde si aliquis appetat, quod secundum ordinem rationis fiat vindicta, est laudabilis iræ appetitus: & vocatur ira per zelum.

Si autem aliquis appetat, quod fiat vindicta qualitercumque contra ordinem rationis, (puta si appetat puniri eum, qui non meruit, vel ultra quam meruit, vel etiam non secundum legitimum ordinem, vel non propter debitum finem, qui est conservatio justitiæ, & correctio culpæ) erit appetitus iræ vitiosus: & nominatur ira per vitium.

Alio modo attenditur ordo rationis circa iram, quantum ad modum irascendi; ut scilicet motus iræ non immoderate ferveat, nec interior, nec exterior; quod quidem si præmittatur, non erit ira absque peccato, etiam si aliquis appetat justam vindictam.

Ad primum ergo dicendum, quod quia passio potest esse regulata ratione, vel non regulata, ideo secundum passionem absolute consideratam non importatur ratio meriti, vel demeriti, seu laudis, vel vituperii: secundum tamen quod est regulata ratione, potest habere

rationem meritorii, & laudabilis: & è contrario secundum quod non est regulata ratione, potest habere rationem demeriti, vel vituperabilis. Unde & Philosophus ibidem dicit, quod *laudatur, vel vituperatur, qui aliquo modo irascitur.*

Ad secundum dicendum, quod iratus non appetit malum alterius propter se, sed propter vindictam, in quam convertitur appetitus ejus, sicut in quoddam commutabile bonum.

Ad tertium dicendum, quod homo est dominus suorum actuum per arbitrium rationis. Et ideo motus qui præveniunt iudicium rationis, non sunt in potestate hominis in generali; ut scilicet nullus eorum insurgat; quamvis ratio possit quemlibet singulariter impedire, si insurgat. Et secundum hoc dicitur, quod motus iræ non est in potestate hominis; ita scilicet quod nullus insurgat. Quia tamen aliquo modo est in hominis potestate, non totaliter perdit rationem peccati, si sit inordinatus. Quod autem Philosophus dicit, iratum cum tristitia operari, non est sic intelligendum, quasi tristetur de eo, quod irascitur, sed quia tristatur de injuria, quam æstimat sibi illatam: & ex hac tristitia movetur ad appetendum vindictam.

Ad quartum dicendum, quod irascibilis in homine naturaliter subicitur rationi. Et ideo actus ejus in tantum est homini naturalis, in quantum est secundum rationem; in quantum vero est præter ordinem rationis, est contra hominis naturam.

ARTICULUS III.

768

Utrum omnis ira sit peccatum mortale.

I. 2. q. 88. a. 5. ad 1. & mal. q. 7. a. 4. ad 1. & q. 12. a. 3. & Gal. 5. lect. 5.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod omnis ira sit peccatum mortale. dicitur enim Job 5. *Virum stultum interficit iracundia:* & loquitur de interfectione spirituali, à qua denominatur peccatum mortale: ergo omnis ira est peccatum mortale.

Prz-

2. Præterea. Nihil meretur damnationem æternam, nisi peccatum mortale: sed ira meretur damnationem æternam: dicit enim Dominus Matth. 5. *Omnis, qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio: ubi dicit Glos. (ordin.) quod per illa tria, quæ ibi tanguntur, scilicet iudicium, concilium, & gehenna, diversæ mansiones in æterna dominatione pro modo peccati signanter exprimuntur: ergo ira est peccatum mortale.*

3. Præterea. Quidquid contrariatur charitati, est peccatum mortale: sed ira de se contrariatur charitati, ut patet per Hieronymum super illud Matth. 5. *Qui irascitur fratri suo, &c. ubi dicit, quod hoc est contra proximi dilectionem: ergo ira est peccatum mortale.*

Sed Contra est, quod super illud Psalm. 4. *Irascimini, & nolite peccare, dicit Glos. (ord. Cassiod.) Venialis est ira, quæ non perducitur ad effectum.*

Respondeo dicendum, quod motus iræ potest esse inordinatus, & peccatum dupliciter, sicut dictum est. (art. præc.)

Uno modo ex parte appetibilis; utpote cum aliquis appetit injustam vindictam: & sic ex genere suo ira est peccatum mortale, quia contrariatur charitati, & iustitiæ.

Potest tamen contingere, quod talis appetitus sit peccatum veniale propter imperfectionem actus. Quæ quidem imperfectio attenditur, vel ex parte appetentis; puta cum motus iræ prævenit iudicium rationis: vel etiam ex parte appetibilis; puta cum aliquis appetit in aliquo modico se vindicare, quod quasi nihil est reputandum, ita quod etiam si actu inferatur, non esset peccatum mortale; puta si aliquis parum trahit aliquem puerum per capillos, vel aliquid huiusmodi.

Alio modo potest esse motus iræ inordinatus quantum ad modum irascendi; utpote si nimis ardentem irascatur interius, vel si nimis exterius manifestet signa iræ: & sic ira secundum se non habet ex suo genere rationem peccati mortalis: potest tamen contingere, quod sit peccatum mortale; puta si ex vehementia iræ aliquis excidat à dilectione Dei, & proximi.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur quod omnis ira sit peccatum mortale,

sed

la, (*se. epist. 109. aliquant. ante fin. tom. 2.*) *Ne ira crescat in odium, & trabem faciat de festuca* : non ergo ira est gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (a. 1. & 2. *huj. q.*) inordinatio iræ secundum duo attenditur : scilicet secundum indebitum appetibile, & secundum indebitum modum irascendi. Quantum igitur ad appetibile, quod iratus appetit, videtur esse ira minimum peccatorum : appetit enim ira malum pœnæ alicujus sub ratione boni, quod est vindicta. Et ideo ex parte mali, quod appetit, convenit peccatum iræ cum illis peccatis, quæ appetunt malum proximi, puta cum invidia, & odio : sed odium appetit absolute malum alterius, in quantum hujusmodi : invidus autem appetit malum alterius propter appetitum propriæ gloriæ : sed iratas appetit malum alterius sub ratione justæ vindictæ. Ex quo patet, quod odium est gravius quam invidia, & invidia quam ira : quia pejus est appetere malum sub ratione mali, quam sub ratione boni : & pejus est appetere malum sub ratione boni exterioris, quod est honor, vel gloria, quam sub ratione rectitudinis justitiæ.

Sed ex parte boni, sub cuius ratione iratus appetit malum, convenit ira cum peccato concupiscentiæ, quod tendit in aliquod bonum. Et quantum ad hoc etiam absolute loquendo peccatum iræ videtur esse minus, quam concupiscentiæ, quanto melius est bonum justitiæ, quod appetit iratus, quam bonum delectabile, vel utile, quod appetit concupiscens. Unde Philos. dicit in 7. Ethicorum, (*cap. 6. tom. 5.*) quod *incontinens concupiscentiæ est turpior, quam incontinens iræ.*

Sed quantum ad inordinationem, quæ est secundum modum irascendi, ira habet quamdam excellentiam propter vehementiam, & velocitatem sui motus, secundum illud Proverb. 27. *Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor : & impetum concitati spiritus ferre quis poterit?* Unde Greg. dicit in 5. Moral. (*cap. 31. ante med.*) *Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, & nequaquam recognoscuntur noti : lingua quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat.*

Ad

sed quod stulti per iracundiam spiritualiter occidunt; in quantum scilicet non refrænando per rationem motum iræ, dilabuntur in aliqua peccata mortalia, puta in blasphemiam Dei, vel injuriam proximi.

Ad secundum dicendum, quod Dominus dixit verbum illud de ira, quasi superaddens ad illud verbum legis, *Qui occiderit, reus erit iudicio*. Unde loquitur ibi Dominus de motu iræ, in quo quis appetit proximi occisionem, aut quamcumque gravem læsionem: cui appetitui si consensus rationis superveniat, absque dubio erit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod in illo casu, in quo ira contrariatur charitati, est peccatum mortale: sed hoc non semper accidit, ut ex dictis patet. (*in corp.*)

ARTICULUS IV.

769

Utrum ira sit gravissimum peccatum.

I. 2. q. 46. a. 6. & mal. q. 12. a. 4.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod ira sit gravissimum peccatum. Dicit enim Chrysost. (*hom. 57. in Joan. ad fin.*) quod nihil est turpius visu furentis, & nihil deformius severo visu, & multo magis anima: ergo ira est gravissimum peccatum.

2. Præterea, Quanto aliquod peccatum est magis nocivum, tanto videtur esse pejus: quia sicut Aug. dicit in *Enchirid. (cap. 12. tom. 3.) malum dicitur aliquid quia nocet*: ira autem maxime nocet quia auferit homini rationem, per quam est dominus sui ipsius, dicit enim Chrysost. (*loc cit.*) quod inter iram, & insaniam nihil differt, sed temporarius quidam dæmon est, immò quam qui dæmonio vexatur, gravior: ergo ira est gravissimum peccatum.

3. Præterea, Interiores motus dijudicantur secundum exteriores effectus: sed effectus iræ est homicidium, quod est gravissimum peccatum: ergo ira est gravissimum peccatum.

Sed Contra est, quod ira comparatur ad odium, sicut festuca ad trabem, dicit enim Aug. in *Regula,*

la,

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysost. loquitur de turpitudine quantum ad gestus exteriores, qui proveniunt ex impetu iræ.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum inordinatum motum iræ, qui provenit ex ejus impetu, ut dictum est. (*in corp. a.*)

Ad tertium dicendum, quod homicidium non minus provehit ex odio, vel invidia, quam ex ira: ira tamen levior est in quantum attendit rationem justitiæ, ut dictum est. (*in corp.*)

ARTICULUS V.

780

Utrum Philosophus convenienter determinet species iracundiæ, dicens, quod iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, & quidam difficiles.

I. 2. q. 45. a. 2. & 4. *Eth. lect. 13.*

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter determinentur species iracundiæ à Philos. in 4. *Ethic.* (*cap. 5. tom. 5.*) ubi dicit, quod iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, quidam difficiles, sive graves. Quia secundum ipsorum amari dicuntur, quorum ira difficile, solvitur, & multo tempore manet: sed hoc videtur pertinere ad circumstantiam temporis: ergo videtur, quod etiam secundum alias circumstantias possint accipi aliæ species iræ.

2. Præterea. *Difficiles*, sive *graves* dicit (*ibid.*) esse, quorum ira non commutatur sine cruciату, vel punitione: sed hoc etiam pertinet ad insolubilitatem iræ: ergo videtur, quod idem sint difficiles, & amari.

3. Præterea. Dominus Matth. 5. ponit tres gradus iræ, cum dicit, qui irascitur fratri suo; & qui dixerit fratri suo, *Racha*: & qui dixerit fratri suo, *Fatue*: qui quidem gradus ad prædictas species non referuntur: ergo videtur, quod prædicta divisio iræ non sit conveniens.

Sed Contra est, quod Greg. Nyssen. (*vel Nemes. lib. de nat. hom. cap. 21.*) dicit, quod tres sunt irascibilitatis species; sc. ira, quæ vocatur *fellea* & *mania*

ira, quæ vocatur insania, & furor. Quæ tria videntur esse eadem tribus præmissis. Nam iram felleam dicit esse, quæ principium, & motum habet, quod Phil. (loc. sup. cit.) attribuit acutis : Maniam vero dicit esse iram, quæ permanet, & in vetustatem devenit quod Philos. attribuit amaris : Furorem autem dicit esse iram, quæ observat tempus in supplicium, quod Philos. attribuit difficilibus. Et eandem etiam divisionem ponit Damasc. in 2. lib. (orth. fid. cap. 16.) ergo prædicta distinctio Philosophi non est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod prædicta distinctio potest referri vel ad passionem iræ, vel etiam ad ipsum peccatum iræ. Quomodo autem referatur ad passionem iræ, supra habitum est, (1. 2. q. 46. art. 8.) cum de passione iræ ageretur. Et sic præcipue videtur poni à Greg. Nysseno, & Damasc. Nunc autem oportet accipere distinctionem harum specierum, secundum quod pertinent ad peccatum iræ, prout ponitur à Philosopho.

Potest autem inordinatio iræ ex duabus attendi. Primo quidem ex ipsa iræ origine : & hoc pertinet ad acutos qui nimis cito irascuntur, & ex qualibet levi causa.

Alio modo ex ipsa iræ duratione, eo sc. quod ira nimis perseverat. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, quia causa iræ, scil. injuria illata, nimis manet in memoria hominis : unde ex hoc homo diutinam tristitiam concipit : & ideo sunt sibiipsis graves, & amari. Alio modo contingit ex parte ipsius vindictæ, quam aliquis obstinato appetitu quærit : & hoc pertinet ad difficiles, sive graves, qui non dimittunt iram, quousque puniant.

Ad primum ergo dicendum, quod in speciebus prædictis non principaliter consideratur tempus, sed facilitas hominis ad iram, vel firmitas in ira.

Ad secundum dicendum, quod utrique, scil. amari, & difficiles habent iram diurnam, sed propter aliam causam. Nam amari habent iram permanentem propter permanentiam tristitiæ, quam inter viscera tenent clausam : & quia non prorumpunt ad exteriora iracundiæ signa, non possunt persuaderi ab aliis, nec ex seipsis recedunt ab ira, nisi prout diurnitate temporis aboletur tristitia, & sic deficit ira. Sed in difficilibus est ira diurna prop-

propter vehemens desiderium vindictæ : & ideo tempore non digeritur , sed per solam punitionem quiescit.

Ad tertium dicendum , quod gradus iræ , quos Dominus ponit , non pertinent ad diversas iræ species , sed accipiuntur secundum processum humani actus. In quibus primo aliquid in corde concipitur : & quantum ad hoc dicit : *Qui irascitur fratri suo.* Secundum autem est , cum per aliqua signa exteriora manifestatur exterius , etiam antequam prorumpat in effectum : & quantum ad hoc dicit : *Qui dixerit fratri suo , Racha ,* quod est interjectio irascentis. Tertius gradus est , quando peccatum interius conceptum ad effectum perducitur , est autem effectus iræ nocumentum alterius sub ratione vindictæ. Minimum autem nocumentorum est , quod fit solo verbo : & ideo quantum ad hoc dicit : *Qui dixerit fratri suo , Fatue.* Et sic patet , quod secundum addit supra primum , & tertium supra utrumque. Unde si primum est peccatum mortale in casu , in quo Dominus loquitur , sicut dictum est , (*a. 3. huj. q. ad 2.*) multo magis alia. Et ideo singulis eorum ponuntur correspondentia aliqua pertinentia ad condemnationem. Sed primo ponitur iudicium , quod minus est ; quia , ut August. dicit , (*l. 1. de serm. Dom. in monte , cap. 9. à med. tom. 5.*) in iudicio adhuc defensionis locus datur : in secundo vero ponit concilium , in quo iudices inter se conferunt , quo supplicio damnari oporteat : in tertio ponit gehennam ignis , quæ est certa damnatio.

ARTICULUS VI.

77^I

Utrum ira debeat poni inter vitia capitalia.

Supp. q. 34. a. 5. & mal. q. 8. a. 2. cor. & ad 21. & 22. & q. 12. a. 5.

Ad Sextum sic proceditur. Videtur , quod ira non debeat poni inter vitia capitalia. Ira enim ex tristitia nascitur : sed tristitia est vitium capitale , quod dicitur accidia : ergo ira non debet poni vitium capitale.

2. Præterea. Odium est gravius peccatum , quam ira : ergo magis debet poni vitium capitale , quam ira.

Præ-

3. Præterea, Super illud Prov. 29. *Vir iracundus provocat rixas*, dicit Glos. (ordinar.) *Janua est omnium vitiorum iracundia; qua clausa, virtutibus intrinsecus dabitur quies; aperta autem, ad omne facinus armabitur animus*: nullum autem vitium capitale est principium omnium peccatorum, sed quorundam determinate: ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

Sed Contra est, quod Gregor. 31. Moral. (cap. 17. à med.) ponit iram inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex præmissis patet, (1. 2. q. 84. a. 3. & 4.) vitium capitale dicitur, ex quo multa vitia oriuntur. Habet autem hoc ira, quod ex ea multa vitia oriri possunt *duplici* ratione. Primo ex parte sui objecti, quod multum habet de ratione appetibilitatis: in quantum scilicet vindicta appetitur sub ratione justii vel honesti, quod sua dignitate allicit, ut supra habitum est. (a. 4. huj. q.) *Alio modo* ex suo impetu, quo mentem præcipitat ad inordinata quæcunque agenda. Unde *manifestum est, quod ira est vitium capitale.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa tristitia, ex qua oritur ira, ut plurimum non est accidens vitium, sed passio tristitiæ, quæ consequitur ex injuria illata.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ex supradictis patet, (1. 2. q. 84. a. 3. & 4.) ad rationem vitii capitalis pertinet, quod habeat finem multum appetibilem, ut sic propter appetitum ejus multa peccata committantur. Ira autem, quæ appetit malum sub ratione boni, habet finem magis appetibilem, quam odium, quod appetit malum sub ratione mali. Et ideo magis est vitium capitale ira, quam odium.

Ad tertium dicendum, quod ira dicitur esse janua vitiorum per accidens, scilicet removendo prohibens, id est, impediendo judicium rationis, per quod homo retrahitur à malis: directe autem, & per se est causa aliquorum specialium peccatorum, quæ dicuntur filie ejus.

ARTICULUS VII.

Utrum convenienter assignentur sex filiae iræ, scilicet rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, & blasphemia.

Supp. q. 37. a. 2. ad 1. & q. 41. a. 2. & mal. q. 12. a. 5. corp.

Ad Septimum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter assignentur *sex filiae iræ*; quæ sunt *rixæ, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia*. Blasphemia enim ponitur ab Isidoro filia superbiæ, (l. *comment. in Deut. cap. 16.*) non ergo debet poni filia iræ.

2. Præterea. Odium nascitur ex ira, ut August. dicit in Regula: (*scil. epist. 109. aliq. ante fin. tom. 2.*) ergo debet numerari inter filias iræ.

3. Præterea. Tumor mentis videtur idem esse, quod superbia: superbia autem non est filia alicujus vitii, sed mater omnium vitiorum, ut Greg. dicit 31. Moral. (*cap. 17. à med.*) ergo tumor mentis non debet numerari inter filias iræ.

Sed Contra est, quod Greg. 31. Moral. (*ibid.*) assignat has filias iræ.

Respondeo dicendum, quod ira potest tripliciter considerari. *Uno modo*, secundum quod est in corde. Et sic ex ira nascuntur duo vitia. *Unum* quidem ex parte ejus, contra quem homo irascitur, quem reputat indignum, ut sibi tale quid fecerit: & sic ponitur indignatio. *Aliud* autem vitium est ex parte sui ipsius, in quantum scilicet excogitat diversas vias vindictæ, & talibus cogitationibus animum suum replet, secundum illud Job 15. *Nunquid sapiens implebit ardore stomachum suum?* Et sic ponitur tumor mentis.

Alio modo consideratur ira, secundum quod est in ore. Et sic ex ira duplex inordinatio procedit. *Una* quidem secundum hoc, quod homo in modo loquendi iram suam demonstrat, sicut dictum est (*a. 5. huj. q. ad 3.*) de eo qui dicit fratri suo: *Racha*. Et sic ponitur clamor.

mor, per quem intelligitur inordinata, & confusa locutio. *Alia etiam est Inordinatio, secundum quod aliquis prorumpit in verba injuriosa: quæ quidem si sint contra Deum, erit blasphemia; si autem contra proximum, contumelia.*

Tertio modo consideratur ira, secundum quod procedit usque ad factum: & sic ex ira oriuntur iræ, per quas intelliguntur omnia nocumenta, quæ facto proximis inferuntur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quod blasphemia, in quam aliquis prorumpit deliberata mente, procedit ex superbia hominis contra Deum se erigentis; quia, ut dicitur Eccl. 10. *Initium superbiæ hominibus apostatare à Deo*, id est, recedere à veneratione ejus, est prima superbiæ pars: & ex hoc oritur blasphemia: sed blasphemia, in quam aliquis prorumpit ex commotione animi, procedit ex ira.

Ad secundum dicendum, quod odium etsi aliquando nascatur ex ira: tamen habet aliquam priorem causam, ex qua directius oritur, scilicet tristitiam; sicut è contrario amor nascitur ex delectatione: ex tristitia autem illata quandoque in iram, quandoque in odium aliquis movetur. Unde convenientius fuit, quod odium poneretur oriri ex accidia, quam ex ira.

Ad tertium dicendum, quod tumor mentis non accipitur hic pro superbia, sed pro quodam conatu, sive audacia hominis intentantis vindictam: audacia autem est vitium fortitudini oppositum.

ARTICULUS VIII.

Utrum sit aliquod vitium oppositum iracundiæ proveniens ex defectu iræ.

Ad Octavum sic proceditur. Videtur, quod non sit aliquod vitium oppositum iracundiæ proveniens ex defectu iræ. Nihil enim est vitiosum, per quod homo Deo assimilatur: sed per hoc, quod homo omnino est sine ira, assimilatur Deo, qui cum tranquillitate judicat. ergo non videtur, quod sit vitiosum omnino ira carere.

2. Præterea. Defectus ejus, quod ad nihil est utile, non est vitiosus. Sed motus iræ ad nihil est utilis, ut probat Seneca in lib. quem fecit de ira; (*sc. lib. 1. cap. 12.*) ergo videtur, quod defectus iræ non sit vitiosus.

3. Præterea. *Malum hominis*, secundum Dionys. (*cap. 4. de div. nom. par. 4. lect. 22.*) est præter rationem esse: sed subtracto omni motu iræ, adhuc remanet integrum judicium rationis, ergo nullus defectus iræ vitium causat.

Sed Contra est, quod Chrysost. dicit super Matth. (*hom. 11. in op. imperf. inter princ. & med.*) qui cum causa non irascitur, peccat. Patientia enim irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, & non solum malos, sed etiam bonos invitat ad malum.

Respondeo dicendum, quod ira dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut est simplex motus voluntatis, quo aliquis non ex passione, sed ex judicio rationis prænam infligit: Et sic defectus iræ absque dubio est peccatum. Et hoc modo ira accipitur in verbis Chrysost. qui dicit ibidem: *Iracundia, quæ cum causa est, non est iracundia, sed judicium. Iracundia enim proprie intelligitur commotio passionis: qui autem cum causa irascitur, ira illius non est ex passione: ideo judicare dicitur, non irasci.*

Allo modo accipitur ira pro motu appetitus sensitivi, qui est cum passione, & transmutatione corporali. Et hic quidem motus ex necessitate consequitur in homine ad simplicem motum voluntatis, quia naturaliter appetitus inferior sequitur motum appetitus superioris, nisi aliquid repugnet. Et ideo non potest totaliter deficere motus iræ in appetitu sensitivo, nisi per subtractionem, vel debilitatem voluntarii motus. Et ideo ex consequenti etiam defectus passionis iræ vitiosus est, sicut & defectus voluntarii motus ad puniendum secundum judicium rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod ille, qui totaliter non irascitur, cum debet irasci, imitatur quidem Deum quantum ad carentiam passionis, non autem quantum ad hoc, quod Deus ex judicio punit.

Ad secundum dicendum, quod passio iræ utilis est, si-

sicut & omnes alii motus appetitus sensitivi, ad hoc quod homo promptus exequatur id, quod ratio dictat: alioquin frustra esset in homine appetitus sensitivus, cum tamen natura nihil faciat frustra.

Ad tertium dicendum, quod in eo, qui ordinate agit, iudicium rationis non solum est causa simplicis motus voluntatis, sed etiam passionis appetitus sensitivi, ut dictum est. (*In cor. ar.*) Et ideo sicut remotio effectus est signum remotionis causæ; ita etiam remotio iræ est signum remotionis iudicii rationis.

QUÆSTIO CLIX.

De Crudelitate, in duos articulos divisæ.

Deinde considerandum est de Crudelitate.

Et circa hoc quærentur duo.

Primo. Utrum crudelitas opponatur clementiæ.

Secundo. De comparatione ejus ad sævitiam, vel feritatem.

ARTICULUS I.

774

Utrum crudelitas opponatur clementiæ.

Inf. art. 2. ad 1.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod crudelitas non opponatur clementiæ. Dicit enim Seneca in 2. de Clementia, (*cap. 4.*) quod illi vocantur *crudeles*, qui *excedunt modum in puniendo*; quod contrariatur justitiæ; Clementia autem non ponitur pars justitiæ, sed temperantiæ: ergo crudelitas non videtur opponi clementiæ.

2. Præterea. Hierem. 6. dicitur: *Crudelis est, & non miserebitur*: & sic videtur, quod crudelitas opponatur misericordiæ: sed misericordia non est idem clementiæ, ut supra dictum est, (*q. 157. a. 4. ad 3.*) ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

3. Præterea. Clementia consideratur circa inflictio-

nem pœnarum, ut dictum est: (*q. 157. a. 1.*) sed crudelitas consideratur in subtractione beneficiorum, secundum illud Proverb. 11. *Qui autem crudelis est, etiam propinquos abjicit*; ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

Sed Contra est, quod dicit Seneca in 2. de Clementia, (*cap. 4. in princ.*) quod *opponitur clementiæ crudelitas, quæ nihil aliud est, quam atrocitas animi in exigendis pœnis.*

Respondeo dicendum, quod nomen crudelitatis à cruditate sumptum esse videtur. Sicut autem ea, quæ sunt cocta, & digesta, solent habere suavem, & dulcem saporem: ita illa, quæ sunt cruda, habent horribilem, & asperum saporem. Dictum est autem supra, (*q. 157. a. 3. ad 1. & a. 4. ad 3.*) quod clementia importat quandam animi lenitatem, sive dulcedinem, per quam aliquis est diminutivus pœnarum. Unde *directe crudelitas clementiæ opponitur.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut diminutio pœnarum, quæ est secundum rationem, pertinet ad epichejam; sed ipsa dulcedo affectus, ex qua homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiam: ita etiam superexcessus pœnarum, quantum ad id, quod exterius agitur, pertinet ad injustitiam; sed quantum ad austeritatem animi, per quam aliquis fit promptus ad pœnas augendas, pertinet ad crudelitatem.

Ad secundum dicendum, quod misericordia, & clementia conveniunt in hoc, quod utraque refugit, & abhorret miseriam alienam: aliter tamen, & aliter: nam ad misericordiam pertinet, miseriæ subvenire per beneficii collationem: ad clementiam autem pertinet, miseriam diminuere per subtractionem pœnarum. Et quia crudelitas superabundantiam in exigendis pœnis importat, directius opponitur clementiæ, quam misericordiæ: tamen propter similitudinem harum virtutum accipitur quandoque crudelitas pro immisericordia.

Ad tertium dicendum, quod crudelitas ibi accipitur pro immisericordia, ad quam pertinet beneficia non largiri.

Quamvis etiam dici possit, quod ipsa beneficii subtractio quædam pœna est,

ARTICULUS II.

779

Utrum crudelitas à sævitia, sive feritate differat.

Sup. q. 257. a. 1. ad 3.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod crudelitas à sævitia, sive feritate non differat. Uni enim virtuti ex una parte unum vitium videtur esse oppositum: sed clementiæ per superabundantiam opponitur & sævitia, & crudelitas, ergo videtur, quod sævitia, & crudelitas sint idem.

2. Præterea. Isidor. dicit in lib. 10. Etymolog. (ad lit. S.) quod *severus dicitur quasi sævus, & verus, quia sine pietate tenet justitiam: & sic sævitia videtur excludere remissionem pœnarum in iudicio; quod pertinet ad pietatem: hoc autem dictum est (art. præc. ad 1.) ad crudelitatem pertinere: ergo crudelitas est idem quod sævitia.*

3. Præterea. Sicut virtuti opponitur aliquod vitium in excessu, ita etiam in defectu; quod quidem contrariatur & virtuti quæ est in medio, & vitio quod est in excessu: sed idem vitium ad defectum pertinens opponitur & crudelitati, & sævitix, videlicet remissio, vel dissolutio: dicit enim Gregor. 20. Moral. (cap. 8. ante med.) *Sit amor, sed non emolliens: sit rigor, sed non exasperans: sit zelus, sed non immoderate sæviens: sit pietas, sed non plus quam expediat parcens; ergo sævitia est idem crudelitati.*

Sed Contra est, quod Seneca dicit in 2. de Clementia, (cap. 4. circ. med.) quod *ille qui non est læsus, nec peccatori irascitur, non dicitur crudelis, sed ferus, sive sævus.*

Respondeo dicendum, quod nomen sævitix, & feritatis à similitudine ferarum accipitur, quæ etiam dicuntur sævæ. Huiusmodi enim animalia nocent hominibus, ut ex eorum corporibus pascantur, non ex aliqua justitiæ causa, cuius consideratio pertinet ad solam rationem. Et ideo, proprie loquendo, feritas, vel sæ-

vitia dicitur, secundum quam aliquis in pœnis inferendis non considerat aliquam culpam ejus, qui punitur, sed solum hoc quod delectatur in hominum cruciatu. Et sic patet, quod continetur sub bestialitate: nam talis delectatio non est humana, sed bestialis proveniens *vel* ex mala consuetudine, *vel* ex corruptione naturæ, sicut & aliæ hujusmodi bestiales affectiones.

Sed crudelitas non solum attendit culpam in eo, qui punitur, sed excedit modum in puniendo. Et ideo *crudelitas differt à sævitia, sive feritate*, sicut malitia humana difert à bestialitate, ut dicitur in 7. Ethic. (cap. 5. tom. 5.)

Ad primum ergo dicendum, quod clementia est virtus humana; unde directe ipsi opponitur crudelitas, quæ est malitia humana. Sed sævitia, vel feritas continetur sub bestialitate, unde non directe opponitur clementiæ, sed superexcellentiore virtuti, quam Philos. (libr. 7. Ethic. circ. princ. tom. 5.) vocat heroicam, vel divinam, quæ secundum nos videtur pertinere ad dona Spiritus Sancti. Unde potest dici, quod sævitia directe opponitur dono pietatis.

Ad secundum dicendum, quod severus non dicitur simpliciter sævus, quia hoc sonat in vitium; sed dicitur sævus circa severitatem, † *al. veritatem* † propter aliquam similitudinem sævitæ, quæ non est diminutiva pœnarum.

Ad tertium dicendum, quod remissio in puniendo non est vitium, nisi in quantum prætermittitur ordo justitiæ, quo aliquis deberet puniri propter culpam, quam excedit crudelitas. Sævitia autem penitus hunc ordinem non attendit. Unde remissio punitionis directe opponitur crudelitati, non autem sævitæ.

QUÆSTIO CLX.

De Modestia, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de Modestia. Et primo de ipsa in communi, Secundo de singulis, quæ sub ea continentur,

Circa primum quæritur duos.

Primo. Utrum modestia sit pars temperantiæ.
Secundo. Quæ sit materia modestiæ.

ARTICULUS I.

776

Utrum modestia sit pars temperantiæ.

Sup. q. 143. & 2. d. 44. q. 3. a. 1. ad 3. & 3. d. 33.
q. 3. a. 2. q. 2. co. & ad 3. & ad Tit. 3.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod modestia non sit pars temperantiæ. Modestia enim à modo dicitur sed in omnibus virtutibus requiritur modus; nam virtus ordinatur ad bonum: bonum autem, ut Aug. dicit in lib. de natura boni, (cap. 3. tom. 6.) consistit in modo, specie, & ordine; ergo modestia est generalis virtus; non ergo debet poni pars temperantiæ.

2. Præterea. Laus temperantiæ videtur consistere præcipue in quadam moderatione: ex hac autem sumitur nomen modestiæ; ergo modestia est idem quod temperantia, & non pars ejus.

3. Præterea. Modestia videtur consistere circa proximorum correptionem, secundum illud 2. ad Timoth. 2. *Servum Dei non oportet litigare, sed mansuetus esse ad omnes, cum modestia corripiens eos, qui resistunt veritati*: sed correptio delinquentium est actus justitiæ, vel charitatis, ut supra habitum est: (q. 33. a. 1. & 2.) ergo videtur, quod modestia magis sit pars justitiæ, quam temperantiæ.

Sed Contra est, quod Tullius (lib. 2. de Invent. aliq. ante fin.) ponit modestiam partem temperantiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. 141. a. 4. & q. 157. a. 3.) temperantia moderationem adhibet circa ea, in quibus difficillimum est moderari, scilicet circa concupiscentias delectationum tactus. Ubicunque autem est aliqua virtus specialiter circa aliquod maximum, oportet esse aliam virtutem circa ea, quæ mediocriter se habent: eo quod oportet

quantum ad omnia vitam hominis secundum virtutes esse regulatam: sicut supra dictum est, (q. 134. a. 3. ad 1.) quod magnificentia est circa magnos sumptus pecuniarum; præterquam est necessaria liberalitas, quæ fit circa mediocres sumptus. Unde necessarium est quod sit quædam virtus moderativa in mediocribus, in quibus non est ita difficile moderari. Et hæc virtus vocatur modestia, & adjungitur temperantiæ, tanquam principali.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen commune quandoque appropriatur his, quæ sunt infima; sicut nomen commune Angelorum appropriatur infimo ordini Angelorum; ita etiam & modus, qui communiter observatur in qualibet virtute, appropriatur specialiter virtuti, quæ in minimis modum ponit.

Ad secundum dicendum, quod aliqua indigent temperatione propter suam vehementiam; sicut forte vinum temperatur: sed moderatio requiritur in omnibus. Et ideo temperantia magis se habet ad passiones vehementes; modestia vero ad mediocres.

Ad tertium dicendum, quod modestia accipitur in modo communiter sumpto, prout requiritur in omnibus virtutibus.

ARTICULUS II.

777

Utrum modestia sit solum circa exteriores actiones.

Inf. q. 168. a. 1. & 3. d. 33. q. 3. a. 2. q. 1. ad 3.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod modestia sit solum circa exteriores actiones. Interiores enim motus passionum aliis noti esse non possunt: sed Apostolus ad Philip. 4. mandat, ut *modestia nostra nota sit omnibus hominibus*; ergo modestia est solum circa exteriores actiones.

2. Præterea. Virtutes, quæ sunt circa passiones, distinguuntur à virtute justitiæ, quæ est circa operationes: sed modestia videtur esse una virtus; si ergo est circa operationes exteriores, non erit circa aliquas exteriores passiones.

Præ-

3. Præterea. Nulla virtus una & eadem est circa ea, quæ pertinet ad appetitum, quod est proprium virtutum moralium, & circa ea, quæ pertinent ad cognitionem, quæ est proprie virtutum intellectualium, neque etiam circa ea, quæ pertinent ad irascibilem, & concupiscibilem; si ergo modestia est una virtus, non potest esse circa omnia prædicta.

Sed Contra. In omnibus prædictis oportet observare modum, à quo modestia dicitur: ergo circa omnia prædicta est modestia.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, (*art. præc.*) modestia differt à temperantia in hoc, quod temperantia est moderativa eorum, quæ difficillimum est refrænare; modestia autem est moderativa eorum, quæ in hoc mediocriter se habent. Diversimode autem aliqui de modestia videntur esse locuti. Ubicunque enim consideraverunt aliquam specialem rationem boni vel difficultatis in moderando, illud subtraxerunt modestiæ, relinquentes modestiam circa minora. Manifestum est autem omnibus, quod refrænatio delectationum tactus specialem quandam difficultatem habet. Unde omnes temperantiam à modestia distinxerunt.

Sed præter hoc Tullius (*lib. 2. de Inven. aliq. ante fin.*) consideravit, quoddam speciale bonum esse in moderatione pœnarum, & ideo etiam clementiam subtraxit modestiæ, ponens modestiam circa omnia, quæ relinquuntur moderanda. Quæ quidem videntur esse quatuor. Quorum unum est motus animi ad aliquam excellentiam, quam moderatur *humilitas*. Secundum autem est desiderium eorum, quæ pertinent ad cognitionem: & hoc moderatur *studiositas*, quæ opponitur curiositati. Tertium autem, quod pertinet ad corporales motus, & actiones, ut scilicet decenter, & honeste fiant tam in his, quæ serio, quam in his, quæ ludo aguntur. Quartum autem est, quod pertinet ad exteriorem apparatus; puta in vestibus, & in aliis hujusmodi.

Sed circa quædam eorum alii posuerunt quasdam speciales virtutes: sicut Andronicus mansuetudinem, simplicitatem, humilitatem, & alia hujusmodi, de quibus supra dictum est: (*q. 143.*) Aristot. autem, (*lib. 4. Ethic, cap. 8, tom. 5.*) circa delectationem ludorum po-

suit *Eutrapeliam*: quæ omnia continentur sub modestia, secundum quod à Tullio accipitur.

Et hoc modo modestia se habet non solum circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores.

Ad primum ergo dicendum; quod Apostolus loquitur de modestia, prout est circa exteriora: & tamen etiam interiorum moderatio manifestari potest per quædam exteriora signa.

Ad secundum dicendum, quod sub modestia continentur diversæ virtutes, quæ à diversis assignantur. Unde nihil prohibet, modestiam esse circa ea, quæ requirunt diversas virtutes. Et tamen non est tanta diversitas inter partes modestiæ ad invicem, quanto est iustitiæ, quæ est circa operationes; ad temperantiam quæ est circa passiones: quia in actionibus, & passionibus, in quibus non est aliqua excellens difficultas ex parte materiæ, sed solum ex parte moderationis, non attenditur virtus, nisi una, scilicet secundum rationem moderationis.

Et per hoc patet etiam responsio ad Tertium.

QUÆSTIO CLXI.

De speciebus Modestiæ, & primo de Humilitate in sex articulos divisa.

Hic ostendendum est de speciebus modestiæ. Et primo de humilitate, & superbia, quæ ei opponitur. Secundo de studiositate, & curiositate ipsi opposita. Tertio de modestia, secundum quod est in verbis, vel in factis. Quarto de modestia, secundum quod est circa exteriorem cultum.

Circa Humilitatem quærentur sex.

Primo. Utrum humilitas sit virtus.

Secundo. Utrum consistat in appetitu, vel in iudicio rationis.

Tertio. Utrum aliquis per humilitatem se debeat omnibus subicere.

Quarto. Utrum sit pars modestiæ, vel temperantiæ.

Quia

Quinto. De comparatione ejus ad alias virtutes.
Sexto. De gradibus humilitatis.

ARTICULUS I.

778

Utrum Humilitas sit virtus.

Supp. q. 160. a. 2. & in præsentî q. a. 2. & 4. corp.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod Humilitas non sit virtus. Virtus enim importat rationem boni: sed humilitas videtur importare rationem mali pœnalis, secundum illud Psalm. 104. *Humiliaverunt in compedibus pedes ejus*: ergo humilitas non est virtus.

2. Præterea. Virtus, & vitium opponuntur: sed humilitas quandoque sonat in vitium: dicitur enim Eccli. 19. *Est qui nequiter se humiliat*: ergo humilitas non est virtus.

3. Præterea. Nulla virtus opponitur alii virtuti: sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimitatis, quæ tendit in magna; humilitas autem ipsa refugit: ergo videtur, quod humilitas non sit virtus.

4. Præterea. *Virtus est dispositio perfecti*, ut dicitur in 7. Phys. (text. 17. & 18. tom. 2.) Sed humilitas videtur esse imperfectorum: unde & Deo non convenit humiliari, quia nulli subjici potest: ergo videtur, quod humilitas non sit virtus.

5. Præterea. Omnis virtus moralis est circa actiones, & passiones, ut dicitur in 2. Ethic. (cap. 3. tom. 5.) Sed humilitas non connumeratur à Philosopho inter virtutes, quæ sunt circa passiones: nec etiam continetur sub justitia, quæ est circa actiones: ergo videtur, quod non sit virtus.

Sed Contra est, quod Origenes dicit, exponens illud Luc. 1. *Respexit humilitatem ancillæ suæ*: (hom 8. in Luc. à med.) *proprie in Scripturis una de virtutibus humilitas prædicatur. An quippe Salvator: discite à me, quia mitis sum, & humilis corde.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (1. 2. q. 23. a. 2.) cum de passionibus age-

retur, bonum arduum habet quicquid, unde *attrahit* appetitum, scilicet ipsam rationem boni; & habet aliquid *retrahens*, scilicet ipsam difficultatem adispicendi: secundum quorum *primum* insurgit motus spei, & secundum *aliud* motus desperationis. Dictum est autem supra, (I. 2. q. 60. a. 4.) quod circa motus appetitivos, qui se habent per modum impulsionis, oportet esse virtutem moralem moderantem, & refranantem: circa illos autem, qui se habent per modum retractionis, & resiliationis, ex parte appetitus, oportet esse virtutem moralem firmantem, & impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est *duplex* virtus. *Una* quidem, quæ temperet, & refranet animum, ne immoderate tendat in excelsa. Et hoc pertinet ad virtutem humilitatis. *Alia* vero, quæ firmet animum contra desperationem & impellat ipsum ad prosecutionem magnorum secundum rationem rectam: & hæc est magnanimitas. Et sic patet, quod *humilitas est quædam virtus*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Isidorus dicit in lib. 10. Etymol. (*ad lit. H.*) *humilis dicitur quasi humi acclivis*, id est, imis inhærens. Quod quidem contingit *dupliciter*. *Uno modo* ex principio extrinseco; puta cum aliquis ad alio deicitur: & sic humilitas est pœna. *Alio modo* à principio intrinseco: & hoc potest fieri *quandoque* quidem bene: puta cum aliquis considerans suum defectum, tenet se in infimis secundum suum modum; sicut Abraham dixit ad Dominum Genes. 18. *Loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis, & cinis*: & hoc modo humilitas ponitur virtus. *Quandoque* autem potest fieri male; puta cum homo honorem suum non intelligens, *comparat se jumentis insipientibus, & similis fit illis*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, (*in s.l. præc.*) humilitas, secundum quod est virtus, in sui ratione importat quandam laudabilem deiectionem in ima. Hoc autem *quandoque* fit solum secundum signa exteriora secundum fictionem. Unde hæc est falsa humilitas, de qua Augustinus dicit in quadam Epist. (*implic. epist. 59. q. 7. vers. fin. tom. 2.*) quod est *magna superbia*; quia scilicet videtur tendere ad excellentiam

gloriæ. Quandoque autem ut secundum interiorem motum animæ : & secundum hoc humilitas propriæ ponitur virtus ; quia virtus non consistit in exterioribus, sed principaliter in interiori electione mentis, ut patet per Philos. in lib. 2. Eth. (cap. 5. à med. tom. 5.)

Ad tertium dicendum, quod humilitas reprimit appetitum, ne tendat in magna præter rationem rectam: magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam. Unde patet, quod magnanimitas non opponitur humilitati ; sed conveniunt in hoc, quod utraque est secundum rationem rectam.

Ad quartum dicendum, quod perfectum dicitur aliquid dupliciter. Uno modo simpliciter, in quo scilicet nullus defectus invenitur, nec secundum suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud : & sic solus Deus est perfectus, cui secundum naturam divinam non competit humilitas, sed solum secundum naturam assumptam. Alio modo potest dici aliquid perfectum secundum quid, puta secundum suam naturam, aut statum, aut tempus : & hoc modo homo virtuosus est perfectus ; cuius tamen perfectio in comparatione ad Deum deficiens invenitur, secundum illud Isa. 40. *Omnes gentes, quasi non sint, sic sunt coram eo.* Et sic cuilibet homini potest convenire humilitas.

Ad quintum dicendum, quod Philos. intendebat agere de virtutibus, secundum quod ordinantur ad vitam civilem, in qua subjectio unius hominis ad alterum secundum legis ordinem determinatur, & ideo continetur sub iustitia legali. Humilitas autem, secundum quod est specialis virtus, præcipue respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subjicit.

ARTICULUS II.

779

Utrum humilitas consistat circa appetitum.

Inf. a. 6. corp. & q. 165. a. 3. ad 2.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod humilitas non consistat circa appetitum, sed magis circa ju-

judicium rationis. Humilitas enim superbæ opponitur: sed superbia maxime consistit in his, quæ pertinent ad cognitionem: dicit enim Gregorius 34. Mor. (cap. 18. circ. princ.) quod superbia, cum exterius usque ad corpus extenditur, prius per oculos judicatur: unde & in Psalm. 130. dicitur: Domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei: oculi autem maxime deserviunt cognitioni: ergo videtur, quod humilitas maxime sit circa cognitionem, per quam de se aliquis æstimat parva.

2. Præterea. Augustinus dicit in lib. de virginis. (cap. 31. in med. tom. 6.) quod humilitas pene tota disciplina Christiana est: nihil ergo quod in disciplina Christiana continetur, repugnat humilitati: sed in disciplina Christiana admonemur ad appetendum meliora, secundum illud 1. ad Cor. 13. *Æmulamini charismata meliora*: ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum, sed magis æstimationem.

2. Præterea. Ad eandem virtutem pertinet refrænare superfluum motum, & firmare animum contra superfluum retractionem, sicut eadem fortitudo est, quæ refrænât audaciam, & quæ firmat animum contra timorem: sed magnanimitas firmat animum contra difficultates, quæ accidunt in prosecutione magnorum: si ergo humilitas refrænaret appetitum magnorum, sequeretur quod humilitas non esset virtus distincta à magnanimitate: quod patet esse falsum: non ergo humilitas consistit circa appetitum magnorum, sed magis circa æstimationem.

4. Præterea. Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem cultum: dicit enim, quod humilitas est *habitus non superatundans sumptibus, & preparationibus*: ergo non est circa motum appetitus.

Sed Contra est, quod Augustinus dicit in libro de Pœnitentia, (qui est hom. ult. inter 50. cap. 1. in med. tom. 10.) quod *humilis est, qui eligit abjici in domo Domini magis, quam habitare in tabernaculis peccatorum*. Sed electio pertinet ad appetitum: ergo humilitas consistit circa appetitum magis, quam circa æstimationem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (art. præc.) ad humilitatem proprie pertinet, ut
ali-

aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quæ sunt supra se. Ad hoc autem necessarium est, ut aliquis cognoscat id, in quo deficit à proportionem ejus, quod suam virtutem excedit. Et ideo *cognitio proprii defectus pertinet ad humilitatem, sicut regula quædam directiva appetitus.*

Sed in ipso appetitu consistit humilitas essentialiter. Et ideo *dicendum est, quod humilitas proprie est directiva, & moderativa motus appetitus.*

Ad primum ergo dicendum, quod extollentia oculorum est quoddam signum superbiæ: in quantum excludit reverentiam, & timorem: consueverunt enim timentes, & verecundati maxime oculos deprimere, quasi non audentes se aliis comparare. Non autem ex hoc sequitur, quod humilitas essentialiter circa cognitionem consistat.

Ad secundum dicendum, quod tendere in aliqua majora ex propriarum virium confidentia, humilitati contrariatur: sed quod aliquis ex confidentia divini auxilii in majora tendat, hoc non est contra humilitatem; præsertim cum ex hoc aliquis magis apud Deum exaltetur, quod ei se magis per humilitatem subjicit. Unde Augustinus dicit in lib. de Pœnitentia, (*loc. cit. in arg. Sed cont.*) *Aliud est levare se ad Deum, aliud est levare se contra Deum. Qui ante illum se projicit, ab illo erigitur; qui adversus illum se erigit, ab illo projicitur.*

Ad tertium dicendum, quod in fortitudine invenitur eadem ratio refrænandi audaciam, & firmandi animum contra timorem: utriusque enim ratio est ex hoc, quod homo bonum rationis debet periculis mortis præferre. Sed in refrænando præsumptionem spei, quod pertinet ad humilitatem, & in firmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem, est & alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem est adeptio proprii boni; ne scilicet desperando homo se indignum reddat bono, quod sibi competeat: sed in reprimendo præsumptionem spei, ratio præcipua sumitur ex reverentia divina, ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat, quam sibi competat secundum gradum, quem est à Deo sorti-

titus. Unde humilitas præcipue videtur importare subjectionem hominis ad Deum. Et propter hoc Augustinus in lib. 1. de serm. Domini in monte, (*cap. 4. à princ. tom. 4.*) humilitatem, quam intelligit per paupertatem spiritus, attribuit dono timoris, quo homo Deum reveretur. Et inde est, quod fortitudo aliter se habet ad audaciam, quam humilitas ad spem. Nam fortitudo plus utitur audacia, quam eam reprimat: unde superabundantia est ei similior, quam defectus. Humilitas autem plus reprimit spem, vel fiduciam de seipso, quam ea utatur; unde magis opponitur sibi superabundantia, quam defectus.

Ad quartum dicendum, quod superabundantia in exterioribus sumptibus, & præparationibus solet ad quamdam jactantiam fieri, quæ per humilitatem reprimitur: & quantum ad hoc secundo consistit in exterioribus, prout sunt signa interioris appetitivi motus,

ARTICULUS III.

780

Utrum homo debeat se omnibus per humilitatem subicere.

Inf. a. 6. ad 1. Philip. 2.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur quod homo non debeat se omnibus per humilitatem subicere. Quia sicut dictum est, (*a. præc. ad 3.*) humilitas præcipue consistit in subiectione hominis ad Deum: sed id quod debetur Deo, non est homini exhibendum, ut patet in omnibus actibus patriæ: ergo homo per humilitatem non debet se homini subicere.

2. Præterea. Ang. dicit in lib. de natura, & gratia, (*cap. 34. ante med. tom. 7.*) *Humilitas collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis: sed aliqui sunt in supremo statu, qui si se inferioribus subicerent absque falsitate hoc fieri non posset: ergo homo non debet se omnibus per humilitatem subicere.*

3. Præterea. Nullus debet facere id, quod vergat in detrimentum salutis alterius; sed si quis per humilitatem se alteri subjiciat, quandoque hoc vergeret in

in detrimentum illius, cui se subjicit, qui ex hoc superbiret, vel eum contemneret: unde Aug. dicit in Regula: (*sc. epist. 109. vers. fin. tom. 2.*) *Ne dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas: ergo homo per humilitatem non debet omnibus se subjicere.*

Sed Contra est, quod dicitur Philip. 2. *In humilitate superiores sibi invicem arbitrautes.*

Respondeo dicendum, quod in homine duo possunt considerari; scilicet id quod est Dei, & id quod est hominis. *Homini*s autem est, quicquid pertinet ad defectum: sed Dei est, quicquid pertinet ad salutem & perfectionem, secundum illud Osee 13. *Perditio tua, Israel, ex te est: ex me tantum auxilium tuum.* Humilitas autem, sicut dictum est, (*a. 1. huj. q. ad 5. & a. 2. ad 3.*) proprie respicit reverentiam, qua homo Deo subjicitur. Et ideo *cūlibet homo secundum id quod suum est, debet se quilibet proximo subjicere, quantum ad id quod est Dei in ipso: non autem hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod est Dei in seipso subjiciat ei, quod apparet esse Dei in altero.*

Nam illi qui Dona Dei participant, cognoscunt ea se habere secundum illud 1. ad Cor. 2. *Ut sciamus, quæ à Deo donata sunt nobis.* Et ideo absque præjudicio humilitatis possunt dona, quæ ipsi acceperunt, præferre donis Dei, quæ aliis apparent collata: sicut Apostolus ad Eph. 3. dicit: *alii generationibus non est agnition filiiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus.*

Similiter etiam non hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod est suum in seipso, subjiciat ei quod est hominis in proximo; alioquin oporteret, ut quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio; cum tamen Apostolus absque præjudicio humilitatis dicat Gal. 2. *Nos natura Judæi, & non ex gentibus peccatores.*

potest tamen aliquis reputare aliquid boni esse in proximo, quod ipse non habet, vel aliquid mali in se esse, quod in alio non est, ex quo se potest ei subjicere per humilitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod non debemus solum Deum revereri in se ipso, sed etiam quod est
ejus

eius debemus revereri in quolibet; non tamen eo modo reverentiæ, quo reveremur Deum. Et ideo per humilitatem debemus nos subicere omnibus proximis propter Deum secundum illud 1. Pet. 2. *Subiecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum.* Patriam tamen soli Deo debemus exhibere

Ad secundum dicendum, quod si nos præferamus id quod est Dei in proximo, ei quod est proprium in nobis non possumus incurrere falsitatem. Unde super illud Philip. 2. *Superiores sibi invicem arbitrantes,* dicit Glos. (ordin. Aug. in lib. 83. *QQ. q. 71. à med. tom. 4.*) *Non hoc ita debemus æstimare, ut nos æstimare fingamus; sed vere æstimemus posse esse aliquid occultum in alio, quo nobis superior sit, etiamsi bonum nostrum, quo illo videmur superiores esse, non sit occultum.*

Ad tertium dicendum, quod humilitas, sicut & cæteræ virtutes, præcipue interius in anima consistit. Et ideo potest homo secundum interiorem actum animæ alteri se subicere, sine hoc quod occasionem habeat alicujus, quod pertineat ad detrimentum suæ salutis. Et hoc est quod Augustin. dicit in Regula (sc. *Epist. 109. prope fin. tom. 2.*) *Timore coram Deo prælatus substractus sit pedibus vestris.* Sed in exterioribus humilitatis actibus, sicut & in actibus cæterarum virtutum, est debita moderatio adhibenda, ne possint vergere in detrimentum alterius. Si autem aliquis quod debet faciat, & alii ex hoc occasionem sumant peccati, non imputatur humiliter agenti; quia ille non scandalizat, quamvis alter scandalizetur.

ARTICULUS IV.

781

Utrum humilitas sit pars modestiæ, vel temperantiæ.

Supp. q. 160. a. 2. corp. 2. 3. d. 33. q. 3. a. 2. q. 3. corp.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod humilitas non sit pars modestiæ, vel temperantiæ. Humilitas enim præcipue respicit reverentiam, qua quis subicitur Deo, ut dictum est: (a. præc.) sed ad virtutem theo-

logicam pertinet, quod habeat Deum pro objecto: ergo humilitas magis debet poni virtus Theologica, quam pars temperantiæ, seu modestiæ.

2. Præterea. Temperantia est in concupiscibili: humilitas autem videtur esse in irascibili, sicut & superbia, quæ ei opponitur, cujus objectum est arduum: ergo videtur, quod humilitas non sit pars temperantiæ, vel modestiæ.

3. Præterea. Humilitas, & magnanimitas circa eadem sunt, ut ex supradictis patet: (a. 1. huj. q. ad 3. & q. 129. a. 3. ad 4.) sed magnanimitas non ponitur pars temperantiæ, sed magis fortitudinis, ut supra habitum est: (q. 129. a. 5.) ergo videtur, quod humilitas non sit pars temperantiæ, vel modestiæ.

Sed Contra est, quod Origenes dicit super Lucam, (hom. 8. à med.) *Si vis nomen hujus audire virtutis, quomodo à Philosophis etiam appelletur, ausculta eandem esse humilitatem, quam respicit Deus, quæ ab illis μετρίτης dicitur, id est, viensuratio, vel moderatio, quæ manifeste pertinet ad modestiam, vel temperantiam: ergo humilitas est pars modestiæ, vel temperantiæ.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. 128. & q. 129. a. 5. & q. 157. a. 3.) in assignando partes virtutibus præcipue attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiæ, ex quo maxime habet laudem, est refrænatio, vel repressio impetus alicujus passionis. Et ideo omnes virtutes refrænantes, sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiæ. Sicut autem mansuetudo reprimit motum iræ; ita etiam humilitas reprimit motum spei, qui est motus spiritus in magna tendentis. Et ideo sicut mansuetudo ponitur pars temperantiæ, ita etiam humilitas.

Unde & Philosophus in 4. Ethic. (cap. 3. parum à princ. tom. 5.) eum qui tendit in parva secundum suum modum, dicit non esse magnanimum, sed temperatum, quem nos humilem dicere possumus. Et inter alias partes temperantiæ, ratione superius dicta, (q. præc. a. 1.) continetur sub modestia, prout Tullius de ea loquitur (l. 2. de Invent. aliquant. ante fin.) in
 quan-

quantum scilicet humilitas nihil est aliud, quam quædam moderatio spiritus, Unde 1. Pet. 3. dicitur: *In incorruptibilitate quieti, & modesti spiritus.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes Theologicæ, quæ sunt circa ultimum finem, qui est primum principium in appetibilibus, sunt causæ omnium aliarum virtutum. Unde ex hoc quod humilitas causatur ex reverentia divina, non excluditur, quin humilitas sit pars modestiæ vel temperantiæ.

Ad secundum dicendum, quod partes principalibus virtutibus assignantur, non secundum convenientiam in subjecto, vel in materia, sed secundum convenientiam in modo formali, ut dictum est: (*q. 137. a. 2. ad 1. & q. 157. a. 3. ad 2.*) & ideo licet humilitas sit in irascibili sicut in subjecto; ponitur tamen pars modestiæ, & temperantiæ propter modum.

Ad tertium dicendum, quod licet magnanimitas, & humilitas in materia convenient; differunt tamen in modo, ratione cujus magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas autem pars temperantiæ.

ARTICULUS V.

782

Utrum humilitas sit potissima virtutum.

4. d. 33. q. 3. a. 3. ad 6.

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod humilitas sit potissima virtutum. Dicit enim Chrysostomus (*implic. hom. 5. de incomprehensibili Dei natura, prope fin.*) exponens illud quod dicitur Lucæ 18. de Pharisæo, & Publicano, quod *si mixta delictis humilitas tam facile currit, ut justitiam superbiæ conjunctam transeat, si justitiæ conjuxeris eam, quo non ibit? Assistet ipsi tribunali divino in medio Angelorum: & sic patet, quod humilitas præfertur justitiæ: sed justitia est præclarissima omnium virtutum, & includit in se omnes virtutes, ut patet per Philos. 5. Eth. (cap. 1. à med. tom. 5.) ergo humilitas est maxima virtutum.*

2. Præterea. August. dicit in lib. de verb. Dom. (*Serm. 10. cap. 1. tom. 10.*) *Cogitas magnam fabricam*
cons-

construere celsitudinis : de fundamento prius cogita humilitatis : ex quo videtur, quod humilitas sit fundamentum omnium virtutum : ergo videtur esse potior aliis virtutibus.

3. Præterea. Majori virtuti majus debetur præmium : sed humilitati maximum debetur præmium ; quia *qui se humiliat, exaltabitur*, ut dicitur Lucæ 14. ergo humilitas est maxima virtutum.

4. Præterea. Sicut August. dicit in lib. de vera relig. (cap. 16. non procul à fin. tom. 1.) *Tota vita Christi in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit. Sed præcipue humilitatem suam imitandam proposuit, dicens: (Matth. 11.) Discite à me, quia mitis sum, & humilis corde.* Et Gregor. dicit in Pastor. (par. 3. cap. 1. Admonit. 18. parum à princ.) *quod argumentum redemptionis nostræ inventa est humilitas Dei : ergo humilitas videtur esse maxima virtutum.*

Sed Contra est, quod charitas præfertur omnibus virtutibus, secundum illud Coloss. 3. *Super omnia charitatem habete : non ergo humilitas est maxima virtutum.*

Respondeo dicendum, quod bonum humanæ virtutis in ordine rationis consistit : qui quidem principaliter attenditur respectu finis, unde virtutes theologicæ, quæ habeat ultimum finem pro objecto, sunt potissimæ : secundo autem attenditur, prout secundum rationem finis ordinantur ea, quæ sunt ad finem.

Et hæc quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinate ; participative autem in ipso appetitu per rationem ordinato : quam quidem ordinationem universaliter facit justitia, præsertim legalis : ordinationi autem facit hominem bene subjectum humilitas in universali quantum ad omnia ; quælibet autem alia virtus quantum ad aliquam materiam specialem. Ideo *post virtutes theologicas, & virtutes intellectuales, quæ respiciunt ipsam rationem, & post justitiam, præsertim legalem, potior cæteris est humilitas.*

Ad primum ergo dicendum, quod humilitas justitiæ non præfertur, sed justitiæ, cui superbia conjungitur, quæ jam desiit esse virtus ; sicut è contrario pec-

catum per humilitatem remittitur. Nam de Publicano dicitur Luc. 18. quod merito humilitatis descendit justificatus in domum suam. Unde & Chrysost. dicit, (loc. cit. in arg.) *Geminas bigas mihi accommodes; alteram quidem superbiam, & justitiæ; alteram vero peccati, & humilitatis: & videbis peccatum prævertens justitiam non propriis, sed humilitatis vincere viribus: aliud vero par videbis devictum non fragilitate justitiæ, sed mole, & timore superbiam.*

Ad secundum dicendum, quod sicut ordinata virtutum congregatio per quandam similitudinem ædificio comparatur: ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in ædificio jacitur. Virtutes autem vere infunduntur à Deo. Unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter. Uno modo per modum removens prohibens: & sic humilitas primum locum tenet; in quantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, & præbet hominem subditum, & patulum ad suscipiendum influxum divinæ gratiæ, in quantum evacuat inflationem superbiam. Unde dicitur Jacobi 4. quod *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam; & secundum hoc humilitas dicitur spiritualis ædificii fundamentum. Alio modo est aliquid primum in virtutibus directe, per quod scilicet jam ad Deum acceditur. Primum autem accessus ad Deum est per fidem, secundum illud Hebr. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere, & secundum hoc fides ponitur fundamentum nobiliori modo quam humilitas.**

Ad tertium dicendum, quod contemnti terreni promittuntur cœlestia; sicut contemntibus divitias terrenas promittuntur cœlestes thesauri, secundum illud Matth. 5. *Nolite vobis thesaurizare thesauros in terra, sed thesaurizare vobis thesauros in cœlo, & similiter contemntibus mundi gaudia promittuntur consolationes cœlestes secundum illud Matth. 5. *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur, & eodem modo humilitati promittitur spiritualis exultatio, non quia sola ipsam mereatur, sed quia ejus est proprium contemnere sublimitatem terrenam. Unde Augustinus dicit in libro de Penitentia (qui est hom. ult. inter 50. cap. 1. mod. tom. 104. No**

Ne putes eum, qui se humiliat, semper jacere, eum dictum sit, Exaltabitur: & ne opineris ejus, exaltationem oculis hominum per sublimitates fieri corporales.

Ad quartum dicendum, quod ideo Christus præcipue nobis humilitatem commendavit, quia per hoc maxime removetur impedimentum humanæ salutis, quæ consistit in hoc, quod homo ad cœlestia, & spiritualia tendat, à quibus homo impeditur, dum in terrenis magnificari studet. Et ideo Dominus, ut impedimentum salutis auferret, exteriorem celsitudinem contemnendam monstravit per humilitatis exempla. Et sic humilitas est quasi quædam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia, & divina bona. Sicut ergo perfectio est potior dispositione: ita etiam charitas, & aliæ virtutes, quibus homo directe movetur in Deum, sunt potiores humilitate.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter distinguantur secundum B. Benedictum duodecim gradus humilitatis: scilicet corde, & opere, semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus, &c.

Is. q. 162. a. 4. ad 4. & Matth. 3.

Ad Sextum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis, qui in Regula B. Benedicti (cap. 7.) ponuntur. Quorum primus est, corde, & corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus: Secundus, ut pauca verba, & rationabilia loquatur aliquis non clamosa voce: Tertius, ut non sit facilis, aut promptus in risum: Quartus, taciturnitas usque ad interrogationem: Quintus, tenere quod habet communis monasterii regula: Sextus, credere, & pronuntiare se omnibus viliores: Septimus, ad omnia indignum, & inutilem se confiteri, & credere: Octavus, confessio peccatorum: Nonus, per obedientiam in duris, & asperis patientiam amplecti: Decimus, ut cum obedientia se subdat majori: Undecimus, ut voluntatem propriam non delect-

lectetur implere : *Duodecimus*, ut Deum timeat, & amor sit omnium quæ præcepit. Enumerantur enim quædam, quæ ad alias virtutes pertinent ; sicut obedientia, & patientia. Enumerantur etiam aliqua, quæ ad falsam opinionem pertinere videntur, quæ nulli tantum possunt competere ; scilicet quod aliquis pronus se omnibus viliores, & quod ad omnia indignum, inutilem se confiteatur, & credat ; ergo inconveniens ista ponuntur inter gradus humilitatis.

2. Præterea. Humilitas ab interioribus ad exteriores procedit, sicut & cæteræ virtutes : inconvenienter præmittuntur in præmissis gradibus illa quæ pertinent ad exteriores actus, his quæ pertinent ad interiores.

3. Præterea. Anselm. in lib. de similitudinibus (cap. 99. usque ad 168.) ponit septem humilitatis gradus. Quorum *Primus* est, contemptibilem se esse cognoscere : *Secundus*, de hoc dolere : *Tertius*, hoc confiteri : *Quartus*, hoc persuadere, ut scilicet hoc velit credi : *Quintus*, ut patienter sustineat hoc dici : *Sextus*, ut contumaciatur contemptibiliter se tractari : *Septimus*, ut se amet : ergo videntur præmissi gradus esse superflui.

4. Præterea. Matth. 3. dicit Glos. (*ord. super illud, Implere omnem justitiam*) *Perfecta humilitas tribuitur gradus* : *Primus* est, subdere se majori, & non præferre se æquali, qui est sufficiens : *Secundus* est, subdere se æquali, nec præferre se minori : Et hic dicitur *tertius gradus* : *Tertius gradus* est, subesse minori, in quo est *quarta mensura justitia* ; ergo præmissi gradus videntur esse superflui.

5. Præterea. Augustinus dicit in lib. de virginitate (cap. 31. ante med. tom. 6.) *Mensura humilitatis determinatur ex mensura ipsius magnitudinis data est, cui est contraria vicio superbia, quæ amplius amplioribus insidiatur* : *Secundum* mensura magnitudinis humanæ non potest sub certo numero graduum determinari ; ergo videtur, quod non possint determinati gradus humilitatis assignari.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dicto patet, (*a. 2. huj. q.*) humilitas essentialiter in freno appetitu consistit, secundum quod aliquis refrenat impetum animi sui, ne inordinate tendat in magna ; sed regulam habet in cognitione, ut scilicet aliquis non existimet supra id esse, quod est : & utriusque principii

pium, & radix est reverentia, quam quis habet ad Deum. Ex interiori autem dispositione humilitatis procedunt quædam exteriora signa in verbis, & factis, & gestibus, quibus id quod interiorius latet, manifestatur; sicut & in cæteris virtutibus accidit. Nam ex visu cognoscitur vir, & ab occurso faciei sensatus, ut dicitur Eccli. 19. Et ideo in prædictis gradibus humilitatis ponitur aliquid, quod pertinet ad humilitatis radicem; scilicet *duodecimus gradus*, qui est, ut homo Deum timeat, & memor sit omnium quæ præcepit.

Ponitur etiam aliquid pertinens ad appetitum, ne scilicet in propriam excellentiam inordinate tendat. Quod quidem fit *tripliciter*: uno modo, ut homo non sequatur propriam voluntatem: quod pertinet ad *undecimum gradum*: alio modo, ut regulet eam secundum superioris arbitrium: quod pertinet ad *septimum*: tertio modo, ut ab hoc non desistat propter dura & aspera, quæ occurrunt: & hoc pertinet ad *nonum*.

Ponuntur etiam quædam pertinentia ad existimationem hominis recognoscentis suum defectum. Et hoc *tripliciter*: uno quidem modo per hoc quod proprios defectus recognoscat, & confiteatur: quod pertinet ad *octavum gradum*: secundo, ut ex consideratione sui defectus aliquis insufficientem se existimet ad majora: quod pertinet ad *septimum*: tertio, ut quantum ad hoc alios sibi præferat: quod pertinet ad *sextum*.

Ponuntur etiam quædam, quæ pertinent ad exteriora signa, quorum *unum* est in factis: ut factis; ut scilicet homo non recedat in suis operibus à via communi: quod pertinet ad *quintum*: alia duo sunt in verbis; ut scilicet homo non præcipiat tempus loquendi: quod pertinet ad *quartum*: nec excedat modum in loquendo: quod pertinet ad *secundum*. Alia vero consistunt in exterioribus gestibus: Puta in reprimendo extollentiam oculorum: quod pertinet ad *primum*: & in cohibendo exterius risum, & alia ineptæ letitiæ signa: quod pertinet ad *tertium*.

Ad primum, ergo dicendum, quod aliquis absque falsitate potest se credere, & pronuntiare omnibus viliores secundum defectus occultos, quos in se recognoscit, & dona Dei, quæ in aliis latent. Unde Au-

gustinus dicit in lib. de virginit. (cap. 52. parum à med. tom. 6.) *Existimate aliquos in occulto superiores, quibus estis in manifesto meliores.* Similiter etiam absque falsitate potest aliquis confiteri, & credere ad omnia se inutilem esse, & indignum per proprias vires, ut sufficientiam suam totam in Deum referat, secundum illud 2. ad Corint. 4. *Non quod sufficientes simus aliquid cogitare à nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Non est autem inconueniens, quod ea quæ ad alias virtutes pertinent, humilitati adscribantur; quia sicut unum vitium oritur ex alio, ita naturali ordine actus unius virtutis procedit ex actu alterius.

Ad secundum dicendum, quod homo ad humilitatem pervenit per duo. Primo quidem, & principaliter per gratiæ donum: & quantum ad hoc interiora precedunt exteriora. Aliud autem est humanum studium, per quod homo prius exteriora cohibet, postmodum pertingit ad extirpandum interiorem radicem: & secundum hunc ordinem assignantur hic humilitatis gradus.

Ad tertium dicendum, quod omnes gradus, quos Anselmus ponit, reducuntur ad opinionem & manifestationem, & voluntatem propriæ abjectionis. Nam primus gradus pertinet ad cognitionem proprii defectus. Sed quia vituperabile esset, si quis proprium defectum amaret, hoc per secundum gradum excluditur. Sed ad manifestationem sui defectus pertinent tertius, & quartus gradus; ut scilicet aliquis non solum simpliciter suum defectum enuntiet, sed etiam persumedeat. Alii autem tres gradus pertinent ad appetitum, qui excellentiam exteriorem non quærit, sed exteriorem abjectionem, vel æquanimiter patitur, sive in verbis, sive in factis, quia sicut Gregorius dicit in Registro, (lib. 2. Indict. 10. epist. 24.) *Non grande est illis esse humiles, à quibus honoramur; quia & hoc vulgares quilibet faciunt: sed illis maxime humiles esse debemus, à quibus aliqua patimur.* Et hoc pertinet ad quintum, & sextum gradum: vel etiam desideranter exteriorem abjectionem amplectitur: quod pertinet ad septimum gradum. Et sic omnes isti gradus continentur sub sexto, & septimo superius enumeratis.

Ad quartum dicendum, quod illi tres gradus accipiuntur, non ex parte ipsius rei, id est, secundum naturam humilitatis, sed per comparisonem ad gradus hominum, qui sunt vel majores, vel minores, vel æquales.

Ad quintum dicendum, quod etiam illa ratio procedit de gradibus humilitatis, non secundum ipsam naturam rei, secundum quam assignantur promissi gradus, sed secundum diversas hominum conditiones.

QUÆSTIO CLXII.

De Superbia, in octo articulos divisa.

Prostea considerandum est de Superbia.

Et primo de superbia in communi.

Secundo de peccato primi hominis, quod ponitur esse superbia.

Circa primum quærentur octo.

Primo. Utrum superbia sit peccatum.

Secundo. Utrum sit vitium speciale.

Tertio. In quo sit sicut in subjecto.

Quarto. De speciebus ejus.

Quinto. Utrum sit peccatum mortale.

Sexto. Utrum sit gravissimum omnium peccatorum.

Septimo. De ordine ejus ad alia peccata.

Octavo. Utrum debeat poni vitium capitale.

ARTICULUS I.

784

Utrum superbia sit peccatum.

I. 2. q. 84. art. 2. & mal. q. 8. art. 2. ad 16.
& Ps. 46.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod Superbia non sit peccatum. Nullum enim peccatum est reprobissimum à Deo: promittit enim Deus, quod ipse facturum est; non est autem actor peccati: sed superbia

bia connumeratur inter repromissiones divinas, dicitur enim Isaïæ 60. *Ponam te in superbiam secularium, gaudium in generationem, & generationem*: ergo superbia non est peccatum.

2. Præterea. Appetere divinam similitudinem non est peccatum hoc enim naturaliter appetit quælibet creatura, & in hoc optimum ejus consistit: & præcipue hoc convenit rationali creaturæ, quæ facta est ad imaginem, & similitudinem Dei, sed sicut dicitur in lib. Sent. Prosperi (*sent. 292. inter op. Aug. & lib. 11. sup. Gen. ad lit. cap. 14. tom. 3.*) *superbia est amor propriæ excellentiæ, per quam homo Deo assimilatur, qui est excellentissimus.* Unde dicit August. in 2. Confess. (*cap. 6. ante med. tom. 1.*) *Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus*: ergo superbia non est peccatum.

3. Præterea. Peccatum non solum contrariatur virtuti, sed etiam opposito vitio, ut patet per Philos. in 2. Ethic. (*cap. 8. tom. 5.*) Sed nullum vitium invenitur oppositum esse superbiæ: ergo superbia non est peccatum.

Sed Contra est, quod dicitur Tob. 4. *Superbiam nunquam in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas.*

Respondeo dicendum, quod superbia nominatur ex hoc, quod aliquis per voluntatem tendit supra id quod est. Unde dicit Isidorus in lib. 10. Etymol. (*ad lit. S.*) *Superbus dictus est, quia super vult videri quam est: qui enim vult supergredi quod est, superbus est.* Habet autem hoc ratio recta, ut voluntas uniuscujusque feratur in id, quod est proportionatum sibi. Et ideo manifestum est, quod superbia importat aliquid, quod adversatur rationi rectæ.

Hoc autem facit rationem peccati: quia secundum Dionysium cap. 4. de divin. nomin. (*part. 4. lect. 22.*) *malum animæ est præter rationem esse.* Unde manifestum est, quod superbia est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia dupliciter accipi potest. Uno modo ex eo quod supergreditur regulam rationis: Et sic dicimus eam esse peccatum. Alio modo potest superbia nominari simpliciter à super-

per excessu : & secundum hoc omne superexcedens potest nominari superbia : & ita reprobatur à Deo superbia , quasi quidam superexcessus bonorum. Unde & Glos. Hieronymi (*sup. illud Is. 26. Vos autem Sacerdotes*) dicit ibidem , quod est *superbia bona, & mala.*

Quamvis etiam dici possit , quod superbia ibi accipitur materialiter pro abundantia rerum de quibus possunt homines superbire.

Ad secundum dicendum , quod eorum , quæ naturaliter homo appetit , ratio est ordinatrix : & ita si aliquis à regula rationis recedit vel in plus , vel in minus , erit talis appetitus vitiosus , sicut patet de appetitu cibi , qui naturaliter desideratur. Superbia autem appetit excellentiam in excessu ad rationem rectam. Unde Augustinus dicit in 14. de civ. de Dei , (*cap. 13. circ. princ. tom. 5.*) quod *superbia est perversæ celsitudinis appetitus.* Et inde est etiam , quod sicut Augustinus dicit in 19. de civit. Dei , (*cap. 12. à med. tom. 5.*) *superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis equalitatem sub illo , sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo.*

Ad tertium dicendum , quod superbia directe opponitur virtuti humilitatis , quæ quodammodo circa eadem cum magnanimitate existit , ut supra dictum est. (*q. præc. a. 1. ad 3.*) Unde & vitium , quod opponitur superbiæ , in defectum vergens , propinquum est vitio pusillanimitatis , quæ opponitur impellere animum ad magna contra desperationem : ita ad humilitatem pertinet retrahere animum ab ordinato appetitu magnorum contra præsumptionem. Pusillanimitas autem , si importet defectum à prosecutione magnorum , proprie opponitur magnanimitati per modum defectus. Si autem importet applicationem animi ad aliqua viliora , quam hominem deceant , opponitur humilitati secundum defectum : utrumque enim ex animi parvitate procedit : sicut & est contrario superbia potest secundum superexcessum & magnanimitati ; & humilitati opponi , secundum rationes diversas : humilitati quidem , secundum quod subjectionem aspernatur. Magnanimitati autem , secundum quod inordinate ad magna

se extendit : sed quia superbia superioritatem quamdam importat, directius opponitur humilitati : sicut & pusillanimitas, quæ importat pravitatem animi in magna tendentis, directius opponitur magnanimitati.

ARTICULUS II.

- 785

Utrum superbia sit speciale peccatum.

Inf. a. 8. c. 2. q. 84. a. 2. 2. d. 5. q. 1. a. 3. c. 2. d. 42. q. 2. a. 3. ad 2. 2. mal. q. 8. a. 2.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit speciale peccatum. Dicit enim August. in lib. de natura, & gratia, (cap. 29. parum à princ. tom. 7.) quod sine superbie appellatione nullum peccatum invenies. Et Prosper dicit in lib. 3. de vita contemplativa, (cap. 2. parum à princ.) quod nullum peccatum sine superbia potest, vel potuit esse, aut poterit : ergo superbia est generale peccatum.

2. Præterea. Job 33. super illud, *Ut avertat hominem ab iniquitate*, dicit Glos. (ord.) quod contra conditorem superbire, est ejus præcepta peccando transgredere : sed secundum Ambros. (l. de Parad. cap. 8. parum ante med.) omne peccatum est transgressio legis divinæ, & celestium inobedientia mandatorum : ergo omne peccatum est superbia.

3. Præterea. Omne peccatum speciale alicui speciali virtuti opponitur : sed superbia opponitur omnibus virtutibus, dicit enim Greg. 34. Mor. (cap. 18. à princ.) „Superbia nequaquam est unius virtutis extinctione contenta ; contra cuncta animæ membra se erigit, & quasi generalis, ac pestifer morbus corpus omnino corrumpit.“ Et Isid. dicit in lib. 2. de summo bono, (cap. 38. à med.) quod est ruina omnium virtutum : ergo superbia non est speciale peccatum.

4. Præterea. Omne peccatum speciale habet specialem materiam : sed superbia habet generalem materiam, dicit enim Gregor. 34. Moral. (cap. 18. ante med.) quod alter intumescit auro, alter eloquio, alter ingenio.

et terrenis rebus, alter summis, cœlestibusque virtutibus: ergo superbia non est speciale peccatum, sed generale.

Sed Contra est, quod August. dicit in libro de natura, & gratia, (cap. 29. circ. med. tom. 7.) *Quærat diligenter, et inveniet secundum legem Dei superbiã esse peccatum multum discretum ab aliis vitiis.* Genus autem non distinguitur à suis speciebus: ergo superbia non est generale peccatum, sed speciale.

Respondeo dicendum, quod peccatum superbiæ dupliciter potest considerari. Uno modo secundum propriam speciem, quam habet ex ratione proprii objecti: & hoc modo superbia est speciale peccatum, quia habet speciale objectum, est enim inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est. (a. præc.)

Alio modo potest considerari secundum redundantiam quandam in alia peccata: & secundum hoc habet quandam generalitatem; in quantum scilicet ex superbia oriri possunt omnia peccata, duplici ratione: uno modo per se, in quantum scilicet alia peccata ordinantur ad finem superbiæ, qui est propria excellentia, ad quam potest ordinari omne id, quod quis inordinate appetit: alio modo indirecte, & quasi per accidens, scilicet removendo prohibens; in quantum scilicet homo per superbiã contemnit divinam legem, per quam prohibetur à peccando, secundum illud Hierem. 2. *Confregisti jugum, rupisti vincula, dixisti, Non serviam.*

Sciendum tamen, quod ad hanc generalitatem superbiæ pertinet, quod omnia vitia interdum ex superbia oriri possint: non autem ad ea pertinet, quod omnia vitia semper ex superbia orientur. Quamvis enim omnia præcepta legis possit quis transgredi qualicumque peccato ex contemptu, qui pertinet ad superbiã: non tamen semper ex contemptu aliquis præcepta divina transgreditur, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate. Et inde est, quod sicut Aug. dicit in lib. de natura, & gratia, (cap. 29. in med. tom. 7.) *multa peperam fiunt, quæ non fiunt superbe.*

Ad primum ergo dicendum, quod August. illa verba indicit in lib. de nat. & gratia, non ex sua persona, sed ex persona alterius, contra quem disputat.

Unde & postmodum imprecatur ea, ostendens, quod nec semper ex superbia peccatur.

Potest tamen dici, quod auctoritates illæ intelliguntur quantum ad exteriorem effectum superbiæ, qui est transgredi præcepta; quod invenitur in quolibet peccato; non autem quantum ad interiorem actum superbiæ, qui est contemptus præcepti. Non enim semper peccatum fit ex contemptu, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate, ut dictum est. (*in cor. a.*)

Ad secundum dicendum, quod quandoque aliquis committit aliquod peccatum secundum effectum, sed secundum affectum: sicut ille qui ignoranter occidit patrem, committit patricidium secundum effectum, sed non secundum affectum; quia hoc non intendebat. Et secundum hoc transgredi præceptum Dei, dicitur esse contra Deum superbire; secundum effectum quidem semper, non autem semper secundum affectum.

Ad tertium dicendum, quod peccatum aliquod potest corrumpere virtutem *dupliciter*: uno modo per directam contrarietatem ad virtutem. Et hoc modo superbia non corrumpit quamlibet virtutem, sed solum humilitatem; sicut & quodlibet aliud speciale peccatum corrumpit specialem virtutem sibi oppositam, contrarium agendo. *Alio modo* peccatum aliquod corrumpit virtutem, abutendo ipsa virtute; & sic superbia corrumpit quamlibet virtutem, in quantum scilicet ex ipsis virtutibus sumit occasionem superbiendi, sicut ex quibuslibet aliis rebus ad excellentiam pertinentibus. Unde non sequitur, quod sit generale peccatum.

Ad quartum dicendum, quod superbia attendit specialem rationem objecti, quæ tamen inveniri potest in diversis materiis. Est enim inordinatus amor propriæ excellentiæ: excellentia autem in diversis rebus potest inveniri.

ARTICULUS III.

786

Utrum superbia sit in irascibili sicut in subjecto.

Mal. q. 8. a. 2. & ver. q. 1. a. 5. ad 10.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit in irascibili sicut in subjecto. Dicit enim Greg. 23. Moral. (cap. 10. ante med.) *Obstaculum veritatis tumor mentis est; quia dum inflat, obnubilat: sed cognitio veritatis non pertinet ad irascibilem, sed ad vim rationalem: ergo superbia non est in irascibili.*

2. Præterea. Gregor. dicit 24. Moral. (cap. 6. à med.) quod *superbi non eorum vitam considerant, quibus se humiliando postponant, sed quibus superbiendo se præferant: & sic videtur, quod superbia ex indebita consideratione procedat: sed consideratio non pertinet ad irascibilem, sed potius ad rationalem: ergo superbia non est in irascibili, sed potius in rationali.*

3. Præterea. Superbia non solum querit excellentiam in rebus sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus, & intelligibilibus: ipsa autem principaliter consistit in contemptu Dei, secundum illud Eccl. 10. *Initium superbiæ hominis apostatare à Deo.* Sed irascibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest se extendere in Deum, & in intelligibilia: ergo superbia non potest esse in irascibili.

4. Præterea. Ut dicitur in lib. Sententiar. Prosperi, (sentent. 291. inter op. Aug. tom. 3.) *Superbia est amor propriæ excellentiæ: sed amor non est in irascibili, sed in concupiscibili: ergo superbia non est in irascibili.*

Sed Contra est, quod Gregor. in 2. Moral. (cap. 26. parum à princ.) ponit contra superbiam donum timoris: timor autem pertinet ad irascibilem: ergo superbia est in irascibili.

Respondeo dicendum, quod subjectum cuiuslibet virtutis, vel vitii oportet inquirere ex proprio objecto. Non enim potest esse aliud objectum habitus, vel actus, nisi

si quod est objectum potentiae, quæ utrique subicitur. Proprium autem objectum superbiae est arduum; est enim appetitus propriae excellentiae, ut dictum est. (a. 1. & 2. præc.) Unde oportet, quod *superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat.*

Sed irascibilis dupliciter accipi potest. Uno modo proprie: & sic est pars appetitus sensitivi, sicut & ira proprie sumpta est quædam passio appetitus sensitivi. *Allo modo potest accipi irascibilis largius, sc. ut pertineat etiam ad appetitum intellectivum, cui etiam quandoque attribuitur ira, prout scilicet attribuitur iram Deo, & Angelis, non quidem secundum passionem, sed secundum iudicium iustitiæ judicantis: & tamen irascibilis sic communiter dicta non est potentia distincta à concupiscibili, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt. (q. 59. a. 4. & q. 82. a. 5. ad 1. & 2.)*

Si ergo arduum, quod est objectum superbiae, esset solum aliquid sensibile, in quod posset tendere appetitus sensitivus, oporteret quod superbia esset in irascibili, quæ est pars appetitus sensitivi. Sed quia arduum, quod respicit superbia, communiter invenitur & in sensibilibus, & in spiritualibus rebus; necesse est dicere, quod subjectum superbiae sit irascibilis non solum proprie sumpta, prout est pars appetitus sensitivi, sed etiam communius accepta, prout invenitur in appetitu intellectivo. Unde & in dæmonibus superbia ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio veritatis est duplex. Una pure speculativa: & hanc superbia indirecte impedit, subtrahendo causam. Superbus enim neque Deo intellectum suum subicit, ut ab eo veritatis cognitionem percipiat, secundum illud Matth. 11. *Ascendisti hæc à sapientibus, & prudentibus, id est, à superbis, qui sibi sapientes, & prudentes videntur, & revelasti ea parvulis, id est, humilibus: neque etiam ab hominibus addiscere dignatur; cum tamen dicatur Eccl. 6. Si inclinaveris aurem tuam, scilicet humiliter audiendo, excipies doctrinam. Alia autem est cognitio veritatis, scilicet affectiva: & talem cognitionem veritatis directe impedit superbia: quia superbi, dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis fasti-*

tiduunt: ut Gregor. dicit 23. Moral. (cap. 10. circ. med.) quod *superbi, etsi secreta quædam intelligendo percipiunt, eorum dulcedinem experiri non possunt; & si noverunt quomodo sunt, ignorant quomodo sapiunt.* Unde & Proverb. 11. dicitur: *Ubi humilitas, ibi sapientia.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. præc. a. 1. & 2.) humilitas attendit ad regulam rationis rectæ, secundum quam aliquis veram æstimationem de se habet. Hanc autem regulam rectæ rationis non attendit superbia, sed de se majora existimat quam sint: quod contingit ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ: quia quod aliquis vehementer desiderat, facile credit; & ex hoc etiam ejus appetitus in altiora fertur, quam sibi conveniat. Et ideo quæcumque conferunt ad hoc quod aliquis æstimet se supra id quod est, inducunt hominem ad superbiam: quorum unum est, quod aliquis consideret defectus aliorum; sicut è contra Gregor. ibidem dicit, quod *sancti viri virtutum consideratione vicissim sibi alios præferunt.* Ex hoc ergo non habetur, quod superbia sit in rationali, sed quod aliqua causa ejus in ratione existat.

Ad tertium dicendum, quod superbia non est solum in irascibili, secundum quod est pars appetitus sensitivi, sed prout communius irascibilis accipitur, ut dictum est. (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod, sicut August. dicit 14. de civit. Dei, (cap. 7. à med. & cap. 9. tom. 5.) *amor præcedit omnes alias animi affectiones, & est causa earum;* & ideo potest poni pro qualibet aliarum affectionum. Et secundum hoc *superbia dicitur esse amor propriæ excellentiæ, in quantum ex amore causatur inordinata præsumptio alios superandi, quod proprie pertinet ad superbiam.*

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter à Gregorio assignentur quatuor superbiz species; scilicet æstimare bonum à seipso habere; sibi datum desuper credere pro suis accepisse meritis; jactare se habere quod non habet; & despectis cæteris singulariter videri appetere habere, quod habet.

2. dist. 24. q. 2. a. 4. & mal. q. 8. a. 4. & 1. Cor. 4. lect. 2. & 2. Ethic. 5.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter assignentur quatuor superbiz species, quas Gregor. assignat 23. Moral. (cap. 4.) dicens: „Quatuor quippe sunt species, quibus omnis tumor arrogantium demonstratur; cum bonum aut à semetipsis habere se æstimant; aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant; aut certe cum jactant se habere quod non habent; aut despectis cæteris, singulariter videri appetunt habere quod habent.“ Superbia enim est vitium distinctum ab infidelitate, sicut etiam humilitas est virtus distincta à fide: sed quod aliquis æstimet bonum se non habere à Deo, vel quod bonum gratiz habeat ex meritis propriis, ad infidelitatem pertinet: ergo non debet poni species superbiz.

2. Præterea. Idem non debet poni species diversorum generum: sed jactantia ponitur species mendacii, ut supra habitum est: (q. 110. a. 2. & q. 112.) ergo non debet poni species superbiz.

3. Præterea. Quædam alia videntur ad superbiam pertinere, quæ hic non connumerantur: dicit enim Hieron. quod *nihil est tam superbum, quam ingratum videri*: & Augustinus dicit 14. de civit. Dei, (cap. 14. tom. 5.) quod *excusare se de peccato commisso ad superbiam pertinet*. Præsumptio etiam, qua quis tendit ad assequendum aliquid, quod supra se est, maxime ad superbiam pertinere videtur: non ergo sufficienter prædicta divisio comprehendit superbiz species.

4. Præterea. Inveniuntur aliæ divisiones superbix. Dividit enim Anselmus (in lib. de similitudinib. cap. 22. & seq.) exaltationem superbix, dicens, quod quædam est in voluntate, quædam in sermone, quædam in operatione. Bernard. etiam (tract. de grad. humilit. cap. 10. & seq.) ponit duodecim gradus superbix; „qui sunt, „curiositas, mentis levitas, inepta lætitia, jactantia, „singularitas, arrogantia, præsumptio, defensio peccatorum, simulata confessio, rebellio, libertas peccandi, „consuetudo: “ quæ non videntur comprehendi sub speciebus à Gregorio assignatis: ergo videtur, quod inconuenienter assignentur.

In Contrarium sufficiat auctoritas Gregorii.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (a. 1. & 3. hu. q.) superbia importat immoderatum excellentiæ appetitum, qui scilicet non est secundum rationem rectam. Est autem considerandum, quod quilibet excellentia consequitur aliquod bonum habitum. Quod quidem potest tripliciter considerari. Uno modo secundum se. Manifestum est enim, quod quanto majus est bonum, quod quis habet, tanto per hoc excellentiam majorem consequitur. Et ideo cum aliquis attribuit sibi majus bonum quam habeat, consequens est, quod ejus appetitus tendat in excellentiam propriam ultra modum sibi convenientem. Et sic est tertia species superbix, cum scilicet aliquis jactat se habere quod non habet.

Alio modo ex parte causæ, prout scilicet excellentius est, quod aliquod bonum insit alicui à seipso, quam quod insit ei ab alio. Et ideo cum aliquis æstimat bonum quod habet ab alio, ac si haberet à seipso, fertur per consequens appetitus ejus in propriam excellentiam supra suum modum. Est autem dupliciter aliquis causa sui boni: uno modo efficienter: alio modo meritorie. Et secundum hoc sumuntur duæ primæ superbix species, scilicet cum quis à seipso habere æstimat quod à Deo habet, vel cum propriis meritis sibi datum desuper credit.

Tertio modo ex parte modi habendi, prout excellentior aliquis redditur ex hoc, quod bonum aliquod excellentius cæteris possidet; unde ex hoc etiam fertur

inordinate appetitus in propriam excellentiam. Et *secundum hoc sumitur quarta superbiam species*, quæ est, cum aliquis, aliis despectis, singulariter vult videri.

Ad primum ergo dicendum, quod vera æstimatio potest corrumpi *dupliciter*. Uno modo in universali; & sic in his quæ ad fidem pertinent, corrumpitur vera æstimatio per infidelitatem. *Alio modo* in aliquo particulari eligibili; & hoc non facit infidelitatem: sicut ille qui fornicatur, æstimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari: nec tamen est infidelis, sicut esset, si in universali diceret, fornicationem esse bonum. Et ita etiam est in proposito. Nam dicere in universali aliquid bonum esse, quod non est à Deo, vel gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem: sed quod aliquis ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ ita de bonis suis gloriatur, ac si ea à se haberet, vel ex meritis propriis, pertinet ad superbiam, & non ad infidelitatem, proprie loquendo.

Ad secundum dicendum, quod jactantia ponitur species mendacii quantum ad exteriorem actum, quo quis falso sibi attribuit quod non habet: sed quantum ad interiorem cordis arrogantiam ponitur à Gregorio species superbiam.

Ad tertium dicendum, quod ingratus est, qui sibi attribuit quod ab alio habet. Unde *duæ primæ superbiam species* ad ingratitudinem pertinent: quod autem aliquis se excuset de peccato quod habet, pertinet ad *tertiam* speciem: quia per hoc aliquis attribuit sibi bonum innocentiam, quod non habet: quod autem aliquis præsumptuose tendat in id, quod supra ipsum est, præcipue videtur ad *quartam* speciem pertinere, secundum quam aliquis vult aliis præferri.

Ad quartum dicendum, quod illa *tria*, quæ ponit Anselmus, accipiuntur secundum progressum peccati cujuslibet; quod *primo* corde concipitur, *secundo* ore profertur, *tertio* opere perficitur. Illa autem duodecim, quæ ponit Bernardus, sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis, de quibus supra habitum est. (*q. præc. a. 6.*) Nam *primus* gradus humilitatis est *corde*, & *corpore* semper humilitatem ostendere, *defixis* in *terram* aspectibus: cui opponitur *curiositas*, per quam ali-

aliquis curiose ubique, & inordinate circumspicit. *Secundus* gradus humilitatis est, ut pauca verba, & rationabilia loquatur aliquis non clamosa voce: contra quem opponitur *levitas mentis*, per quam scilicet homo superbe se habet in verbo. *Tertius* gradus humilitatis est, ut non sit facilis, & promptus in risu: cui opponitur *inepta lætitia*. *Quartus* gradus humilitatis est, tenere quod communis regula monasterii habet: cui opponitur *singularitas*, per quam scilicet aliquis sanctior vult apparere. *Sextus* gradus humilitatis est, credere, & pronuntiare se omnibus viliores: cui opponitur *arrogantia*, per quam scilicet homo se aliis præfert. *Septimus* gradus humilitatis est, ad omnia inutilem, & indignum se confiteri, & credere: cui opponitur *præsumptio*, per quam scilicet aliquis reputat se sufficientem ad majora. *Octavus* gradus humilitatis est, confessio peccatorum: cui opponitur *defensio eorundem*. *Nonus* gradus humilitatis est, in duris, & asperis patientiam amplecti: cui opponitur *simulata confessio*, per quam scilicet aliquis non vult subire penam pro peccatis, quæ simulate confitentur. *Decimus* gradus humilitatis est, obedientia: cui opponitur *rebellio*. *Undecimus* gradus humilitatis est: ut homo non delectetur facere propriam voluntatem: cui opponitur *libertas*, per quam scilicet homo delectatur libere facere, quod vult. *Ultimus* autem gradus humilitatis est *timor Dei*: cui opponitur *peccandi consuetudo*, quæ implicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non solum superbiæ species, sed etiam quædam antecedentia, & consequentia; sicut etiam supra de humilitate dictum est, (q. præc. a. 6.)

ARTICULUS V.

Utrum superbia sit peccatum mortale.

4. d. 33. q. 1. a. 3. q. 2. ad 3.

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit peccatum mortale. Quia super illud Psalm. 7.

D-

Domine Deus meus, si feci istud, dicit Glossa, (ordin. August. tom. 8.) scilicet universale peccatum, quod est superbia: si igitur superbia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Præterea. Omne peccatum contrariatur charitati: sed superbia non videtur contrariari charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi: quia excellentia, quam quis inordinate per superbiam appetit, non semper contrariatur honori Dei, aut utilitati proximi: ergo superbia non est peccatum mortale.

3. Præterea. Omne peccatum mortale contrariatur virtuti: sed superbia non contrariatur virtuti, sed potius ex ea oritur: quia, ut Gregor. dicit 34. Moral. (cap. 18. ante med.) aliquando homo ex summis, cælestibusque virtutibus intumescit: ergo superbia non est peccatum mortale.

Sed Contra est, quod Gregor. in eodem lib. (ibid. cir. fin.) dicit, quod evidentissimum reproborum signum superbia est; at contra humilitas electorum: sed homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus: ergo superbia non est peccatum veniale, sed mortale.

Respondeo dicendum, quod superbia humilitati opponitur. Humilitas autem proprie respicit subiectionem hominis ad Deum, ut supra dictum est. (q. præc. a. 1. ad 5.) Unde è contrario superbia proprie respicit defectum hujus subiectionis, secundum scilicet quod aliquis se extollit supra id, quod est sibi præfixum secundum divinam regulam, vel mensuram, contra id quod Apot. dicit 2. ad Corinth. 10. Nos autem non in immensum gloriamur, sed secundum mensuram, qua mensus est nobis Deus. Et ideo dicitur Ecclesiast. 10. quod initium superbiæ hominis est apostatare à Deo: quia scilicet in hoc radix superbiæ consideratur, quod homo aliqualiter non subicitur Deo, & regulæ ipsius.

Manifestum est autem, quod hoc ipsum quod est non subici Deo, habet rationem peccati mortalis, hoc enim est averti à Deo. Unde consequens est, quod superbia secundum genus suum sit peccatum mortale.

Sicut tamen in aliis, quæ suo genere sunt peccata mortalia, (puta fornicatione, & adulterio) sunt aliqui

motus, qui sunt peccata venialia propter eorum imperfectionem; quia scilicet præveniunt rationis iudicium, & sunt præter ejus consensum: ita etiam & circa superbiam accidit, quod aliqui motus superbiæ sunt peccata venialia, dum eis ratio non consentit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*a. 2. huj. q.*) superbia non est universale peccatum per suam essentiam, sed per quandam redundantiam; in quantum scilicet ex superbia omnia peccata oriri possunt. Unde non sequitur, quod omnia peccata sint mortalia, sed solum quando oriuntur ex superbia completa, quam diximus esse peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod superbia semper quidem contrariatur dilectioni divinæ, in quantum sc. superbus non se subicit divinæ regulæ, prout debet. Et quandoque etiam contrariatur dilectioni proximo, in quantum sc. aliquis inordinate se præfert proximo, aut ab ejus subiectione se subtrahit: in quo etiam derogatur divinæ regulæ, ex qua sunt hominum ordines instituti, prout sc. unus eorum sub alio esse debet.

Ad tertium dicendum, quod superbia non oritur ex virtutibus, sicut ex causa per se, sed sicut ex causa per accidens, in quantum sc. aliquis ex virtutibus occasionem superbiæ sumit. Nihil autem prohibet, quin unum contrariorum sit alterius causa per accidens, ut dicitur in 8 Physic. (*text. 8. tom. 2.*) Unde etiam de ipsa humilitate aliqui superbiunt.

ARTICULUS VI.

Utrum superbia sit gravissimum peccatorum.

Inf. a. 7. ad 4. & Psalm. 118. fin. & 2. Cor. 12. lect. 3.

Ad Sextum sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit gravissimum peccatorum. Quanto enim aliud quod peccatum difficilius cavetur, tanto videtur esse levius: sed superbia difficillime cavetur: quia sicut Augustinus dicit in regula, (*sc. epist. 109. ante med. tom.*

tom. 2.) cætera peccata in malis operibus exercentur, ut fiant; superbia autem bonis operibus insidiatur, ut pereant: ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

2. Præterea. Majus malum majori boni opponitur, ut Philosophus dicit in 8. Ethic. (cap. 10. cir. princ. tom. 5.) Sed humilitas, cui opponitur superbia, non est maxima virtutum, ut supra habitum est: (q. præc. a. 5.) ergo & vitia, quæ opponuntur majoribus virtutibus, puta infidelitas, desperatio, odium Dei, homicidium, & alia hujusmodi, sunt graviora peccata, quam superbia.

3. Præterea. Majus malum non punitur per minus malum: sed interdum superbia punitur per alia peccata, ut patet ad Rom. 1. ubi dicitur, quod Philosophi per elationem cordis traditi sunt in reprobum sensum, ut faciant quæ non conveniunt: ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

Sed Contra est, quod super illud Ps. 118. Superbi inique agebant usquequaque, dicit Glossa, (interl. implic. & Ambros. Octonar. 7. in hunc Ps.) Maximum peccatum in homine est superbia.

Respondeo dicendum, quod in peccato duo attenduntur, scilicet conversio ad commutabile bonum, quæ materialiter se habet in peccato; & aversio à bono incommutabili, quæ est formalis, & completiva ratio peccati. Ex parte autem conversionis non habet superbia, quod sit maximum peccatorum: quia celsitudo, quam superbus inordinate appetit, secundum suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis.

Sed ex parte aversionis superbia habet maximam gravitatem: quia in aliis peccatis homo à Deo avertitur, vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, sive propter desiderium cujuscumque alterius boni: sed superbia habet aversionem à Deo ex hoc ipso, quod non vult Deo, & eius regulæ subjici. Unde Boëtius dicit, quod cum omnia vitia fugiunt à Deo, sola superbia se Deo opponit. Propter quod etiam specialiter dicitur Jacobi 4. quod Deus superbis resistit. Et ideo averti à Deo, & ejus præceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet,

net, cuius actus est Dei contemptus. Et quia id quod est per se, potius est eo quod est per aliud, consequens est, quod *superbia sit gravissimum peccatorum secundum suum genus*: quia excedit in aversione, quæ formaliter complet peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquod peccatum difficile cavetur *dupliciter*. Uno modo propter vehementiam impugnationis: sicut ira vehementer impugnat propter suum impetum: & adhuc difficilius est resistere concupiscentiæ propter ejus connaturalitatem, ut dicitur in 2. Ethic. (*cap. 9. non procul à fin. tom. 4.*) Et talis difficultas vitandi peccatum gravitatem peccati dimittit: quia quanto aliquis minoris tentationis impetu cadit, tanto gravius peccat, ut Augustinus dicit. *Alio modo difficile est vitare aliquod peccatum propter ejus latentiam*: & hoc modo superbiam difficile est vitare: quia etiam ex ipsis bonis occasionem sumit, ut dictum est: (*art. præced. ad 3.*) Et ideo signanter Augustinus dicit, quod *bonis operibus insidiatur*. Et in Psalm. 141. dicitur: *In via hac, qua ambulabam, absconderunt superbi laqueum mihi*. Et ideo motus superbiæ occulte subrepens non habet maximam gravitatem, antequam per iudicium rationis deprehendatur; sed postquam deprehensus fuerit per rationem, tunc facile evitatur: tum ex consideratione propriæ infirmitatis, secundum illud Eccli. 10. *Quid superbis terra, & cinis?* Tum etiam ex consideratione magnitudinis divinæ, secundum illud Job 15. *Quid timent contra Deum spiritus tuus?* Tum etiam ex imperfectione bonorum, de quibus superbit homo, secundum illud Isaiæ 40. *Omnia caro fœnum, & omnis gloria ejus quasi flos agri*. Et infra cap. 64. *Quasi pannus menstruatæ universæ justitiæ nostræ*.

Ad secundum dicendum, quod oppositio vitii ad virtutem attenditur secundum objectum, quod consideratur ex parte conversionis: & secundum hoc superbia non habet, quod sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas, quod sit maxima virtutum: sed ex parte aversionis est maximum, utpote aliis peccatis magnitudinem præstans. Nam per hoc ipsum infidelitatis peccatum gravius redditur, si ex superbiæ con-

temp-

temptu procedat, quam si ex ignorantia, vel infirmitate proveniat: & idem dicendum est de desperatione, & aliis hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile quandoque aliquis convincitur per hoc, quod ducitur ad inconveniens magis manifestum: ita etiam ad convincendum superbiam hominum Deus aliquos punit, permittens eos ruere in peccata carnalia; quæ etsi sint minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent. Unde Isidorus dicit in libro 2. de summo bono, (cap. 38.) „Omni virtutio deteriorem esse superbiam, seu propter hoc quod „ à summis personis, & primis assumitur, seu quod „ de opere justitiæ, & virtutis exoritur, minusque „ culpa ejus sentitur: luxuria vero carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est „ & tamen, dispensante Deo, superbia minor est: sed „ qui detinetur superbia, & non sentit, labitur in carnis luxuriam, ut per hanc humiliatus à confusione „ exurgat.“

Ex quo etiam patet gravitas ipsius superbiæ. Sicut enim medicus sapiens in remedium majoris morbi partitur infirmum in leviolem morbum incidere: ita etiam peccatum superbiæ gravius esse ostenditur ex hoc ipso, quod pro ejus remedio Deus permittit ruere homines in alia peccata.

ARTICULUS VII.

Utrum superbia sit primum omnium peccatorum.

2. Cor. 12. lect. 4.

Ad Septimum sic proceditur. Videtur, quod superbia non sit primum omnium peccatorum. Primum enim salvatur in omnibus consequentibus: sed non omnia peccata sunt cum superbia, nec oriuntur ex superbia: dicit enim August. in lib. de natura, & gratia, (cap. 29. in med. tom. 7.) quod multa perperam sunt, superbe: ergo superbia non est primum omnium peccatorum.

2. Præterea, Ecclesiast. 10. dicitur, quod *initium*

superbiæ est apostatare à Deo : ergo apostasia à Deo est prius , quam superbia.

3. Præterea. Ordo peccatorum esse videtur secundum ordinem virtutum : sed humilitas non est prima virtutum , sed magis fides : ergo superbia non est primum peccatorum.

4. Præterea. 2. ad Timoth. 3. dicitur : *Mali homines , & seductores proficiunt in pejus.* Et ita videtur , quod principium malitiæ hominis non sit à maximo peccatorum : sed superbia est maximum peccatorum , ut dictum est : (*art. præc.*) non est igitur primum peccatorum.

5. Præterea. Id quod est secundum apparentiam , & fictionem , est posterius eo quod est secundum veritatem : sed Philos. dicit in 3. Ethic. (*cap. 7. circ. med. tm. 5.*) quod *superbus est fletor fortitudinis , & audaciæ* : ergo vitium audaciæ est prius vitio superbiæ.

Sed Contra est , quod dicitur Eccli. 10. *Initium omnis peccati est superbia.*

Respondeo dicendum , quod illud , quod est per se , est primum in quolibet genere. Dictum est autem supra , (*art. præced.*) quod aversio à Deo , quæ formaliter complet rationem peccati , pertinet ad superbiam per se , ad alia autem peccata ex consequenti. Et inde est , quod *superbia habet rationem primi peccati , & est etiam principium omnium peccatorum* , ut supra dictum est , (*1. 2. q. 84. a. 2.*) cum de causis peccati ageretur , ex parte aversionis , quæ est principalior in peccato.

Ad primum ergo dicendum , quod superbia dicitur esse omnis peccati initium , non quia quodlibet peccatum singulariter ex superbia oriatur , sed quia quodlibet genus peccati natum est ex superbia oriri.

Ad secundum dicendum , quod apostatare à Deo dicitur esse superbiæ humanæ initium , non quasi aliud peccatum à superbia existens , sed quia est prima superbiæ pars. Dictum est enim , (*a. 5. huj. q.*) quod superbia principaliter respicit subjectionem divinam , quam contemnit : ex consequenti autem contemnit subiecti creaturæ propter Deum.

Ad tertium dicendum , quod non oportet esse eundem

dem ordinem virtutum, & vitiorum. Nam vitium est corruptivum virtutis. Id autem quod est primum in generatione, est postremum in corruptione. Et ideo sicut fides est prima virtutum; ita infidelitas est ultimum peccatorum, ad quod homo quandoque per alia peccata perducitur. Unde super illud Psal. 136. *Exinanite, exinanite usque ad fundamentum vitiorum in ea*, dicit Glossa, quod *coacervatione vitiorum subrepat infidelitas*. Et Apostolus dicit I. ad Timoth. 1. quod *quidam repellentes conscientiam bonam circa fidem naufragaverunt*.

Ad quartum dicendum, quod superbia dicitur esse gravissimum peccatorum ex eo, quod per se competit principio, ex quo attenditur gravitas in peccato. Et ideo superbia causat gravitatem aliorum peccatorum. Contingit ergo ante superbiam esse aliqua peccata leviora † *al. graviora* † quæ etiam ex ignorantia vel infirmitate committuntur. Sed inter graviora peccata primum est superbia, sicut causa, per quam alia peccata aggravantur. Et quia id quod est primum in causando peccata, est etiam ultimum in recedendo, ideo super illud Psal. 18. *Emundabor à delicto maximo*, dicit Glossa, (*interl.*) *hoc est à delicto superbia, quod est ultimum redeuntibus à Deo, & primum recedentibus à Deo*.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus ponit superbiam circa fictionem fortitudinis, non quia solum in hoc consistat, sed quia per hoc homo reputatur magis se posse excellentiam apud homines consequi si audax, vel fortis videatur.

ARTICULUS VIII.

Utrum superbia debeat poni vitium capitale.

Ad Octavum sic proceditur. Videtur, quod superbia debeat poni vitium capitale. Isid. enim, (*1. Comment. in Deut. cap. 16.*) & Cassianus (*1. 5. de Institut. Cœnob. cap. 1. & l. 12.*) enumerant superbiam inter vitia capitalia.

2. Præterea. Superbia videtur esse idem inanis gloria, quia utraque excellentiam quærit: sed inanis

ria ponitur vitium capitale : ergo etiam superbia debet poni vitium capitale.

3. Præterea. August. dicit in libro de virginitate, (cap. 31. circ. med. tom. 6.) quod *superbia invidiam parit, nec unquam est sine tali comite*: sed invidia ponitur vitium capitale, ut supra dictum est : (q. 36. a. 4.) ergo multo magis superbia.

Sed Contra est, quod Greg. 31. Moralium, (cap. 17. à med.) non enumerat superbiam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod sicut ex supradictis patet, (a. 2. huj. q. & a. 5. ad 1.) superbia dupliciter considerari potest: uno modo secundum se, pro ut scilicet est quoddam speciale peccatum, alio modo, secundum quod habet quandam universalem influentiam in omnia peccata. Capitalia autem vitia ponuntur esse quædam specialia peccata, ex quibus multa genera peccatorum oriuntur. Et ideo quidam considerantes superbiam, secundum quod est quoddam speciale peccatum, connumeraverunt eam aliis vitiis capitalibus.

Gregorius vero considerans universalem ejus influentiam, quam habet in omnia vitia, ut dictum est, (a. 2. huj. q.) non connumeravit eam aliis capitalibus vitiis, sed posuit eam reginam omnium vitiorum, & matrem. Unde Greg. dicit in 31. Moralium, (loc. sup. cit.) „Ipsa vitiorum regina superbia, cum devictum plene cor ceperit, mox illud septem principibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur.“

Et per hoc patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod superbia non est idem inani gloriæ, sed causa ejus. Nam superbia inordinate excellentiam appetit: sed inanis gloria appetit excellentiæ manifestationem.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod invidia, quæ est vitium capitale, oritur ex superbia, non sequitur quod superbia sit vitium capitale, sed quod sit aliquid principalius capitalibus vitiis.

QUÆSTIO CLXIII.

*De peccato primi hominis, in quatuor articulos
divisa.*

Deinde considerandum est de peccato primi hominis, quod fuit per superbiam. Et primo de peccato ejus. Secundo de pœna peccati. Tertio de tentatione, qua inductus est ad peccandum.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo. Utrum primum peccatum hominis fuerit superbia.

Secundo. Quid primus homo peccando appetierit.

Tertio. Utrum ejus peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis.

Quarto. Quis plus peccaverit, utrum vir, vel mulier.

ARTICULUS I.

792

Utrum primi hominis peccatum fuerit superbia.

Inf. a. 3. & 4. corp. & 3. q. 1. a. 3. corp. & 2. dist. 22. q. 1. a. 1. & mal. q. 7. a. 7. ad 12. 13. & 16. & Rom. 5. lect. 5. fin. & 1. Timoth. 2. fin.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod superbia non fuerit primi hominis peccatum. Dicit enim Apost. ad Rom. 5. quod per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi: sed primi hominis peccatum est, ex quo omnes peccatores constituti sunt originali peccato: ergo inobedientia fuit primi hominis peccatum, & non superbia.

2. Præterea. Ambros. dicit super Lac. (cap. 4. sup. illud: Dixit autem illi diabolus) quod eo ordine diabolus Christum tentavit, quo primum hominem deiecit: sed Christus primo tentatus est de gula, et patet Matth. 4. cum ei dictum est, si Filius Dei es,

die ut lapides isti panes fiant : ergo primum peccatum primi hominis non fuit superbia , sed gula.

2. Præterea. Homo , diabolo suggerente , peccavit : sed diabolus tentans hominem scientiam repromisit , ut patet Genes. 3. ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum scientiæ , quod pertinet ad curiositatem : ergo curiositas fuit primum peccatum , & non superbia.

4. Præterea. Super illud 1. ad Tim. 2. *Muller seducta in prævaricatione fuit* , dicit Glos. (*ordin. August. l. 11. sup. Gen. ad lit. C. ult. à med. tom. 3.*) „Hanc „seductionem appellavit proprie Apostolus , per quam „id quod suadebatur , cum falsum esset , verum esse „putatum est ; scilicet quod Deus lignum illud ideo „tangere pronibuerit , quod sciebat eos , si tetigissent , „velut deos futuros , tamquam eis divinitatem invidere , ret , qui eos homines fecerat : “ sed hoc credere pertinet ad infidelitatem : ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas , & non superbia.

Sed Contra est , quod dicitur Eccli. 10. *Initium omnis peccati superbia* : sed peccatum primi hominis est initium omnis peccati , secundum illud Rom. 5. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit* : ergo primum peccatum hominis fuit superbia.

Respondeo dicendum , quod ad unum peccatum multi motus concurrere possunt : inter quos ille habet rationem primi peccati , in quo primo inordinatio invenitur. Manifestum est autem , quod primo invenitur inordinatio in motu interiori animæ , quam in actu exteriori corporis : quia , ut Augustinus dicit in 1. de Civ. Dei , (*cap. 18. à med. tom. 5.*) *non amittitur corporis sanctitas , manente animæ sanctitate*. Inter motus autem interiores prius movetur appetitus in finem , quam in id quod queritur propter finem. Et ideo ibi fuit primum peccatum hominis , ubi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in statu innocentie institutus , ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Unde non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc , quod appetierit aliquod sensibile bonum , in quod carnis concupiscentia tendit præter ordinem rationis. Re. inquitur igitur , quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc , quod aliquod

bonum spirituale inordinate appetit. Non autem inordinate appetivisset, appetendo id secundum suam mensuram ex divina regula præstitutam. Unde relinquitur, quod primum peccatum hominis fuit in hoc, quod appetit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram, quod pertinet ad superbiam.

Unde manifestum est, quod *primum peccatum primi hominis fuit superbia.*

Ad primum ergo dicendum, quod hoc, quod homo non obedierit divino præcepto, non fuit propter se ab eo volitum; quia hoc non posset contingere, nisi præsupposita inordinatione voluntatis. Relinquitur ergo, quod voluerit propter aliquid aliud. Primum autem, quod inordinate voluit, fuit propria excellentia. Et ideo inobedientia in eo causata fuit ex superbia. Et hoc est quod August. dicit ad Orosium, (*in Dialog. QQ. 65. q. 4. ante med. tom. 4.*) quod *homo clatus superbia, suasioni serpentis obediens, præcepta Dei contempsit.*

Ad secundum dicendum, quod in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit. Dicitur enim Genes. 3. *Vidit mulier, quod lignum esset bonum ad vescendum, & pulchrum oculis, aspectuque delectabile; & tulit de fructu ejus, & comedit.* Non tamen ipsa bonitas, & pulchritudo cibi fuit primum motivum ad peccandum, sed potius suasio serpentis, qui dixit, *Aperiantur oculi vestri, & eritis sicut dii*: quod appetendo superbiam mulier incurrit. Et ideo peccatum gulæ derivatum est ex peccato superbiæ.

Ad tertium dicendum, quod appetitus scientiæ causatus fuit in primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiæ. Unde & in verbis serpentis præmittitur. *Eritis sicut dii*: & postea subditur, *Scientes bonum, & malum.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit 11. super Genesim ad litteram, (*cap. 30. à med. tom. 3.*) „verbis serpentis mulier non crederet, à bona, atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi „jam inesset menti amor ille propriæ potestatis, & „quædam de se superba præsumptio.“ Quod non est sic intelligendum, quasi superbia præcesserit suasionem serpen-

pentis, sed quia statim post suasionem serpentis invasit mentem ejus elatio, ex qua consecutum est, ut crederet verum esse quod dæmon dicebat.

ARTICULUS II.

793

Utrum superbia primi hominis fuerit in hoc, quod appetierit divinam similitudinem.

Is. 17. lect. 2.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod superbia primi hominis non fuerit in hoc, quod appetierit divinam similitudinem. Nullus enim peccat appetendo id, quod sibi competit secundum suam naturam: sed similitudo Dei competit homini secundum suam naturam: dicitur enim Gen. 4. *Faciamus hominem a l' imagine, & similitudinem nostram*: ergo non peccavit divinam similitudinem appetendo.

2. Præterea. In hoc videtur primus homo divinam similitudinem appetiisse, ut scientia boni, & mali potiretur: hoc enim ei à serpente suggerebatur: *eritis sicut dii, scientes bonum, & malum*: sed appetitus scientiæ est homini naturalis, secundum illud Philosoph. in princip. *Metaphys. Omnes homines natura scire desiderant*: ergo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

3. Præterea. Nullus sapiens eligit id, quod est impossibile: primus autem homo sapientia præditus erat, secundum illud *Ecclesi. 17. Disciplina intellectus replevit illos*: cum ergo omne peccatum consistat in appetitu deliberato, qui est electio, videtur quod primus homo non peccaverit appetendo aliquid impossibile: sed impossibile est esse hominem similem Deo, secundum illud *Exod. 15. Quis similis tui in fortibus Domine?* ergo primus homo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

Sed Contra est, quod super illud *Psalm. 68. Quæ non rapui, tunc exolvebam*, dicit Augustinus: (tom. 8. & est in *Glos. ordin.*) *Adam, & Eva rapere voluerunt divinitatem, & perdidit felicitatem.*

Respondeo dicendum, quod duplex est similitudo. Una omnimodæ æquiparantiæ: & hanc similitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt: quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, præcipue sapientis.

Alia autem est similitudo imitationis, qualis possibilis est creaturæ ad Deum; in quantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum. Dionysius enim dicit in 9. cap. de Div. Nom. (à msd. lect. 3.) *Eadem similia sunt Deo, & dissimilia: illud quidem secundum contingentem imitationem: hoc autem, secundum quod causata minus habent à causa.* Quodlibet autem bonum in creatura existens est quædam participata similitudo primi boni. Et ideo ex hoc ipso quod homo appetit aliquod spirituale bonum supra suam mensuram, ut dictum est, (art. præced.) consequens est, quod appetierit divinam similitudinem inordinate.

Considerandum tamen est, quod appetitus est proprie rei non habitæ. Bonum autem spirituale, secundum quod creatura rationalis divinam participat similitudinem, potest secundum tria attendi. Primo quidem secundum ipsam esse natura: & talis similitudo ab ipso creationis principio fuit impressa, & homini, de quo dicitur Gen. 1. quod *Deus fecit hominem ad imaginem, & similitudinem suam, & Angelo, de quo dicitur Ezech. 28. Tu signaculum similitudinis.* Secundo vero quantum ad cognitionem: & hanc etiam similitudinem in sui creatione Angelus accepit: unde in præmissis verbis cum dictum esset, *Tu signaculum similitudinis*, statim subditur, *Plenus sapientia.* Sed primus homo in sua creatione istam similitudinem nondum actu adeptus erat, sed solum in potentia. Tertio quantum ad potestatem operandi: & hanc similitudinem nondum erant in actu assecuti neque Angelus, neque homo in ipso creationis principio: quia utrique restabat aliquid agendum, quod ad beatitudinem pervenirent.

Et ideo cum uterque (scilicet diabolus, & primus homo) inordinate divinam similitudinem appetierit, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem natu-

turæ. Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni, & mali, sicut serpens ei suggessit; ut scilicet per virtutem propriæ naturæ determinaret sibi, quid esset bonum, & quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum præcognosceret, quid sibi boni, vel mali esset futurum: & secundo peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi: ut scilicet virtute propriæ naturæ operaretur ad beatitudinem consequendam. Unde August. dicit *II.* super Gen. ad litteram (*c. 30. circ. med. tom. 3.*) quod *mentî mulieris inhæsit amor propriæ potestatis.* Sed diabolus peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem. Unde Augustinus dicit in libro de vera religione, (*cap. 13. circ. med. tom. 1.*) quod *magis voluit suæ potentia frui, quam Dei.* Verumtamen quantum ad aliquid uterque Deo æquiparari appetit, in quantum scilicet uterque sibi inniti voluit, contempto divinæ regulæ ordine.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de similitudine naturæ, ex cujus appetitu homo non peccavit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod appetere similitudinem Dei absolute quantum ad scientiam, non est peccatum; sed appetere similitudinem inordinate, id est, supra mensuram suam peccatum est. Unde super Illud Ps. 90. *Deus, qui similis erit tibi,* dicit Augustin. (*tom. 8. & est in Glos. ord.*) „Qui per se vult esse, ut Deus „à nullo est, perverse vult, esse similis Deo, ut diabolus, qui noluit esse sub eo, & homo, qui ut „servus noluit teneri præcepto.“

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de similitudine æquiparantiæ.

ARTICULUS III.

*Utrum peccatum primorum parentum fuerit cæteris
gravius.*

1. 2. q. 83. a. 3. corp. & 2. d. 21. q. 2. a. 2. & d. 33.
in exposit. ad 1. & 2.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatum primorum parentum fuerit cæteris gravius. Dicit enim Augustin. 14. de Civ. Dei. (cap. 15. non remote à à princ. tom. 5.) *Magna fuit in peccando iniquitas, ubi tanta fuit non peccandi facilitas.* Sed primi parentes maximam habuerunt facilitatem ad non peccandum; quia nihil habebant intrinsecus, quod eos ad peccandum impelleret: ergo peccatum primorum parentum fuit cæteris gravius.

2. Præterea. Pœna proportionatur culpæ: sed peccatum primorum parentum gravissime est punitum: quia per ipsum mors introiit in hunc mundum, ut Apost. dicit ad Rom. 5. ergo peccatum illud fuit gravius cæteris peccatis.

3. Præterea. Primum in quolibet genere videtur esse maximum, ut dicitur in 2. Metaphysicæ: (tex. 4. tom. 3.) Sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum: ergo fuit maximum.

Sed Contra est, quod Crigenes dicit, (lib. 1. Periarth. c. 3. in fin.) „Non arbitror, quod aliquis ex his, „qui in summo perfectoque constiterint gradu, ad summitum evacuetur, aut decidat; sed paulatim, & per partes defluere eum necesse est:“ sed primi parentes in summo, perfectoque gradu consistebant, non ergo eorum primum peccatum fuit maximum omnium peccatorum.

Respondeo dicendum, quod duplex gravitas in peccato attendi potest: una quidem ex ipsa specie peccati, sicut dicimus, adulterium esse gravius peccatum simplici fornicatione: alia autem est gravitas peccati, quæ attenditur secundum aliquam circumstantiam

loci, vel personæ, aut temporis. *Prima* autem gravitas essentialior est peccato, & principalior. Unde secundum eam magis peccatum dicitur grave, quam secundum aliam. Dicendum est igitur, quod *peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis secundum speciem peccati*. Etsi enim superbia secundum suum genus habeat quamdam excellentiam inter alia peccata: major tamen est superbia, qua quis Deum negat, vel blasphemat, quam superbia qua quis inordinate divinam similitudinem appetit; qualis fuit superbia primorum parentum, ut dictum est. (*a. præc.*)

Sed secundum conditionem personarum peccantium, peccatum illud habuit maximam gravitatem propter perfectionem status ipsorum. Et ideo dicendum est, quod *illud peccatum fuit quidem secundum quid gravissimum, non tamen simpliciter*.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de gravitate peccati ex circumstantia peccantis.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo pœnæ, quæ consecuta est ad illud primum peccatum, non correspondet ei secundum quantitatem propriæ speciei, sed in quantum fuit primum: quia ex hoc interrupta est innocentia primi status, qua subtracta, deordinata est tota natura humana.

Ad tertium dicendum, quod in his quæ sunt per se ordinata, oportet id quod est primum, esse maximum. Talis autem ordo non attenditur in peccatis; sed unum per accidens sequitur post aliud. Unde non sequitur, quod primum peccatum sit maximum.

ARTICULUS IV.

795

Utrum peccatum Adæ fuerit gravius, quam peccatum Evæ.

2. d. 22. q. 1. a. 3.

AD Quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum Adæ fuerit gravius, quam peccatum Evæ. Dicitur enim 1. ad Tim. 2. quod *Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit*: et sic videtur quod peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, pec-

catum autem viri ex certa scientia : sed hujusmodi peccatum est gravius, secundum illud Luc. 12. *Ille servus, qui cognovit voluntatem domini sui, & non facit secundum voluntatem ejus, vapulabit multis; qui autem non cognovit, & fecit digna plagis, vapulabit paucis*: ergo Adam gravius peccavit, quam Eva.

2. Præterea. August. dicit in lib. de decem chordis, (cap. 3. à med. tom. 9.) *Si caput est vir, melius debet vivere, & præcedere in omnibus bonis factis, maxime uxorem suam, ut illa imitetur virum*: sed ille qui melius debet facere, si peccet, gravius peccat: ergo Adam gravius peccavit, quam Eva.

3. Præterea. Peccatum in Spiritum sanctum videtur esse gravissimum: sed Adam in Spiritum sanctum videtur peccasse; quia peccavit cogitans de divina misericordia; quod pertinet ad peccatum præsumptionis: ergo videtur, quod Adam gravius peccavit, quam Eva.

Sed Contra est, quod pœna respondet culpæ: sed mulier est gravius punita, quam vir, ut patet Gen. 3. ergo gravius peccavit, quam vir.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (a. præc.) gravitas peccati principaliter attenditur secundum peccati speciem, quam secundum peccati circumstantiam. Dicendum est ergo, quod si consideremus conditionem personæ utriusque, scilicet mulieris, & viri peccatum viri est gravius; quia erat perfectior muliere.

Sed quantum ad ipsum genus peccati utriusque peccatum æquale dicitur; quia utriusque peccatum fuit superbia. Unde Aug. dicit II. super Gen. ad litteram (cap. 35. à med. tom. 3.) quod *mulier excusavit peccatum suum impari sexu, sed pari fastu*.

Sed quantum ad speciem superbiæ gravius peccavit mulier, triplici ratione. Primo quidem, quia major elatio fuit mulieris, quam viri. Mulier enim credidit verum esse, quod serpens suasit, scilicet quod Deus prohiberit ligni esum, ne ad ejus similitudinem pervenirent: & ita dum per esum ligni vetiti Dei similitudinem consequi voluit, superbia ejus ad hoc se erexit, quod contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non credidit hoc esse verum, unde non voluit consequi divinam similitudinem contra Dei voluntatem, sed in hoc

hoc superbivit, quod voluit eam consequi per seipsum. Secundo, quia mulier non solum ipsa peccavit, sed etiam viro peccatum suggestit, unde peccavit & in Deum, & in proximum. Tertio in hoc, quod peccatum viri diminutum est ex hoc, quod in „ peccatum con- „ sensit amabili quadam benevolentia, qua plerumque „ fit, ut offendatur Deus, ne homo ex amico fiat ini- „ micus, quod eum facere non debuisse divinæ senten- „ tiæ justus exitus indicavit, “ ut August. dicit 11. super Genes. ad litteram, (cap. ult. à mod. tom. 3.) Et sic patet, quod peccatum mulieris fuit gravius, quam peccatum viri.

Ad primum ergo dicendum, quod illa seductio mulieris ex præcedenti elatione subsecuta est. Et talis ignorantia non excusat, sed aggravat peccatum; in quantum scilicet ignorando in majorem elationem erecta est.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex circumstantia conditionis personæ, ex qua peccatum viri fuit gravius secundum quid.

Ad tertium dicendum, quod vir non cogitavit de divina misericordia usque ad contemptum divinæ justitiæ, quod facit peccatum in Spiritum sanctum: sed quia, ut Augustin. dicit 14. de Civ. Dei, (cap. 11. cir. fin. tom. 5.) *inexpertus divinæ severitatis credidit illud peccatum esse veniale, id est, de facili remissibile.*

QUÆSTIO CLXIV.

*De pœnis peccati primi hominis, in duos articulos
divisa.*

Deinde considerandum est de pœna primi peccati.

Et circa hoc quærentur duo.

Primo. De morte, quæ est pœna communis.

Secundo. De aliis particularibus pœnis, quæ in Genesi assignantur.

ARTICULUS I.

Utrum mors sit pœna peccati primorum parentum.

1. 2. q. 85. d. 5. & 2. d. 30. q. 1. a. 1. & 3. d. 16. q. 1. a. 1. & 4. prol. princ. & d. 4. q. 1. a. 2. q. 3. & 4. con. cap. 51. & mal. q. 15. a. 4. & opusc. 3. cap. 197. 298. 241. & 242. & Rom. 5. lect. 3. & Heb. 9. *fin.*

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod mors non sit pœna peccati primorum parentum. Id enim quod est homini naturale, non potest dici pœna peccati; quia peccatum non perficit naturam, sed vitiat. Mors autem est homini naturalis: quod patet ex hoc quod corpus ejus ex contrariis componitur, & ex hoc etiam quod mortale ponitur in definitione hominis: ergo mors non est pœna peccati primorum parentum.

2. Præterea. Mors, & alii corporales defectus similiter inveniuntur in homine, sicut & in aliis animalibus, secundum illud Eccl. 3. *Unus interitus est hominis, & juvenitorum, & æqua utriusque conditio*: sed in animalibus brutis mors non est pœna peccati: ergo etiam neque in hominibus.

3. Præterea. Peccatum primorum parentum fuit specialem personarum: sed mors consequitur totam humanam naturam: ergo non videtur esse pœna peccati primorum parentum.

4. Præterea. Omnes æqualiter derivantur à primis parentibus; si igitur mors esset pœna peccati primorum parentum, sequeretur quod omnes homines æqualiter mortem paterentur. Quod patet esse falsum; quia quidam citius aliis, & gravius moriuntur: ergo mors non est pœna primi peccati.

5. Præterea. Malum pœnæ est à Deo, ut supra habitum est: (1. part. q. 49. a. 2.) sed mors non videtur esse à Deo: dicitur enim Sap. 1. quod *Deus mortem non fecit*: ergo mors non est pœna primi peccati.

6. Præterea. Pœnæ non videntur esse meritorie: nam meritum continetur sub bono, pœna autem sub

malo: sed mors quandoque est meritoria, sicut patet de morte Martyrum: ergo videtur, quod mors non sit pœna.

7. Præterea. Pœna videtur esse afflictiva: sed mors non potest esse afflictiva, ut videtur: quia quando mors est, eam homo non sentit; quando autem non est, senti non potest: ergo mors non est pœna peccati.

8. Præterea. Si mors esset pœna peccati, statim fuisset ad peccatum consecuta: sed hoc non est verum: nam primi parentes post peccatum diu vixerunt, ut patet Gen. 4. ergo mors non videtur esse pœna peccati.

Sed Contra est, quod Apostolus dicit ad Roman. 5. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, & per peccatum mors.*

Respondeo dicendum, quod si aliquis propter culpam suam privetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius beneficii est pœna culpæ illius. Sicut autem in primo dictum est, (7. 91. a. 1. & 7. 97. a. 1.) homini in sui prima institutione hoc beneficium fuit collatum divinitus, ut quamdiu mens ejus esset Deo subjecta, inferiores vires animæ subicerentur rationali menti, & corpus animæ subiceretur. Sed quia mens hominis per peccatum à divina subjectione recessit, consecutum est, ut nec interiores vires totaliter subicerentur rationi. Unde tanta consecuta est rebellio carnalis appetitus ad rationem, ut nec etiam corpus totaliter subiceretur animæ: unde consequitur mors, & alii corporales defectus. Vita enim, & incolumitas corporis consistit in hoc, quod subjiatur animæ, sicut perfectibile suæ perfectioni. Unde per oppositum mors, & ægritudo, & quilibet corporalis defectus pertinet ad defectum subjectionis corporis ad animam.

Unde patet, quod „sicut rebellio carnalis appetitus ad spiritum est pœna peccati primorum parentum; ita „etiam & mors, & omnes corporales defectus.“

Ad primum ergo dicendum, quod naturale dicitur, quod ex principiis naturæ causatur. Naturæ autem per se principia sunt forma, & materia. Forma autem hominis est anima rationalis, quæ est de se immortalis: & ideo mors non est naturalis homini ex parte suæ formæ. Materia autem hominis est corpus tale, quod est

ex contrariis compositum, ad quod sequitur ^{ea} necessitate corruptibilitas, & quantum ad hoc mors est homini naturalis. Hæc autem conditio in natura humani corporis est consequens ex necessitate materiæ; quia oportebat corpus humanum esse organum tactus, & per consequens medium inter tangibilia; & hoc non poterat esse, nisi esset ex contrariis compositum, ut patet per Philosophum in 2. de Anima. (*text. III. & seq. tom. 2.*) Non autem est conditio, secundum quam materia adaptetur formæ: quia si esset possibile, cum forma sit incorruptibilis, potius oporteret materiam incorruptibilem esse: sicut quod serra sit ferrea, competit formæ, & actioni ejus, ut per duritiem sit apta ad secandum: sed quod sit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate talis materiæ, & non secundum electionem agentis: nam si artifex posset, faceret ex ferro serram, quæ rubiginem contrahere non posset. Deus autem, qui est conditor hominis, omnipotens est; unde ademit suo beneficio ab homine primitus instituto necessitatem moriendi ex tali materia consequentem: quod tamen beneficium subtractum est per peccatum primorum parentum. Et sic mors & est naturalis propter conditionem materiæ, & est pœnalis propter amissionem divini beneficii præservantis à morte.

Ad secundum dicendum, quod similitudo illa hominis ad alia animalia attenditur quantum ad conditionem materiæ, id est, quantum ad corpus ex contrariis compositum, non autem quantum ad formam. Nam anima hominis est immortalis, brutorum vero animalium animæ sunt mortales.

Ad tertium dicendum, quod primæ parentes fuerunt à Deo instituti non solum sicut quædam personæ singulares, sed sicut quædam principia totius humanæ naturæ ab eis ad posterum derivandæ simul cum beneficio divino præservante à morte. Et ideo per eorum peccatum tota humana natura in posteris tali beneficio destituta mortem incurrit.

Ad quartum dicendum, quod aliquis defectus ex peccato consequitur *dupliciter*. *Uno modo* per modum pœnæ taxatæ à iudice. Et talis defectus æqualis debet esse in his, ad quos æqualiter pertinet peccatum. *Alius autem*

tem defectus est, qui ex hujusmodi pœna per accidens consequitur; sicut quod aliquis pro culpa sua excæcatus cadat in via: & talis defectus culpæ non proportionatur, nec ab homine iudice pensatur, qui non potest fortuitos eventus præcognoscere. Sic ergo pœna taxata pro primo peccato proportionaliter ei respondens fuit subtractio divini beneficii, quo rectitudo, & integritas humanæ naturæ conservabitur. Defectus autem consequentes subtractionem hujusmodi beneficii sunt mors, & aliæ pœnalitates præsentis vitæ: & ideo non oportet, hujusmodi pœnas æquales esse in his, ad quos æqualiter pertinet primum peccatum. Verum quia Deus præsciens est omnium futurorum eventuum, ex dispositione divinæ præscientiæ, & providentiæ hujusmodi pœnalitates diversimode in diversis inveniuntur: non quidem propter aliqua merita, vel demerita præcedentia hanc vitam, ut Origenes posuit. (*lib. 2. Periarch. cap. 9. à med.*) Hoc enim est contra id, quod dicitur Roman. 9. *Cum nondum aliquid boni, aut mali egisset.* Et etiam est contra hoc, quod in primo ostensum est, (*q. 47. a. 2. & q. 75. a. 7. & q. 90. a. 4.*) quod anima non est creata ante corpus: sed vel in pœnam paternorum peccatorum, in quantum filius est quædam res patris: unde frequenter parentes puniuntur in prole: vel etiam propter remedium salutis ejus, qui hujusmodi pœnalitatibus subditur; ut scilicet per hoc à peccatis arceatur, aut etiam de virtutibus non superbiat, & per patientiam cororetur.

Ad quintum dicendum, quod mors dupliciter potest considerari. *Uno modo*, secundum quod est quoddam malum humanæ naturæ: & sic non est ex Deo, sed est defectus quidam incidens ex culpa humana. *Alio modo* potest considerari, secundum quod habet quandam rationem boni, prout scilicet est quædam justa pœna; & sic est à Deo. Unde Augustinus dicit in lib. 1. *Retract.* (*cap. 21. cir. med. & cap. 26. parum à princ. tom. 1.*) quod Deus non est auctor mortis, nisi in quantum est mors pœna.

Ad sextum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit 13. de civ. Dei: (*cap. 5. ad fin. tom. 5.*) „Quemadmodum injusti male utuntur non tantum malis, verum
» etiam

„etiam bonis; ita iusti bene utuntur non tantum bonis,
 „sed etiam malis. Hinc fit, ut & mali male lege utan-
 „tur, quamvis lex sit bonum, & boni bene moriantur,
 „quamvis sit mors malum:“ in quantum igitur Sancti
 bene morte utuntur, fit eis mors meritoria.

Ad septimum dicendum, quod mors *dupliciter* acci-
 pi potest. *Uno modo* pro ipsa privatione vitæ: & sic
 mors sentiri non potest, cum sit privatio sensus, & vi-
 tæ: & sic non est pœna sensus, sed pœna damni. *Alio*
modo, secundum quod nominat ipsam corruptionem,
 quæ terminatur ad privationem prædictam. De corrup-
 tione autem, sicut & de generatione *dupliciter* loqui
 possumus. *Uno modo*, secundum quod est terminus alte-
 rationis: & sic in ipso instanti, in quo primo privatur
 vita, dicitur inesse mors: & secundum hoc etiam mors
 non est pœna sensus. *Alio modo* corruptio potest accipi
 cum alteratione præcedente, prout dicitur aliquis mori,
 dum movetur in mortem; sicut dicitur aliquid genera-
 ti, dum movetur in generatum esse: & sic mors potest
 esse afflictiva.

Ad octavum dicendum, quod, sicut Augustinus di-
 cit 11. super Genes. ad litteram, (*cap. 32. tom. 3.*)
 „Hæc mors ea die accidit, qua factum est quod Deus
 „vetuit; quia ex tunc morbidam qualitatem, & morti-
 „feram primi parentes in corpore mortali contraxe-
 „runt.“ Vel, sicut dicit lib. 1. de peccatorum meritis,
 & remissione, (*cap. 16. cir. med. tom. 7.*) „Quamvis
 „annos multos primi parentes postea vixerint, illo ta-
 „men die mori cœperunt, quo mortis legem, qua in
 „senium veterascerent, acceperunt.“

ARTICULUS II.

797

*Utrum convenienter particulares pœnæ primorum parentum
 determinentur in Scriptura.*

2. dist. 29. a. 5.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod incon-
 venienter particulares pœnæ primorum parentum deter-
 minentur in Scriptura. Non enim debet assignari ut
 pœ-

pœna peccati, id quod etiam sine peccato esset; sed dolor in pariendo esset, ut videtur, etiam sine peccato: hoc enim requirit dispositio feminei sexus, ut proles nasci non possit sine dolore parientis: similiter etiam subjectio mulieris ad virum consequitur ad perfectionem virilis sexus, & imperfectionem muliebris. Germinatio etiam spinarum, & tribulorum ad naturam terræ pertinet, quæ fuisset etiam sine peccato: non ergo hujusmodi sunt convenientes pœnæ primæ peccati.

2. Præterea. Id quod pertinet ad dignitatem alicujus, non videtur ad pœnam ejus pertinere: sed multiplicatio conceptus pertinet ad dignitatem mulieris: ergo non debet poni quasi mulieris pœna.

3. Præterea. Pœna peccati primorum parentum ad omnes derivatur; sicut de morte dictum est: (*a. præc.*) sed non omnium mulierum multiplicantur conceptus; nec omnes viri in sudore vultus sui pane vescuntur: non ergo istæ sunt convenientes pœnæ primæ peccati.

4. Præterea. Locus paradisi propter hominem factus erat: sed nihil debet esse frustra in rerum ordine: ergo videtur: quod non fuerit conveniens hominis pœna, quod à Paradiso excluderetur.

5. Præterea. Locus ille Paradisi terrestris de se dicitur esse inaccessibilis: frustra ergo opposita sunt alia impedimenta, ne homo illuc reverteretur; scilicet Cherubim, & gladius flammens, atque versatilis.

6. Præterea. Homo post peccatum statim necessitati mortis fuit addictus: & ita beneficio ligni vitæ non poterat ad immortalitatem reparari; frustra ergo ei esus ligni vitæ interdicitur, cum dicitur Gen. 3. *Videte, ne forte sumat de ligno vitæ, & vivat in æternum.*

7. Præterea. Insultare misero, videtur misericordiæ, & clementiæ repugnare, quæ maxime in Scriptura Deo attribuitur, secundum illud Ps. 114. *Miserationes ejus super omnia opera ejus:* ergo inconveniens ponitur, Deum insultas e primis parentibus per peccatum jam in miseriam deductis, ubi dicitur: *ecce Adam quasi unus ex nobis factus est sciens bonum, & malum.*

8. Præterea. Vestitus ad necessitatem hominis pertinet, sicut & cibus, secundum illud 1. ad Timothæum. *Habentes alimenta, & quibus tegamur, his contenti*

simus: ergo sicut cibus primis parentibus fuit attributus ante peccatum, ita etiam & vestitus attribui debuit: inconvenienter ergo post peccatum dicitur eis Deus tunicas pelliceas fecisse.

9. Præterea. Pœna quæ alicui peccato adhibetur, debet plus habere in malo, quam emolumentum, quod quis ex peccato consequitur, alioquin per pœnam non deterretur quis à peccato: sed primi parentes ex peccato consecuti sunt, quod eorum oculi aperirentur, ut dicitur Gen. 3. Hoc autem præponderat in bono omnibus malis pœnalibus, quæ ponuntur ex peccato consecuta: inconvenienter ergo describuntur pœna peccatum primorum parentum consequentes.

In contrarium est, quod hujusmodi pœnæ sunt divinitus taxatæ à Deo, quæ omnia facit *In numero, pondere, & mensura*, ut dicitur Sap. 11.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. præced.*) primi parentes propter suum peccatum privati sunt beneficio divino, quo humanæ naturæ integritas in eis conservabatur, per cujus subtractionem humana natura in defectus pœnales incidit. Et ideo *dupliciter* puniti fuerunt. *Primo* quidem quantum ad hoc, quod subtractum fuit eis id, quod integritatis statui competeat, scilicet locus terrestris paradisi: quod significatur Gen. 3. cum dicitur: & *emisit eum Deus de paradiso voluptatis*. Et quia ad illud statum primæ innocentie per seipsum redire non poterat, convenienter apposita sunt impedimenta, ne rediret ad ea quæ primo statui competeabant, scilicet à cibo, ne sumeret de ligno vitæ, & à loco: *Collocavit enim Deus ante paradisum Cherubim, & flammeum gladium*.

Secundo autem puniti fuerunt quantum ad hoc, quod attributa sunt eis ea, quæ naturæ conveniunt tali beneficio destitutæ. Et hoc quidem quantum ad corpus, & quantum ad animam. Quantum quidem ad corpus, ad quod pertinet differentia sexus, alia pœna attributa est mulieri, alia viro. Mulieri quidem attributa est pœna secundum *duo*, propter quæ viro conjungitur; quæ sunt *generatio prolis, & communicatio operum* pertinentium ad domesticam conversationem: quantum ad generationem prolis punita fuit *dupliciter*. *Primo* quidem quan-

quantam ad tædia, quæ sustinet portando prolem conceptam. Et hoc significatur, cum dicitur, (*Gen. 3.*) *Multiplicabo ærunnas tuas, & conceptus tuus.* Et quantum ad dolorem, quem patitur in pariendo: & quantum ad hoc dicitur: *in dolore paries.* Quantum vero ad domesticam conversationem punitur secundum hoc, quod subicitur dominationi viri, per hoc quod dicitur: *sub viri potestate eris.* Sicut autem ad mulierem pertinet, ut subdatur viro in his quæ ad domesticam conversationem pertinet: ita ad virum pertinet, quod necessaria vitæ procuret. Et circa hoc punitur tripliciter. Primo quidem per terræ sterilitatem, cum dicitur: *Maledicta terra in opere tuo.* Secundo per laboris anxietatem, sine qua fructus terræ non percipit; unde dicitur: *in labore comedes ex ea cunctis diebus vitæ tuæ.* Tertio quantum ad impedimenta, quæ proveniunt terram colentibus; unde dicitur: *Spinas, & tribulos germinabit tibi.*

Similiter etiam ex parte anima triplex eorum pœna describitur. Primo quidem quantum ad confusionem, quam passi sunt de rebellione carnis ad spiritum; unde dicitur: *aperiti sunt oculi amborum, & cognoverunt se esse nudos.* Secundo quantum ad iacrepationem propriæ culpæ; per hoc quod dicitur: *ecce Adam factus est quasi unus ex nobis.* Tertio quantum ad commemorationem futuræ mortis, secundum quod ei dictum est: *pulvis es, & in pulverem reverteris.* Ad quod etiam pertinet, quod Deus fecit eis tunicas pelliceas in signum mortalitatis eorum.

Ad primum ergo dicendum, quod in statu innocentiae fuisset partus absque dolore. Dicit enim Aug. in 14. de Civ. Dei, (*cap. 26. circ. med. tom. 5.*) *Sicut ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus foemineæ viscera relaxaret; ita ad fœtandum, & concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret.* Subjectio autem mulieris ad virum intelligenda est in pœnam mulieris esse inducta, non quantum ad regimen, (quia etiam ante peccatum, vir caput mulieris fuisset, & ejus gubernator extitisset) sed prout mulier contra propriam voluntatem nunc necesse habet viri voluntati parere. Spinās

autem, & tribulos terra germinasset, si homo peccasset, in cibum animalium, non autem in hominis prænam: quia scilicet propter eorum exortum nullus labor, aut punitio homini operanti in terra accideret, ut Aug. dicit 3. super Gen. ad lit. (c. 18. tom. 3.) Quamvis Alchivius dicat, quod ante peccatum terra omnino spinas, & tribulos non germinasset. Sed primum est melius.

Ad secundum dicendum, quod multitudo conceptuum inducitur in pœnam mulieris, non propter ipsam procreationem prolis, quæ etiam ante peccatum fuisset, sed propter multitudinem afflictionum, quas mulier patitur ex hoc quod portat fœtum conceptum. Unde signanter conjungitur: *Multiplicabo ærumnas tuas, & conceptus tuos.*

Ad tertium dicendum, quod illæ pœnæ aequaliter ad omnes pertinent. Quæcumque enim mulier concipit, necesse est quod ærumnas patiatur, & cum dolore pariat; præter B. Virginem, quæ *sine corruptione concepit, & sine dolore peperit*: quia ejus conceptio non fuit secundum legem naturæ à primis parentibus derivata. Si autem aliqua non concipit, neque parit, patitur sterilitatis defectum, qui præponderat pœnis prædictis. Similiter etiam oportet, ut quicumque terram operatur, in sudore vultus comedat panem: & ipsi qui per se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur, *homo enim nascitur ad laborem*, ut dicitur Job 5. Et sic panem ab aliis in sudore vultus elaboratum manducant.

Ad quartum dicendum, quod locus ille paradisi terrestris, quamvis non serviat homini ad usum, servit tamen ei ad documentum; dum cognoscit, propter peccatum se tali loco fuisse privatum; & dum per ea, quæ corporaliter in illo paradiso sunt, instruitur de his, quæ pertinent ad paradisum cœlestem, quo aditus homini præparatur per Christum.

Ad quintum dicendum, quod salvus spiritualis sensus mysteriis, ille locus præcipue videtur esse inaccessibleis propter vehementiam æstus in locis inter mediis ex propinquitate solis. Et hoc significatur per flammeum gladium, qui versatilis dicitur propter proprietatem motus

tus circularis hujusmodi æstum causantis. Et quia motus corporalis naturæ disponitur ministerio Angelorum, ut patet per August. 3. de Trinit. (*cap. 4. ante med. tom. 3.*) convenienter etiam simul cum gladio versatili Cherubim adjungitur ad custodiendam viam ligni vitæ. Unde Aug. dicit in 11. super Gen. ad litteram, (*cap. 40. in fin. tom. 3.*) *Hoc per celestes utriusque potestates etiam in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per Angelicum ministerium esset illic quædam ignea custodia.*

Ad sextum dicendum, quod homo si post peccatum de ligno vitæ comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset, sed beneficio illius cibi potuisset vitam magis prolongare. Unde quod dicitur, *Et vivit in æternum*, sumitur ibi in æternum pro diuturno. Hoc autem non expediebat homini, ut in miseria hujus vitæ diutius permanceret.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit 11. super Gen. ad litteram (*cap. 39. à med. tom. 3.*) *verba hæc Dei non tam sunt primis parentibus insultantia, quam cæteros, ne ita superbiant, deterrentis propter quos ista conscripta sunt: quia scilicet non solum Adam non fuit factus, qualis fieri voluit, sed nec illud, ad quod factus fuerat, conservavit.*

Ad octavum dicendum, quod vestitus necessarius est homini secundum statum præsentis miseræ, propter duo: primo quidem propter defectum ab exterioribus nocentibus, puta intemperati caloris, & frigoris: secundo ad tegumentum ignominie, ne turpitudine membrorum appareat, in quibus præcipue manifestatur rebellio carnis ad spiritum. Hæc autem duo in primo statu non erant: quia in statu illo corpus hominis non poterat per aliquod extrinsecum lædi, ut in primo dictum est: (*q. 97. a. 2.*) Nec etiam erat in statu illo aliqua turpitudine in corpore hominis, quæ ad confusionem induceret. Unde dicitur Gen. 2. *Erat autem uterque nudus, Adam, scilicet, & uxor ejus, & non erubescabant.* Alia autem ratio de cibo est, qui est necessarius ad fomentum caloris naturalis, & ad corporis augmentum.

Ad nonum dicendum, quod sicut August. dicit 11.

super Gen. ad litter. (cap. 31. tom. 3.) non est credendum, quod primi parentes essent producti clausis oculis : præcipue cum de muliere dicatur, quod vidit lignum, quod esset pulchrum, & bonum ad vescendum. Aperti ergo sunt oculi amborum ad aliquid intuendum, & cogitandum, quod antea nunquam adverterant, scil. ad invicem concupiscendum, quod ante non fuerat.

QUÆSTIO CLXV.

*De tentatione primorum parentum in duos articulos
divisa.*

Deinde considerandum est de tentatione primorum parentum.

Circa primum quærentur duo.

Primo. Utrum fuerit conveniens, quod à diabolo homo tentaretur.

Secundo. De modo, & ordine illius tentationis.

ARTICULUS I.

798

Utrum fuerit conveniens, ut homo à diabolo tentaretur.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod non fuerit conveniens, ut homo à diabolo tentaretur. Eadem enim pœna finalis debetur peccato Angeli & peccato hominis, secundum illud Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo, & Angelis ejus* : sed primum peccatum Angeli non fuit ex aliqua tentatione exteriori : ergo nec primum peccatum hominis debuit esse ex aliqua exteriori tentatione.

2. Præterea Deus præsciens futurorum sciebat, quod homo per tentationem dæmonis in peccatum dejiceretur : & sic bene sciebat, quod non expediebat ei, quod tentaretur : ergo videtur, quod nec fuerit conveniens, quod permitteret eum tentari.

3. Præterea. Quod aliquis impugnatorem habeat ad pœnam pertinere videtur ; sicut & è contrario pertinere videtur ad præmium, quod impugnatio subtrahatur, se

CUB-

cundum illud Proverb. 16. *Cum placuerint Domino viæ hominis, inimicos quoque ejus convertet ad pacem: sed pœna non debet præcedere culpam: ergo inconueniens fuit, quod homo ante peccatum tentaretur.*

Sed Contra est, quod dicitur Eccli. 34. *Qui tentatus non est, quæ illa scit?*

Respondeo dicendum, quod divina sapientia disponit omnia suaviter, ut dicitur Sap. 8. in quantum sc. sua providentia singulis attribuit, quæ eis competunt secundum suam naturam: quia, ut dicit Dionys. 4. cap. de div. nomîn. (part. 2. med. lect. 23.) *providentiæ non est naturam corrumpere, sed salvare.* Hoc autem pertinet ad conditionem humanæ naturæ, ut ab aliis creaturis juvari, vel impediri possit.

Unde conveniens fuit, ut Deus hominem in statu innocentis & tentari permitteret per malos Angelos, & juvari eum faceret per bonos, ex speciali enim beneficio gratiæ hoc erat ei collatum, ut nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi dæmonis resistere poterat.

Ad primum ergo dicendum, quod supra naturam humanam est aliqua natura, in qua potest malum culpæ inveniri; non autem supra naturam angelicam. Tentare autem inducendo ad malum, non est nisi jam depravati per culpam. Et ideo conveniens fuit, ut homo per Angelum malum tentaretur ad peccandum; sicut etiam secundum ordinem naturæ per Angelum bonum promoveretur ad perfectionem. Angelus autem à suo superiori, scilicet à Deo, in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci: quia, sicut dicitur Jacobi 1. *Deus intentator malorum est.*

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus sciebat, quod homo per tentationem in peccatum esset deiciens; ita etiam sciebat, quod per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturæ ipsius, ut propriæ voluntati relinqueretur, secundum illud Eccli. 15. *Deus reliquit hominem in manu consilii sui.* Unde August. dicit 11. super Genes. ad litteram. (cap. 4. ante med. tom. 3.) *Non mihi videtur magnæ laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene vivere, quia nemo male vivere suaderet; cum*

Et in natura posse, Et in potestate haberet velle non consentire suadenti.

Ad tertium dicendum, quod impugnatio, cui cum difficultate resistitur, pœnalis est. Sed homo in statu innocentie poterat absque omni difficultate tentationi resistere. Et ideo impugnatio tentatoris ei pœnalis non fuit.

ARTICULUS II.

799

Utrum fuerit conveniens modus, Et ordo primæ tentationis.

I. q. 41. a. 4. cor.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod non fuerit conveniens modus, & ordo primæ tentationis. Sicut enim ordine nature angelus erat superior homine, ita & vir erat perfectior muliere: sed peccatum pervenit ab Angelo ad hominem: ergo pari ratione debuit pervenire à viro in mulierem, ut scilicet mulier per virum tentaretur, & non è converso.

2. Præterea. Tentatio primorum parentum fuit per suggestionem: potest autem diabolus etiam suggerere homini absque alia exteriori sensibili creatura, cum ergo primi parentes essent spirituali mente præditi, minus sensibilibus, quam intelligibilibus inhærentes, convenientius fuisset, quod solum spirituali tentatione homo tentaretur, quam exteriori.

3. Præterea. Non potest convenienter aliquis malum suggerere, nisi per aliquod apparens bonum: sed multa alia animalia habent majorem apparentiam boni, quam serpens, non ergo convenienter tentatus fuit homo à diabolo per serpentem.

4. Præterea. Serpens est animal irrationale: sed animali irrationali non competit sapientia, nec locutio, nec pœna: ergo inconvenienter inducitur serpens, (*Gen. 3.*) esse callidior cunctis animalibus, vel prudentissimus omnium bestiarum, secundum aliam translationem. (*LXX. Interp.*) inconvenienter etiam inducitur fuisse mulieri locutus, & à Deo punitus.

Sed Contra est, quod id quod est primum in aliquo

ge-

genere, debet esse proportionatum his, quæ in eodem genere consequuntur: sed in quolibet genere peccati invenitur ordo primæ tentationis: in quantum videlicet præcedit in sensualitate, quæ per serpentem signatur peccati concupiscentia; in ratione inferiori, quæ signatur per mulierem, delectatio; in ratione superiori, quæ signatur per viram, consensus peccati, ut Augustinus dicit 12. de Trinit. (cap. 12. tom. 3.) ergo congruus fuit ordo primæ tentationis.

Respondeo dicendum, quod homo compositus est ex duplici natura, intellectiva scilicet, & sensitiva. Et ideo diabolus in tentatione hominis usus est incitamento ad peccandum dupliciter. Uno modo ex parte intellectus; in quantum promisit divinitatis similitudinem per scientiæ adeptionem, quam homo naturaliter desiderat. Alio modo ex parte sensus: & sic usus est his sensibilibus rebus, quæ maximam habent affinitatem ad hominem, partim quidem in eadem specie tentans virum per mulierem, partim vero in eodem genere tentans mulierem per serpentem, partim vero ex genere propinquo proponens pomum ligni vetiti ad edendum.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu tentationis diabolus erat sicut principale agens: sed mulier assumebatur quasi instrumentum tentationis ad deiciendum virum; tum quia mulier erat infirmior viro; unde magis seduci poterat; tum etiam quia propter conjunctionem ejus ad virum, maxime per eam diabolus poterat virum seducere. Non autem est eadem ratio principalis agentis, & instrumenti. Nam principale agens oportet esse potius: quod non requiritur in agente instrumentali.

Ad secundum dicendum, quod suggestio, qua spiritualiter diabolus homini aliquid suggerit, ostendit diabolum plus habere potestatis in homine, quam habeat suggestio exterior: quia per suggestionem interiorem immutatur à diabolo saltem hominis phantasia; sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus autem minimum potestatis habebat in homine peccatum. Et ideo non potuit eum interiori suggestionem, sed solum exteriori tentare.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit

cit

cit. II. super Genesim ad litteram, (cap. 3. tom. 3.)
 „ non debemus opinari, quod serpentem sibi per quem
 „ tentaret, diabolus eligeret: sed cum esset in illo de-
 „ cipiendi cupiditas, non nisi per illud animal potuit,
 „ per quod posse permissus est.“

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus
 dicit. II. super Genesim ad litt. (cap. 28. & 29. tom.
 3.) „ Serpens dictus est prudentissimus, vel callidissi-
 „ mus, propter astutiam diaboli, qui in illo agebat
 „ dolum: sicut dicitur prudens, vel astuta lingua, quam
 „ prudens, vel astutus movet ad aliquid prudenter, vel
 „ astute suadendum. Neque etiam serpens verborum so-
 „ nos intelligebat, qui ex illos fiebant ad mulierem,
 „ neque enim conversa credenda est anima ejus in na-
 „ turam rationalem: quandoquidem nec ipsi homines,
 „ quorum rationalis natura est cum dæmon in eis lo-
 „ quitur, sciunt quid loquantur. Sic ergo locutus est
 „ serpens homini, sicut asina, in qua sedebat Balaam,
 „ locuta est homini; nisi quod illud fuit opus diaboli-
 „ cum, hoc angelicum. (qua sequitur, habentur cap.
 „ 36. cir. med.) Unde serpens non est interrogatus,
 „ car hoc fecerit; quia non in sua natura ipse hoc fe-
 „ cerat, sed diabolus in illo, qui jam ex peccato suo
 „ igni destinatus fuerat sempiterno. Quod autem eer-
 „ penti dicitur, ad eum qui per serpentem operatus
 „ est refertur. Et, sicut rursum August. dicit in lib. 2.
 „ super Gen. contra Manichæos, (cap. 17. & 18. tom.
 „ 1. & hab. in glos. ord.) nunc quidem ejus pœna,
 „ scilicet diaboli, dicitur qua nobis cavendus est, non
 „ ea, quæ ultimo judicio reservatur. Per hoc enim quod
 „ ei dicitur, maledictus es inter omnia animantia, &
 „ bestias terræ, pecora illi præponuntur, non in po-
 „ testate, sed in conservatione naturæ suæ, quia pe-
 „ cora non amiserunt beatitudinem aliquam cœlestem,
 „ quam nunquam habuerunt; sed in suæ natura, quam
 „ acceperunt, peragunt vitam. Dicitur etiam ei: Pectore
 „ & ventre repes, secundum aliam litteram: (70. In-
 „ terp.) Ubi nomine pectoris significatur superbia;
 „ quia ibi dominatur impetus animæ: nomine autem
 „ ventris significatur carnale desiderium: quia hæc
 „ pars mollior sentitur in corpore. His autem rebus
 „ ser-

serpit ad eos, quos vult decipere. *Quod autem dicitur*, Terram comedes cunctis diebus vitæ tuæ, duobus modis intelligi potest: vel ad te pertinebunt, quos terrena cupiditate deceperis, id est, peccatores, qui terræ nomine significantur: vel certe tertium genus tentationis his verbis figuratur, quod est curiositas: terram enim qui manducat, profunda, & tenebrosa penetrat. *Per hoc autem quod inimicitiae ponuntur* inter ipsum, & mulierem, ostenditur nos non posse à diabolo tentari, nisi per illam animalem partem, quæ quasi mulieris imaginem in homine gerit, sive ostendit. Semen autem diaboli est perversa suggestio, semen mulieris fructus boni operis, quod perversæ suggestioni resistit. Et ideo observat serpens plantam mulieris, ut si quando in illicita labitur, delectatio illam capiat: & illa observat caput ejus, ut eum in ipso initio malæ suasionis excludat.

QUÆSTIO CLXVI.

De studiositate, in duos articulos divisa.

Prostea considerandum est de Studiositate, & Curiositate sibi opposita.

Circa Studiositatem autem quærentur duo.

Primo. Quæ sit materia studiositatis.

Secundo. Utrum sit pars temperantiæ.

ARTICULUS I.

800

Utrum materia Studiositatis sit proprie cognitio.

Sup. q. 160. a. 2. cor. & inf. q. 167. a. 1. cor.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod materia studiositatis non sit proprie cognitio. Studiosus enim dicitur aliquis ex eo, quod adhibet studium aliquibus rebus: sed in qualibet materia debet homo studium adhibere ad hoc, quod recte faciat quod est faciendum:

Tom. VII.

S

er-

ergo videtur, quod non sit specialis materia studiositatis cognitio.

2. Præterea. Studiositas curiositati opponitur: sed curiositas, quæ à cura dicitur, potest esse etiam circa ornatum vestium, & circa alia hujusmodi, quæ pertinent ad corpus. Unde Apostol. dicit ad Rom. 13. *Carnis curam ne feceritis in desideris*: ergo studiositas non est solum circa cognitionem.

3. Præterea. Hierem. 6. dicitur: *A minore usque ad majorem omnes avaritiæ student*: sed avaritia non est proprie circa cognitionem, sed magis circa possessionem divitiarum, ut supra dictum est (q. 118. a. 2.) ergo studiositas, quæ à studio dicitur, non est proprie circa cognitionem.

Sed Contra est, quod dicitur Proverb. 27. *Stude sapientiæ, filii mi, & lætificæ cor meum, ut possis respondere exprobranti sermonem*: sed eadem studiositas est, quæ laudatur ut virtus, & ad quam lex invitatur: ergo studiositas est proprie circa cognitionem.

Respondeo dicendum, quod studium proprie importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid, nisi cognoscendo illud. Unde per prius mens applicatur ad cognitionem; secundo autem applicatur ad ea, in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo studium per prius respicit cognitionem, & per posterius quæcumque alia, ad quæ operanda directione cognitionis indigemus.

Virtutes autem proprie sibi attribuunt illam materiam, circa quam primo & principaliter sunt; sicut fortitudo pericula mortis, & temperantia delectationem tactus. Et ideo studiositas proprie dicitur circa cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quod circa alias materias non potest aliquid recte fieri, nisi secundum quod est præordinatum per rationem cognoscentem. Et ideo per prius studiositas cognitionem respicit, cuicumque materię studium adhibeatur.

Ad secundum dicendum, quod ex affectu hominis, trahitur mens ejus ad intendendum his, ad quæ afficitur, secundum illud Matth. 6. *Ubi est thesaurus tuus ibi est & cor tuum*. Et quia circa ea, quibus caro so-

vetur, maxime homo afficitur, consequens est, quod cognitio hominis versetur circa ea, quibus caro fovetur, ut scilicet homo inquiret, qualiter optime possit carni suæ subvenire. Et secundum hoc curiositas ponitur circa ea, quæ ad carnem pertinent ratione eorum, quæ pertinent ad cognitionem.

Ad tertium dicendum, quod avaritia inhiat ad lucra conquirenda; ad quod maxime necessaria est quædam peritia terrenarum rerum. Et secundum hoc studium attribuitur his, quæ ad avaritiam spectant.

ARTICULUS II.

Utrum studiositas sit pars temperantiæ.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod studiositas non sit pars temperantiæ. Studiosus enim dicitur aliquis secundum studiositatem: sed universaliter omnis virtuosus vocatur studiosus, ut patet per Philos. qui frequenter sic utitur nomine studiosi (*hab. ter. l. 9. Ethic. cap. 4. & bis cap. 8. & septies cap. 9. & l. 1. Magn. Moral. cir. prin. juxta græ. lit. tom. 5.*) ergo studiositas est generalis virtus, & non est pars temperantiæ.

2. Præterea. Studiositas, sicut dictum est, (*a. præc.*) ad cognitionem pertinet: sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quæ sunt in appetitiva animæ parte, sed magis ad intellectuales, quæ sunt in parte cognoscitiva: unde & sollicitudo est actus prudentiæ, ut supra habitum est: (*q. 47. a. 9.*) ergo studiositas non est pars temperantiæ.

3. Præterea. Virtus, quæ ponitur pars alicujus principalis virtutis, assimilatur ei quantum ad modum: sed studiositas non assimilatur temperantiæ quantum ad modum: quia temperantiæ nomen sumitur ex quadam refrenatione; unde magis opponitur vitio, quod est in excessu: nomen autem studiositatis sumitur è contrario, ex applicatione animæ ad aliquid; unde magis videtur opponi vitio quod est in defectu, scilicet negligentie studendi, quam vitio quod est in excessu, scilicet curiositati: unde propter horum similitudinem dicitur

Isidor. in lib. 10. Etymol. (*ad lit. S.*) quod *studiosus dicitur quasi studios curiosus*: ergo studiositas non est pars temperantiæ.

Sed Contra est, quod August. dicit in lib. de moribus Ecclesiæ, (*cap. 21. cir. princ. tom. 1.*) *Curiosi esse prohibemur, quod magnum temperantiæ munus est*: sed curiositas prohibetur per studiositatem moderatam: ergo studiositas est pars temperantiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. 141. a. 1. 2. & 3.*) ad temperantiam pertinet moderari motum appetitus, ne superflue tendat in id, quod naturaliter concupiscitur. Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum, & venereorum secundum naturam corporalem; ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid. Unde & Philos. dicit in princip. Met. quod *omnes homines naturaliter scire desiderant.*

Moderatio autem hujusmodi appetitus pertinet ad virtutem studiositatis. Unde consequens est, quod studiositas sit pars potentialis temperantiæ, sicut virtus secundaria ei adjuncta ut principali virtuti; & comprehenditur sub modestia, ratione superius dicta. (*q. 160. a. 2.*)

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia est completiva omnium virtutum moralium, ut dicitur in 6. Ethic. (*cap. ult. tom. 5.*) In quantum ergo cognitio prudentiæ ad omnes virtutes pertinet, in tantum nomen studiositatis, quæ proprie circa cognitionem est, ad omnes virtutes derivatur.

Ad secundum dicendum, quod actus cognoscitivæ virtutis imperatur à vi appetitiva, quæ est motiva omnium virium, ut supra dictum est. (*1. 2. q. 9. a. 1.*) Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Unum quidem quantum ad ipsum actum cognitionis. Et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales; ut scilicet homo circa singula æstimet verum. Aliud autem bonum est, quod pertinet ad actum appetitivæ virtutis; ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic, vel aliter, ad hoc, vel ad aliud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis. Unde computatur inter virtutes morales.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philos. dicit in 2. Ethic.

Ethic. (*cap. ult. tom. 5.*) ad hoc quod homo fiat virtuosus, oportet quod servet se ab his, ad quæ maxime inclinatur natura. Et inde est, quod quia natura præcipue inclinatur ad timendum mortis pericula, & ad sectandum delectabilia carnis; ideo laus virtutis fortitudinis præcipue consistit in quadam firmitate persistendi contra hujusmodi pericula; & laus virtutis temperantiæ in quadam refrænatione à delectabilibus carnis. Sed quantum ad cognitionem est in homine contraria inclinatio; quia ex parte animæ inclinatur homo ad hoc, quod cognitionem rerum desideret: & sic oportet, ut laudabiliter homo hujusmodi appetitum refrænât, ne immoderate rerum cognitioni intendat. Ex parte vero naturæ corporalis homo inclinatur ad hoc, ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum ergo ad *primum*, studiositas in refrænatione consistit: & secundum hoc ponitur pars temperantiæ: sed quantum ad *secundum*, laus virtutis hujusmodi consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam: & ex hoc nominatur. *Primum* autem est essentialius huic virtuti, quam *Secundum*. Nam appetitus cognoscendi per se respicit cognitionem, ad quam ordinatur studiositas: sed labor addiscendi est impedimentum quoddam cognitionis: unde respicitur ab hac virtute per accidens, quasi removendo prohibens.

QUÆSTIO CLXVII.

De Curiositate, in duos articulos divisa.

Primo considerandum est de Curiositate.

Et circa hoc quærentur duo.

Primo. Utrum vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiva.

Secundo. Utrum sit in cognitione sensitiva.

ARTICULUS I.

Utrum circa cognitionem intellectivam possit esse curiositas.

3. d. 35. q. 2. a. 3. q. 3.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod circa cognitionem intellectivam non possit esse curiositas. Quia secundum Philos. in 2. Ethicor. (cap. 6. à med. tom. 5.) in his quæ secundum se sunt bona, vel mala, non possunt accipi medium, & extrema: sed cognitio intellectiva secundum se est bona, in hoc enim perfectio hominis videtur consistere, ut intellectus ejus de potentia reducatur in actum: quod fit per cognitionem veritatis, dicit etiam Dionys. 4. cap. de div. nom. (part. 4. lect. 22.) quod *bonum animæ humanæ est secundum rationem esse*; cujus perfectio in cognitione veritatis consistit: ergo circa cognitionem intellectivam non potest esse vitium curiositatis.

2. Præterea. Illud, per quod homo assimilatur Deo, & quod à Deo consequitur, non potest esse malum: sed quæcumque abundantia cognitionis à Deo est, secundum illud Eccli. 1. *Omnis sapientia à Domino Deo est*, & Sap. 7. dicitur: *Ipsè dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, & virtutes elementorum &c.* Per hoc etiam homo Deo assimilatur, quod veritatem cognoscit: quia *omnia nuda, & aperta sunt oculis ejus*, ut habetur ad Hebræos 4. unde 1. Reg. 2. dicitur, quod *Deus scientiarum dominus est*: ergo quantumcumque abundet cognitio veritatis, non est mala, sed bona: appetitus autem boni non est vitiosus: ergo circa intellectivam cognitionem veritatis non potest esse vitium curiositatis.

3. Præterea. Si circa aliquam intellectivam cognitionem potest esse curiositatis vitium, præcipue esset circa Philosophicas scientias: sed eis intendere non videtur esse vitiosum: dicit enim Hieronymus super Danielelem, (cap. 1. sup. illud: *Proposuit autem &c. Et hab. cap. Qui de mensa dist. 37.*) *Qui de mensa, & vino regis-*

gls noluerunt comedere, ne polluantur, si sapientiam, atque doctrinam Babyloniorum scirent esse peccatum, nunquam acquiescerent discere, quod non licebat. Et Augustinus dicit in 2. de Doctrina Christiana, (cap. 40. in princ. tom. 3.) quod si qua vera Philosophi dixerunt, ab eis sunt, tamquam ab iniunctis possessoribus, in usum nostrum vendicanda: non ergo circa cognitionem intellectivam potest esse curiositas vitiosa.

Sed Contra est, quod Hieronymus dicit, (sup. illud Ephes. 4. Non ambuletis in vanitate) „Nonne vobis videtur, detur in vanitate sensus, & obscuritate mentis ingreditur, qui diebus ac noctibus in Dialectica arte torquetur, qui Physicus perscrutator oculos trans cœlum levat?“ Sed vanitas sensus, & obscuritas mentis est vitiosa: ergo circa intellectivas scientias potest esse curiositas vitiosa.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (q. præc. a. 1.) studiositas non est directe circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum, & studium cognitionis acquirendæ. Aliter autem est iudicandum de ipsa cognitione veritatis, & aliter de appetitu, & studio veritatis cognoscendæ. Ipsa enim veritatis cognitio, per se loquendo, bona est: potest autem per accidens esse mala, ratione scilicet alicujus consequentis; vel in quantum aliquis de cognitione veritatis superbit, secundum illud 1. ad Cor. 8. Scientia inflat; vel in quantum homo utitur cognitione veritatis ad peccandum.

Sed ipse appetitus, vel studium cognoscendæ veritatis potest habere rectitudinem, vel perversitatem. Uno quidem modo, prout aliquis tendit suo studio in cognitionem veritatis, prout per accidens jungitur ei malum; sicut illi qui student ad scientiam veritatis, ut exinde superbiant. Unde Augustinus dicit in lib. de morib. Eccles. (cap. 21. ante med. tom. 1.) „Sunt qui desertis virtutibus, & nescientes quid sit Deus, & quanta majestas semper eodem modo manentis naturæ, magnum aliquid se agere putant, si universam istam corporis molem, quam mundum nuncupamus, curiosissime, intensissimeque perquirant. Unde etiam tanta superbia gignitur, ut in ipso cœlo, de quo sæpe disputant, sibimet habitare videantur.“ Similiter etiam illi qui

student addiscere aliquid ad peccandum, vitiosum studium habent, secundum illud Jeremiæ 9. *Docuerunt linguam suam loqui mendacium; ut inique agerent, laboraverunt.*

Alio autem modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitus, & studii ad discendam veritatem. Et hoc quadrupliciter. Uno modo, in quantum per studium minus utile retrahuntur à studio, quod eis ex necessitate incumbit. Unde Hieronymus dicit, (epist. 146. ad Damas. de Filio Prodigio ante med.) Sacerdotes, dimissis Evangelii, & Prophetis, videmus comœdias legere, & amatoria Bucolicorum versuum verba cantare. Alio modo, in quantum studet aliquis addiscere ab eo, à quo non licet: sicut patet de his qui aliqua futura à dæmonibus perquirunt; quæ est superstitiosa curiositas. Unde August. dicit in libro de vera religione, (cap. 4. in fin. tom. 1.) Nescio, an Philosophi impedirentur à fide vitio curiositatis in percontandis dæmonibus. Tertio, quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei. Unde Augustinus dicit in libro de vera religione, (cap. 29. à princ. tom. 1.) quod „in consideratione creaturarum non est vana, & peritura curiositas exercenda: sed gradus ad immortalia, & semper manentia faciendus.“ Quarto modo, in quantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem: quia per hoc homines de facili in errores labuntur. Unde dicitur Eccli. 3. „Altiora te ne quæsieris; & fortiora te ne scrutatus fueris; & in pluribus operibus ejus ne fueris curiosus. Et postea sequitur: multos enim supplantavit suspicio eorum, & in vanitate detinuit sensus eorum.“

Ad primum ergo dicendum, quod bonum hominis consistit in cognitione veri: non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cujuslibet veri, sed in perfecta cognitione summæ veritatis, ut patet per Philos. in 10. Ethic. (cap. 7. & 8. tom. 5.) Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summæ veritatis, in quo consistit summa felicitas,

Ad

Ad secundum dicendum, quod etsi ratio illa ostendit, quod cognitio veritatis secundum se bona sit; non tamen per hoc excluditur, quin possit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum, vel etiam inordinate cognitionem veritatis appetere; quia etiam oportet appetitum boni debito modo regulatum esse.

Ad tertium dicendum, quod studium Philosophiæ secundum se est licitum, & laudabile propter veritatem, quam Philosophi perceperunt, Deo illis revelante, ut dicitur ad Roman. 1. Sed quia quidam Philosophi abutuntur ad fidei impugnationem, ideo Apostolus dicit ad Coloss. 2. *Videte, ne quis vos decipiat per Philosophiam, & inanem fallaciam secundum traditionem hominum, & non secundum Christum.* Et Dionysius dicit in epistola ad Polycarpum, (*& est 7. parum ante med.*) de quibusdam Philosophis, quod *divinis non sancte contra divina utuntur, per sapientiam Dei tentantes expellere divinam venerationem.*

ARTICULUS II. 803

Utrum vitium curiositatis sit circa sensitivam cognitionem.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod vitium curiositatis non sit circa sensitivam cognitionem. Sicut enim aliqua cognoscuntur per sensum visus, ita etiam aliqua cognoscuntur per sensus tactus, & gustus: sed circa tangibilia, & gustabilia non ponitur vitium curiositatis, sed magis vitium luxuriæ, & gulæ: ergo videtur, quod nec circa ea quæ cognoscuntur per visum, sit vitium curiositatis.

2. Præterea. Curiositas videtur esse in inspectione ludorum: unde Augustinus dicit in 6. Confes. (*c. 8. in med. tom. 1.*) quod *quodam pugnae casu cum clamor ingens totius populi vehementer Alipium pulsasset, curiositate victus aperuit oculos: sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa; quia huiusmodi inspectio delectabilis redditur propter representationem, in quo homo naturaliter delectatur, ut Philosophus dicit in sua Poetica. (*c. 2. tom. 6.*) non ergo circa sensibilem cognitionem est vitium curiositatis.*

3. Præterea. Ad curiositatem pertinere videtur actus proximorum perquirere, ut dicit Beda : (*sup. illud 1. Joan. 2. Concupiscentia carnis, &c.*) Sed perquirere facta aliorum non videtur esse vitiosum : quia, sicut dicitur Eccli. 17. *unicuique mandavit Deus de proximo suo* : ergo vitium curiositatis non est in hujusmodi particularibus sensibilibus cognoscendis.

Sed Contra est, quod Augustinus dicit in lib. de vera relig. (*cap. 38. circ. med. tom. 1.*) quod concupiscentia oculorum reddit homines curiosos : ut autem dicit Beda, (*loc. cit.*) *concupiscentia oculorum est non solum in discendis magicis artibus, sed etiam in contemplandis spectaculis, & in dignoscendis, & carpendis vitiis proximorum* : quæ sunt quædam particularia sensibilia. Cum ergo concupiscentiæ oculorum sit quoddam vitium, sicut etiam superbia vitæ, & concupiscentia carnis, contra quæ dividitur 1. Joan. 2. videtur quod vitium curiositatis sit circa sensibilia cognitionem.

Respondeo dicendum, quod cognitio sensitiva ordinatur ad duo. Uno enim modo tam in hominibus, quam in aliis animalibus ordinatur ad corporis sustentationem : quia per hujusmodi cognitionem homines, & alia animalia vitant nociva, & conquirunt ea quæ sunt necessaria ad corporis sustentationem. Alio modo specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam, vel speculativam, vel practicam.

Apponere ergo studium circa sensibilia cognoscenda, dupliciter potest esse vitiosum. Uno modo in quantum cognitio sensitiva non ordinatur in aliquid utile, sed potius avertit hominem ab aliqua utili consideratione. Unde August. dicit in 10. Confess. (*cap. 35. paulo ante fin. tom. 1.*) „Canem currentem post leporem jam non specto, cum in circo fit. At vero in agro, si casu transeam, avertit me fortassis ab aliqua magna cogitatione, atque ad se convertit illa venatio : & nisi jam mihi demonstrata infirmitate mea cito admoneas, vanus hebesco.

Alio modo, in quantum cognitio sensitiva ordinatur ad aliquod noxium : sicut inspectio mulieris ordinatur ad concupiscendum ; & diligens inquisitio eorum

rum quæ ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum.

„Si quis autem cognitioni sensibilium intendit ordinatè propter necessitatè sustentandæ naturæ, vel propter studium intelligendæ veritatis, est virtuosa studiositas circa sensibilem cognitionem.“

Ad primum ergo dicendum, quod luxuria, & gula sunt circa delectationes, quæ sunt in usu rerum tangibilium: sed circa delectationem cognitionis omnium sensuum est curiositas; & vocatur *concupiscentia oculorum*, quia *oculi sunt ad cognoscendum in sensibus principales; unde omnia sensibilia videri dicuntur*, ut Augustinus dicit in 10. lib. Confess. ibidem (cap. 35. à princ. tom. 1.) & sicut Augustinus ibidem subdit „ex hoc evidentius discernitur, quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensus, quod voluptas pulchra, suavia, canora, sapida, lenia sectatur: curiositas autem etiam hic contraria tentandi causa, non ad subeundam molestiam, sed experiendi, noscendique libidinem.“

Ad secundum dicendum, quod inspectio spectaculorum vitiosa redditur, in quantum per hoc homo fit pronus ad vitia, vel lascivie, vel crudelitatis, per ea quæ ibi representantur. Unde Chrysostomus dicit, (*hom. 6. in Matth. parum ante fin.*) quod *adulteros, & invidiosos constitunt tales inspectiones.*

Ad tertium dicendum, quod prospicere facta aliorum, vel inquirere bono animo, vel ad utilitatem propriam, ut scilicet homo ex bonis operibus proximi provocetur ad melius, vel etiam ad utilitatem illius, ut scilicet corrigatur, si quid ab eo agitur vitiose, secundum regulam charitatis, & debitum officii, est laudabile, secundum illud ad Hebr. 10. *Considerate vos invicem in provocationem charitatis, & bonorum operum.* Sed quod aliquis intendat ad consideranda vitia proximorum, ad despiciendum, vel detrahendum, vel saltem inutiliter inquietandum, est vitiosum. Unde dicitur Proverb. 24. *Ne insidieris, & quæras impietatem in domo justî, neque vastes requiem ejus.*

QUÆSTIO CLXVIII.

De Modestia, secundum quod consistit in exterioribus corporis motibus, in quatuor articulos divisa.

Primo ostendendum est de Modestia, secundum quod consistit in exterioribus motibus corporis.

Et circa hoc quærantur quatuor.

Primo. Utrum in exterioribus motibus corporis, qui serio aguntur, possit esse & virtus, & vitium.

Secundo. Utrum possit esse aliqua virtus circa actiones ludi.

Tertio. De peccato quod fit in excessu ludi.

Quarto. De peccato ex defectu ludi.

ARTICULUS I.

804

Utrum in exterioribus motibus corporis sit aliqua virtus.

4. *Ethic. lect. 16. princ.*

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod in exterioribus motibus corporis non sit aliqua virtus. Omnis enim virtus pertinet ad spiritualem animæ decorem, secundum illud Psal. 44. *Omnis gloria ejus filia regis ab intus*: Glos. (*interl. August. tom. 8.*) id est, *in conscientia*: sed motus corporales non sunt ad intus sed exterius: ergo circa hujusmodi motus non potest esse virtus.

2. Præterea. Virtutes non insunt nobis à natura, ut patet per Philosophum in 2. *Ethic. (cap. 1. tom. 5.)* Sed motus corporales exteriores insunt hominibus à natura, secundum quam quidam sunt velocis motus, & quidam tardi motus: & idem est de aliis differentiis exteriorum motuum: ergo circa tales motus non attenditur aliqua virtus.

3. Præterea. Omnis virtus moralis est circa actiones, quæ sunt ad alterum, sicut justitia, vel circa pa-

passiones, sicut temperantia, & fortitudo: sed exteriores motus corporales non sunt ad alterum, neque etiam sunt passiones: ergo circa eos non est aliqua virtus.

4. Præterea. In omni opere virtutis est studium adhibendum, ut supra dictum est: (*q. 166. art. 1. arg. 1. & art. 2. ad 1.*) sed adhibere studium in dispositione motuum exteriorum est vituperabile, dicit enim Ambrosius in 1. de Officiis, (*cap. 18. cir. med.*)
 „ Est gressus probabilis, in quo sit species auctoritatis,
 „ gravitatisque pondus, tranquillitatis vestigiū, ita
 „ tamen si studium desit, atque affectatio: sed motus
 „ sit purus, ac simplex: “ ergo videtur, quod circa compositionem exteriorum motuum non consistat virtus.

Sed Contra est, quod decor honestatis pertinet ad virtutem: sed compositio exteriorum motuum pertinet ad decorem honestatis; dicit enim Ambrosius in 1. de Offic. (*cap. 19. in fin.*) „ Sicut molliculum, & infractum aut vocis sonum, aut gestum corporis non probabo; ita nec agrestem, aut rusticum: naturam imitemur: effigies ejus formula discipulæ, forma honestatis est: “ ergo circa compositionem exteriorum motuum est virtus.

Respondeo dicendum, quod virtus moralis consistit in hoc, quod ea quæ sunt hominis, per rationem ordinantur. Manifestum est autem, quod exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles: ad imperium enim rationis exteriora membra moventur. Unde manifestum est, quod circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistit.

Ordinatio autem horum motuum attenditur quantum ad duo: uno quidem modo secundum convenientiam personæ: alio modo secundum convenientiam ad exteriores personas, negotia, seu loca. Unde dicit Ambrosius in lib. 1. de Officiis, (*loc. sup. cit.*) Hoc est pulchritudinem vivendi tenere, convenientia cuique sexui, & personæ reddere: & hoc pertinet ad primum. Quantum autem ad secundum, subditur: hic ordo gestorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus.

Et ideo circa huiusmodi exteriores motus ponit Andronicus duo; scilicet ornatum, qui respicit convenientiam

tiam personæ ; unde dicit , quod est *scientia circa de-
cens in motu , & habitudine : & bonam ordinationem , quæ
respicit convenientiam ad diversa negotia , & ea quæ
circumstant*. Unde dicit , quod est *experientia separa-
tionis* , id est , distinctionis actionum.

Ad primum ergo dicendum , quod motus exteriores
sunt quædam signa interioris dispositionis , secundum
illud Eccli. 19. *Amictus corporis , & risus dentium , &
ingressus hominis enuntiant de illo*. Et Ambros. dicit in
1. de Officiis , (*cap. 18. ante med.*) quod *habitus men-
tis in corporis statu ceruitur ; & quod vox quædam animi
est corporis motus*.

Ad secundum dicendum , quod quamvis ex naturali
dispositione habeat homo aptitudinem ad hanc , vel ad
illam dispositionem exteriorum motuum , tamen quod
deest naturæ , potest suppleri ex industria rationis. Un-
de Ambrosius dicit in 1. de Offic. (*cap. 18. à med.*)
*Motum natura informet : si quid sane in natura vitii est ,
industria emendet*.

Ad tertium dicendum , quod , sicut dictum est , (*in
resp. ad 1.*) exteriores motus sunt quædam signa inte-
rioris dispositionis , quæ præcipue attenditur secundum
animæ passiones. Et ideo moderatio exteriorum mo-
tum requirit moderationem interiorum passionum. Un-
de Ambrosius dicit in 1. de Offic. (*cap. 18. ant. med.*)
quod *hinc* , scilicet ex motibus exterioribus , *homo cor-
dis nostri absconditus , aut levior , aut jactantior , aut
turbidior , aut contra gravior , & constantior , & purior ,
& maturior æstimatur* : per motus etiam exteriores alii
homines de nobis iudicium capiunt , secundum illud Ec-
cli. 19. *Ex visu cognoscitur vir , & ab occurso faciei
cognoscitur sensatus*. Et ideo moderatio exteriorum mo-
tum quodammodo ad alios ordinatur , secundum illud
quod Augustinus dicit in Regula : (*scil. epist. 109. pa-
rium à med. tom. 2.*) *In omnibus motibus vestris nihil
fiat , quod cujusquam offendat aspectum , sed quod ves-
tram deceat sanctitatem*. Et ideo moderatio exteriorum
motuum potest reduci ad duas virtutes , quas Philoso-
phus tangit in 4. Ethic. (*cap. 6. & 7. tom. 5.*) In
quantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios ,
pertinet exteriorum motuum moderatio ad amicitiam ,
vel

vel *affabilitatem*, quæ attenditur circa delectationes, & tristitias, quæ sunt in verbis, & factis in ordine ad alios, quibus homo convivit: in quantum vero exteriores motus sunt signa interioris dispositionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem *veritatis*, secundum quam aliquis talem se exhibet in verbis, & factis, qualis est interior.

Ad quartum dicendum, quod in compositione exteriorum motuum studium vituperatur, per quod aliquis fictione quadam in exterioribus motibus utitur, ita quod interiori dispositioni non convenient. Debet tamen tale studium adhibere, ut si quid in eis inordinatum est, corrigatur. Unde Ambrosius dicit in *I. de Offic.* (cap. 18. *parum à med.*) *Ars desit, non desit correctio.*

ARTICULUS II.

805

Utrum in ludis possit esse aliqua virtus.

*4. d. 16. q. 4. a. 1. q. 1. corp. & 3. cont. cap. 25.
& Isa. 3. lect. 5. princip. & 4. Ethicor.
lect. 6. princ.*

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod in ludis non possit esse aliqua virtus. Dicit enim Ambros. in *I. de Officiis*: (cap. 23.) *Dominus ait: vae vobis qui ride- tis, quia flebitis. Non solum ergo profusos, sed etiam omnes jocos declinandos arbitror: sed illud quod potest virtuose fieri, non est totaliter declinandum: non ergo circa ludos potest esse virtus.*

2. Præterea. *Virtus est, quam Deus in nobis sine nobis operatur*, ut supra habitum est: (*1. 2. q. 55. a. 4.*) sed Chrysostomus dicit, (*hom. 6. in Matth. aliquant. ante fin.*) *Non dat Deus ludere, sed diabolus. Audi, quid aliquando ludentes passi sunt. Sedit populus manducare, & bibere, & surrexerunt ludere: ergo circa ludos non potest esse virtus.*

3. Præterea. Philo. dicit in *10. Ethicor.* (cap. 6. *ante med. tom. 5.*) quod operationes ludi non ordinantur in aliquid aliud: sed ad virtutem requiritur, ut propter aliud eligens operetur; sicut patet per Philo.

in

in 2. Ethic. (*cap. 4. tom. 5.*) ergo circa ludos non potest esse aliqua virtus.

Sed Contra est, quod August. dicit in 2. Musicæ (*cap. ult. in fin. tom.*) *Volo tandem tibi parcas: nam sapientem decet interdum remittere aciem rebus agendis intentam: sed ista remissio animi à rebus agendis fit per ludicra verba, & facta: ergo his uti interdum ad sapientem, & virtuosum pertinet; Philos. etiam (lib. 4. Ethic. cap. 8. tom. 5.)* ponit virtutem Eutrapeliæ circa ludos, quam nos possumus discere Jucunditatem.

Respondeo dicendum, quod sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem; quia non potest continue laborare propter hoc, quod habet finitam virtutem, quæ determinatis laboribus proportionatur: ita etiam est ex parte animæ, cujus etiam est virtus finita ad determinatas operationes proportionata. Et ideo quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, & ex hoc fatigatur: præsertim quia in operationibus animæ simul etiam laborat corpus, in quantum scilicet anima intellectiva utitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini. Et ideo quando anima supra sensibilia elevatur, operibus rationis intenta, nascitur exinde quædam fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicæ, sine speculativæ; magis tamen si operibus contemplationis intendat; quia per hoc magis à sensibilibus elevatur; quamvis forte in aliquibus operibus exterioribus rationis practicæ major labor corporis consistat. In utrisque tamen tanto aliquis magis altero fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendit. Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem; ita etiam oportet, quod fatigatio animalis solvatur per animæ quietem.

Quies autem animæ est delectatio, ut supra habitum est, (*1. 2. q. 25. a. 2. & q. 31. a. 1. ad 2.*) cum de passionibus ageretur. Et ideo oportet remedium contra fatigationem animale[m] adhiberi per aliquam delectationem, intermissa intensione ad insistendum studio rationis: sicut in Collationibus Patrum (*collat. 24. c. 21.*) legitur, quod D. Joannes Evangelista, cum quidam scandalizarentur, quod eum cum discipulis suis luden-

tem

tem invenirent, dicitur mandasse uni eorum, qui arcum gerebat, ut sagittam traheret; quod cum pluries fecisset, quæsit utrum hoc continue facere posset: qui respondit, quod si hoc continue faceret, arcus frangeretur: unde Beatus Joannes subintulit, quod similiter animus hominis frangeretur, si nunquam a sua intentione relaxaretur. Hujusmodi autem dicta, vel facta, in quibus non quæritur nisi delectatio animalis, vocantur ludicra, vel jocosa. Et ideo *necesse est talibus interdum uti, quasi ad quandam animæ quietem.*

Et hoc est quod Philosophus dicit in 4. Ethicor. (cap. 8. tom. 5.) quod *in hujus vitæ conversatione quædam requies cum ludo habetur.* Et ideo oportet interdum aliquibus talibus uti. Circa quæ tamen videntur tria esse præcipue cavenda. Quorum primum, & principale est, quod prædicta delectatio non quærat in aliquibus operationibus, vel verbis turpibus, vel nocivis. Unde Tullius dicit in 1. de Offic. (in tit. de scurrilit. & facct.) quod *unum genus jocandi est illiberale, petullans, flagitiosum, obscœnum.* Aliud autem attendendum est, ne totaliter gravitas animæ resolvatur. Unde Ambros. dicit in 1. de Officiis. (cap. 20. circ. princ. Caveamus, ne dum relaxare animi volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concertum quendam bonorum operum. Et Tull. dicit in 1. de Offic. (immediate ante cap. de scurrilit.) quod *sicut pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam, quæ ab honestis actionibus non sit aliena: sic in ipso joco aliquid probi ingenii lumen eluceat.* Tertio autem attendendum est, sicut & in omnibus aliis humanis actionibus, ut congruat personæ, tempori, & loco, & secundum alias circumstantias debite ordinetur; ut scilicet sit tempore, & homine dignus, ut Tullius dicit ibidem. (in tit. de scurrilit.) Hujusmodi autem secundum regulam rationis ordinantur: habitus autem secundum rationem operans est virtus moralis.

Et ideo circa ludos potest esse aliqua virtus, quam Philosophus (loc. sup. cit.) Eutrapeliam nominat: & dicitur aliquis eutrapelus à bona conversione; quia scilicet bene convertit aliqua dicta, vel facta in solatium; & in quantum per hanc virtutem homo refrænatur ab immoderantia ludorum, sub modestia continetur.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, (in cor. art.) jocosa debent congruere negotiis & personis. Unde & Tullius dicit in 1. Rhet. (seu de Invent. inter princ. & med.) quod quando auditores sunt defatigati, non est inutile ab aliqua re nova, aut ridicula oratorem incipere, si tamen rei dignitas non admittit jocandi facultatem. Doctrina autem sacra maximis rebus intendit, secundum illud Prov. 8. *Audite quoniam de rebus magis locutura sum.* Unde Ambrosius non excludit universaliter jocum à conversatione humana, sed à doctrina sacra. Unde præmittit: *licet interdum honesta joca, ac suavia sint: tamen ab Ecclesiastica abhorrent regula, quoniam quæ in Scripturis sanctis non reperimus, ea quemadmodum usurpare possumus?*

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Chrysostomi est intelligendum de illis, qui inordinate ludis utuntur, & præcipue eorum, qui finem in delectatione ludi constituunt: sicut de quibusdam dicitur Sapientie 15. *Æstimaverunt, esse ludum vitam nostram.* Contra quos dicit Tullius in 1. de Officiis: (in tit. *Fontem esse modestiæ, ut appetitus obediat rationi*) *Non ita generati à natura sumus, ut ad ludum, & jocum facili esse videamur, sed ad severitatem potius, & ad quædam studia graviora, atque majora.*

Ad tertium dicendum, quod ipsæ operationes ludi secundum suam speciem non ordinantur ad aliquem finem; sed delectatio, quæ in talibus actibus habetur, ordinatur ad aliquam animæ recreationem, & quietem. E secundum hoc, si fiat moderate, licet uti ludo. Unde Tullius dicit in 1. de Offic. (*loc. cit.*) *Ludo, & joco uti quidem licet, sed sicut somno, & quietibus cæteris, tum cum gravibus, seriisque rebus satisfecerimus.*

ARTICULUS III.

806

Utrum in superfluitate ludi possit esse peccatum.

4. *Ethic. lect. 16.*

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod in superfluitate ludi non possit esse peccatum. Illud enim, quod
ex-

excusat à peccato, non dicitur esse peccatum: sed ludus quandoque excusat à peccato; multa enim, si serio fierent, gravia peccata essent, quæ quidem joco facta vel nulla, vel levia sunt: ergo videtur, quod in superabundantia ludi non sit peccatum.

2. Præterea, Omnia alia vitia reducuntur ad septem vitia capitalia, ut Gregorius dicit 31. Moral. (cap. 17. à med.) Sed superabundantia in ludis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum: ergo videtur, quod non sit peccatum.

3. Præterea, Maxime histriones in ludo videntur superabundare, qui totam suam vitam ordinant ad ludendum: si ergo superabundantia ludi esset peccatum, tunc omnes histriones essent in statu peccati: peccarent etiam omnes, qui eorum ministerio uterentur, vel qui eis aliqua largirentur, tanquam peccati fantores: quod videtur esse falsum; legitur enim in vitis Patrum, (l. 2. cap. 16. & lib. 8. cap. 63.) quod Beato Paphutio revelatum est, quod quidam joculator futurus erat sibi cōsors in vita futura.

Sed Contra est, quod super illud Prov. 14. *Risus dolori miscetur, & extrema gaudii luctus occupat*, dicit Glos. (interl.) *luctus perpetuus*: sed in superfluitate ludi est inordinatus risus, & inordinatum gaudium: ergo est ibi peccatum mortale, cui soli debetur luctus perpetuus.

Respondeo dicendum, quod in omni eo, quod est dirigibile secundum rationem, superfluum dicitur, quod regulam rationis excedit. Diminutum autem dicitur aliquid, secundum quod deficit à regula rationis. Dictum est autem, (art. præc.) quod ludicra, sive jocosa verba, vel facta sunt dirigibilia secundum rationem. Et ideo superfluum in ludo accipitur, quod excedit regulam rationis. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo ex ipsa specie actionum, quæ assumuntur in ludum: quod quidem jocandi genus secundum Tullium (lib. 1. de Offic. tit. de scurrilit. & facet.) dicitur esse *illiberale, pertulans, flagitiosum, obscænum*, quando scilicet utitur aliquis causa ludi turpibus verbis, vel factis, vel etiam his, quæ vergunt in proximi nocumentum, quæ de se sunt peccata mortalia. Et sic patet, quod

excessus in ludo est peccatum mortale.

Alio autem modo potest esse excessus in ludo secundum defectum debitarum circumstantiarum; puta cum aliqui utuntur ludo vel temporibus, vel in locis indebitis, aut etiam præter convenientiam negotii, seu personæ. Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale propter vehementiam affectus ad ludum, cujus delectationem præponit aliquis dilectioni Dei; ita quod contra præceptum Dei, vel Ecclesiæ, talibus ludis uti non refugiat. Quandoque autem est peccatum veniale; puta si aliquis non tantum afficitur ad ludum, quod propter hoc velit aliquid contra Deum committere.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua sunt peccata propter solam intentionem, quia scilicet in injuriam alicujus fiunt: quam quidem intentionem excludit ludus, cujus intentio ad delectationem fertur, non ad injuriam alicujus: & in talibus ludus excusat à peccato, vel peccatum diminuit. Quædam vero sunt, quæ secundum suam speciem sunt peccata; sicut homicidium; fornicatio, & similia; & talia non excusantur per ludum, quinimmo ex his ludus redditur flagitiosus, & obscœnus.

Ad secundum dicendum, quod superfluitas in ludo pertinet ad ineptam lætitiã, quam Gregorius (*loc. cit. in arg.*) dicit esse filiam gulæ. Unde Exod. 32. dicitur: *sedit populus manducare, & bibere, & surrexerunt ludere.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, (*a. præc.*) ludus est necessarius ad conversationem humanæ vitæ. Ad omnia autem, quæ sunt utilia conversationi humanæ, deputari possunt aliqua officia licita. Et ideo etiam officium histrionum, quæ ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundum se illicitum. Nec sunt in statu peccati, dummodo moderate ludo utantur, id est, non utendo aliquibus illicitis verbis, vel factis ad ludum, & non adhibendo ludum negotiis, & temporibus indebitis: & quamvis in rebus humanis non utantur alio officio per comparationem ad alios homines: tamen per comparationem ad seipsos, & ad Deum, alias habent seriosas, & virtuosas operationes: puta dum orant, & suas passiones, & operationes

componunt, & quandoque etiam pauperibus eleemosynas largiuntur. Unde illi qui moderate eis subveniunt, non peccant, sed juste faciunt, mercedem ministerii eorum eis tribuendo: si qui autem superflue sua in tales consumunt, vel etiam sustentant illos histriones, qui illicitis ludis utuntur, peccant, quasi eos in peccato foventes. Unde Augustinus dicit super Joan. (tract. 100. ante med. tom. 9.) quod *donare res suas histrionibus, vitium est immane, non virtus, nisi forte aliquis histrio esset in extrema necessitate, in qua esset ei subveniendum.* Dicit enim Ambrosius in lib. de Officiis (quid simile hab. l. 1. de offic. cap. 30. ante med. & l. 3. cap. 6. vid. c. Pasce, dist. 86.) *Pasce fame morientem: quisquis enim pascendo hominem servare poteris, si non paveris, occidisti.*

ARTICULUS IV. 807

Utrum in defectu ludi consistat aliquod peccatum.

4. Eth. lect. 16.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod in defectu ludi non consistat aliquod peccatum. Nullum enim peccatum indicitur pœnitenti: sed Augustinus dicit (in lib. de vera, & falsa pœnit. cap. 15. à med. tom. 4.) de pœnitente loquens: *Cohibeat se à ludis, & à spectaculis seculi, qui perfectam consequi vult remissionis gratiam: ergo in defectu ludi non est aliquod peccatum.*

2. Præterea. Nullum peccatum ponitur in commendatione Sanctorum: sed in commendatione quorundam ponitur, quod à ludo abstinnerant, dicitur enim Hierem. 15. *Non sedi in consilio ludentium, & Tob. 3. dicitur: Nunquam cum ludentibus miscui me, neque cum his, qui in levitate ambulant, participem me præbui: ergo in defectu ludi non potest esse peccatum.*

3. Præterea. Andronicus ponit austeritatem, quam inter virtutes numerat, esse habitum, secundum quem aliqui nec afferunt aliis delectationes colloquutionum, neque ab his recipiunt: sed hoc pertinet ad defectum ludi:

di : ergo defectus ludi magis pertinet ad virtutem , quam ad vitium .

Sed Contra est , quod Philos. in 2. Ethic. (cap. 7.) & in 4. (cap. 8. tom. 5.) ponit defectum in ludo esse vitiosum .

Respondeo dicendum , quod omne , quod est contra rationem in rebus humanis , vitiosum est . Est autem contra rationem , ut aliquis se aliis onerosum exhibeat : puta dum nihil delectabile exhibet , & etiam aliorum delectationes impedit . Unde Seneca dicit (*l. de 4. virtutib. c. de Continentia ante med.*) *Sic te geras sapienter , quod nullus te habeat tanquam asperum , nec contemnat quasi vilem . Illi autem , qui in ludo deficiunt , nec ipsi dicunt aliquod ridiculum , & dicentibus molesti sunt ; quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt . Et ideo tales vitiosi sunt , & dicuntur duri , & agrestes , ut Philos. dicit in 3. Ethicor. (cap. 8. tom. 5.)*

Sed quia ludus est utilis propter quietem , & delectationem , delectatio autem , & quies non propter se quærantur in humana vita , sed propter operationem , ut dicitur in 16. Ethic. (cap. 6. tom. 5.) ideo defectus ludi minus est vitiosus , quam ludi superexcessus . Unde Philos. dicit in 9. Ethic. (cap. 10. ante med. tom. 5.) quod pauci amici propter delectationem sunt habendi ; quia parum de delectatione sufficit ad vitam quasi pro condimento , sicut parum de sale sufficit in cibo .

Ad primum ergo dicendum , quod , quia poenitentibus luctus indicitur pro peccatis , ideo interdicitur eis ludus . Nec hoc pertinet ad vitium defectus : quia hoc ipsum est secundum rationem , quod in eis ludus diminuatur .

Ad secundum dicendum , quod Hierem. ibi loquitur secundum congruentiam temporis , cuius status magis luctum requirebat . Unde subdit : *Solus sedebam , quoniam amaritudine replesti me .* Quod autem dicitur Tob. 3. pertinet ad ludum superfluum . Quod patet ex eo quod sequitur : *Neque cum his , qui in levitate ambulant , participem me prælui .*

Ad tertium dicendum , quod austeritas , secundum quod est virtus , non excludit omnes delectationes , sed superfluas , & inordinatas , unde videtur pertinere ad

affabilitatem, quam Philos. (1. 4. *Ethic. cap. 6. tom. 5.*) amicitiam nominat, vel ad Eutrapeliam, sive jucunditatem. Et tamen nominat, & definit eam sic secundum convenientiam ad temperantiam, cujus est delectationem reprimere.

QUÆSTIO CLXIX.

De Modestia, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de Modestia, secundum quod consistit in exteriori apparatu.

Et circa hoc quærentur duo.

Primo. Utrum circa exteriorem apparatus possit esse virtus, & vitium.

Secundo. Utrum mulieres peccent mortaliter in superfluo ornatu.

ARTICULUS I.

808

Utrum circa exteriorem ornatum possit esse virtus, & vitium.

Inf. 9. 187. a. 6. cor. & quæst. 10. a. 14. & opusc. 58. cap. 8. & Math. 10. & 1. Ethic.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod circa exteriorem ornatum non possit esse virtus, & vitium. Exterior enim ornatus non inest nobis à natura; unde & secundum diversitatem temporum, & locorum variatur. Unde August. dicit in 3. de doctrina christiana (cap. 12. ad fin. tom. 3.) quod talares, & manticas tunicas habere apud veteres Romanos flagitium erat; nunc autem honesto loco natis non eas habere flagitium est; sed, sicut Philos. dicit in 2. *Ethic.* (cap. 1. tom. 5.) naturaliter inest nobis aptitudo ad virtutes: ergo circa hujusmodi non est virtus, & vitium.

2. Præterea. Si circa exteriorem cultum esset virtus, & vitium, oporteret quod superfluitas in talibus

esset vitiosa, & etiam defectus vitiosus: sed superfluitas in cultu exteriori non videtur esse vitiosa; quia etiam Sacerdotes, & ministri altaris in sacro ministerio pretiosissimis vestibus utuntur. Similiter etiam defectus in talibus non videtur esse vitiosus; quia in laudem quorundam dicitur ad Hebr. 11. *Circulerunt in melotis, & in pellibus caprinis*, non ergo videtur, quod in talibus possit esse virtus, & vitium.

3. Præterea. Omnis virtus aut est theologica, aut moralis, aut intellectualis: sed circa hujusmodi non consistit virtus intellectualis, quæ perficitur in aliqua cognitione veritatis. Similiter etiam nec est ibi virtus theologica, quæ habet Deum pro objecto: nec est etiam ibi aliqua virtutum moralium, quas Philos. tangit: (*lib. 2. Ethic. cap. 7. tom. 5.*) ergo videtur, quod circa hujusmodi cultum non possit esse virtus, & vitium.

Sed Contra. Honestas ad virtutem pertinet: sed in exteriori cultu consideratur quædam honestas; dicit enim Ambros. in 1. de Offic. (*cap. 19.*) „Decor corporis non sit affectatus, sed naturalis, simplex, neglectus magis, quam appetitus, non pretiosis, & albeutibus adjunctus vestimentis, sed communibus, ut honestati, vel necessitati nihil desit, nihil accedat, nitori:“ ergo in exteriori cultu potest esse virtus, & vitium.

Respondeo dicendum, quod in ipsis rebus exterioribus, quibus homo utitur, non est aliquid vitium, sed ex parte hominis, qui immoderate utitur eis. Quæ quidem immoderantia potest esse *dupliciter*. Uno quidem modo per comparationem ad consuetudinem hominum, cum quibus aliquis vivit. Unde dicit August. in 3. Confess. (*cap. 8. a. princ. tom. 1.*) „Quæ contra morum res hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt; ut pactum inter se civitatis, aut gentis consuetudine, vel lege firmatum nullius civis, aut peregrini libidine violetur: tu ipis est enim omnis pars universo suo non congruens.“

Alio modo potest esse immoderantia in usu talium rerum ex inordinato affectu utentis; ex quo quandoque contingit, quod homo nimis libidinosa talibus utatur,

sive secundum consuetudinem eorum, cum quibus vivit, sive præter eorum consuetudinem, unde August. dicit in 3. de Doctrina Christiana, (cap. 12. in fin. tom. 3.) „In usu rerum abesse oportet libidinem, quæ non solum ipsa eorum, inter quos vivit consuetudine nequiter abutitur; sed etiam sæpe fines ejus egressa, fœditatem suam, quæ inter claustra morum solemnium latitavat, flagitiosissima eruptione manifestat.

Contingit autem ista inordinatio actus tripliciter, quantum ad superabundantiam. Uno modo per hoc quod aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriam quærit: prout scilicet vestes, & alia hujusmodi pertinent ad quemdam ornatum. Unde Gregor. dicit in quadam Homilia, (sc. 40. in Evang. inter princ. & med.) „Sunt nonnulli, qui cultum subtilium, pretiosarumque vestium non putant esse peccatum; quod videlicet si culpa non esset, nequaquam sermo Dei tam vigilantè exprimeret, quod dives, qui torquebatur apud inferos, bysso, & purpura indutus fuisset.“ Nemo quippe vestimenta pretiosa, scilicet excedentia proprium statum, nisi ad inanem gloriam quærit. Alio modo secundum quod homo per superfluum cultum vestium quærit delicias, secundum quod vestis ordinatur ad corporis fomentum. Tertio, secundum quod nimiam sollicitudinem apponit ad exteriorem vestium cultum, etiamsi non sit aliqua inordinatio ex parte finis. Et secundum hoc Andronicus ponit tres virtutes circa exteriorem cultum, scilicet humilitatem, quæ excludit intentionem gloriæ: unde dicit, quod humilitas est habitus non superabundans in sumptibus, & præparationibus: & per se sufficientiam, quæ excludit intentionem deliciarum: unde dicit, quod per se sufficientia est habitus contentus, quibus oportet, & determinativa eorum, quæ ad vivere conveniunt, secundum illud Apostol. 1. ad Timoth. ult. *Habentes alimenta, & quibus tegamur, his contenti simus: & simplicitatem*, quæ excludit superfluum sollicitudinem talium: unde dicit, quod simplicitas est habitus contentus his, quæ contingunt.

Ex parte autem defectus similiter potest esse duplex inordinatio per affectum. Uno quidem modo ex negli-

gentia hominũ, qui non adhibet studium, vel laborem ad hoc, quod exteriori cultu utatur, secundum quod oportet. Unde Philos. dicit in 7. Eth. (cap. 7. à med. tom. 5.) quod ad mollitiem pertinet quod aliquis trahat vestimentum per terram, ut non laboret elevando ipsum. Alio modo ex eo, quod ipsum defectum exterioris cultus ad gloriam ordinat: unde dicit August. in lib. 2. de sermone Domini in monte: (cap. 12. parum à princ. tom. 4. non in solo rerum corporearum nitore, atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosus esse posse jactantiam, & eo periculosiorem, quod sub nomine ser- vitutis Dei decipit. Et Philos. dicit in 4. Ethic. (c. 7. circ. fin. tom. 5.) quod superabundantia, & inordinatus de- fectus ad jactantiam pertinent.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ipse cultus exterior non sit à natura, tamen ad naturalem rationem pertinet, ut exteriorem cultum moderetur. Et secundum hoc nati sumus hanc virtutem suscipere, quæ exteriorem cultum moderatur.

Ad secundum dicendum, quod illi, qui in dignita- tibus constituuntur, vel etiam ministri altaris, pretiosiori- bus vestibus, quam cæteri induantur, non propter sui glo- riam, sed ad significandam excellentiam sui ministe- riũ, vel cultus divini, & ideo in eis non est vitiosum. Unde August. dicit in 3. de Doctrina Christiana (c. 12. in princ. tom. 3.) „Quisquis sic utitur exterioribus „rebus, ut metas consuetudinis bonorum, inter quos „versatur, excedat, aut aliquid significat, aut fla- „gitiosus est; dum scilicet propter delicias, aut os- „tentationem talibus utitur.“ Similiter etiam ex par- te defectus contingit esse peccatum. Non tamen sem- per qui vilioribus, quam cæteri vestibus utitur, peccat. Si enim hoc facit propter jactantiam, vel superbiam, ut se cæteris præferat, vitium superstitionis est: si autem hoc faciat propter macerationem carnis, vel humi- liationem spiritus, ad virtutem temperantiæ pertinet. Unde August. dicit in lib. de Doctr. Christ. (loc. cit.) *Quisquis restrictius rebus prætereuntibus utitur, quam se habent mores eorum, cum quibus vivit, aut temperatus, aut supersticiosus est. Præcipue autem competit vilibus vestimentis uti his, qui alios & verbo, & exemplo ad*

pœnitentiam hortantur; sicut fecerunt Prophetæ, de quibus Apostolus ibi loquitur. Unde quædam Glos. (*ord. sup. illud, Ipse autem Joann. &c.*) dicit Matth. 3. *Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ præterdit.*

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi exterior cultus judicium quoddam est conditionis humanæ. Et ideo excessus, & defectus, & medium in talibus reduci possunt ad virtutem veritatis, quam Philos. (*loc. cit. in arg.*) ponit circa facta, & dicta, quibus aliquid de statu hominis significatur.

ARTICULUS II.

809

Utrum ornatus mulierum sit sine peccato mortali.

Opusc. 57. c. 8. & Isa. 3. fin. & 1. cor. 7. lect. 7.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod ornatus mulierum non sit sine peccato mortali. Omne enim, quod est contra præceptum divinæ legis, est peccatum mortale: sed ornatus mulierum est contra præceptum divinæ legis, dicitur enim 1. Pet. 3. *Quarum, scilicet mulierum, non sit extrinsecus capillatura, aut circumdatio auri, aut indumenti vestimentorum cultus; ubi dicit Gloss. Cypriani (ord. lib. de Habitu Virg. cir. med?) Serico, & purpura indutæ Christum sincere inducere non possunt: auro, & margaritis adornatæ, & molibus, ornamenta mentis, & corporis perdiderunt: sed hoc non fit nisi per peccatum mortale: ergo ornatus mulierum non potest esse sine peccato mortali.*

2. Præterea. Cyprianus dicit in libro de habitu Virginum: (*loc. cit.*) „Non virgines tantum, aut vi-
„duas, sed & nuptas puto, & omnes omnino fœ-
„minas admonendas, quod opus Dei, & facturam ejus
„& plasma adulterare nullo modo debeant, adhibito
„flavo colore, vel nigro pulvere, vel rubore, aut quo-
„libet lineamenta nativa corrumpente medicamine. Et
„postea subdit: Manus Deo inferunt, quando illud,
„quod ille formavit, reformare contendunt. Impugna-
„tio est ista divini operis, prævaricatio est verita-
„tis: Deum videre non poteris, quando oculi tibi

„non sunt, quos Deus fecit, sed quos diabolus infe-
 „cit, de inimico tuo compta, cum gillo pariter arsu-
 „ra: sed hoc non debetur nisi peccato mortali: er-
 go ornatus mulieris non est si re peccato mortali.

3. Præterea. Sicut non congruit mulieri, quod ves-
 te virili utatur; ita etiam ei non competit, quod
 inordinato ornatu utatur: sed primum est peccatum:
 dicitur enim Deuter. 22. *Non induatur mulier veste vi-
 rili, nec vir veste muliebri*: ergo etiam videtur, quod
 superfluous ornatus mulierum sit peccatum mortale.

Sed Contra est, quia secundum hoc videtur, quod
 artifices hujusmodi ornamenta præparantes mortaliter
 peccarent.

Respondeo dicendum, quod circa ornamenta mu-
 lierum sunt eadem attendenda, quæ supra (art. præc.)
 communiter dicta sunt circa exteriorem cultum: in-
 super quodam aliud speciale, quod scil. muliebris cul-
 tus viros ad lasciviam provocat, secundum illud Pro-
 verb. 7. *Ecce mulier occurrit illi ornatu meretricio præ-
 parata ad decipiendas animas*

Potest tamen mulier licite operam dare ad hoc,
 quod viro suo placeat, ne per ejus contemptum in
 adulterium labatur. Unde dicitur 1. ad Corinth. 7. quod
*mulier, quæ nupta est, cogitat, quæ sunt mundi, quomodo
 placeat viro. Et ideo si mulier conjugata ad hoc se or-
 net, ut viro suo placeat, potest hoc facere absque pec-
 cato.*

„*Illæ autem mulieres, quæ viros non habent, nec*
 „*volunt habere, vel sunt in statu non habendi, non*
 „*possunt absque peccato appetere placere virorum as-*
 „*pectibus ad concupiscendum: quia hoc est dare eis*
 „*incentivum peccandi. Et si quidem hac intentione se*
 „*ornant, ut alios provocent ad concupiscentiam, mor-*
 „*taliter peccant; si autem ex quadam levitate, vel*
 „*etiam ex quadam vanitate propter jactantiam quam-*
 „*dam, non semper est peccatum mortale, sed*
 „*quandoque veniale. Et eadem ratio quantum ad*
 „*hoc est de viris. Unde August. dicit in Epist. ad*
 „*Possidium: (quæ est 73. paulo à princ. tom. 2.) No-*
 „*lo, ut de ornamentis auri, vel vestis præproperam*
 „*habeas in prohibendo sententiam, nisi in eos, qui ne-*
 que

que conjungati sunt, neque conjungari cupientes, cogitare debent quomodo placeant Deo: illi autem cogitant, quæ sunt mundi, quomodo placeant vel viri uxoribus, vel mulieres maritis: nisi quod capillos nudare fœminas, quas etiam caput velare Apostolus jubet, nec maritatus decet.

In quo tamen casu possent aliquæ à peccato excusari, quando hoc non fieret ex aliqua vanitate, sed propter contrariam consuetudinem: quamvis talis consuetudo non sit laudabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gloss. (ord.) ibidem dicit, *mulieres eorum, qui in tribulatione erant, contemnebant viros; & ut aliis placerent, se pulchre ornabant*: quod fieri Apostolus prohibet. In quo etiam casu loquitur Cyprianus: non autem prohibet, mulieres conjugatas ornari, ut placeant viris, ne detur eis occasio peccandi cum aliis. Unde Apost. 1. ad Timoth. 2. dicit: *Mulieres in habitu ornato, cum verecundia, & sobrietate ornantes se, non in tortis crinibus, aut auro, aut margaritis, aut veste pretiosa.* Per quod datur intelligi, quod sobrius, & moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, sed superfluus, & inverecundus & impudicus.

Ad secundum dicendum, quod mulierum fucatio, de qua Cyprian. loquitur, est quædam species fictionis, quæ non potest esse sine peccato. Unde August. dicit in Epist. ad Possidium, (*quæ est 73. ante med. tom. 2.*) *Fucari pigmentis, quo rubicundior, vel candidior appareat, adulterina fallacia est: qua non dubito etiam ipsos maritos se velle decipi, quibus solis, scilicet maritis, permittendæ sunt fœminæ ornari secundum veniam, non secundum imperium.* Non semper talis fucatio est cum peccato mortali, sed solum quando fit propter lasciviam, vel in Dei contemptum: in quibus casibus loquitur Cyprianus. Sciendum tamen, quod aliud est fingere pulchritudinem non habitam, & aliud occultare turpitudinem ex aliqua causa proveniente, puta ægritudine, vel aliquo hujusmodi, hoc enim est licitum: quia secundum Apostol. 1. ad Corinth. 12. *quæ putamus ignobiliora membra corporis esse, his honorem abundantiore circumdamus.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, (a. præc.) cultus exterior debet competere conditioni personæ secundum communem consuetudinem. Et ideo de se vitiosum est, quod mulier utatur veste virili, aut è converso: & præcipue quia hoc potest esse causa lasciviæ: & specialiter prohibetur in lege; (Deut. 22.) quia Gentiles tali mutatione habitus utebantur ad idololatriæ superstitionem. Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causa se occultandi ab hostibus, vel propter defectum alterius vestimenti, vel propter aliquid aliud hujusmodi.

Ad quartum dicendum, quod si qua ars est ad faciendum aliqua opera, quibus homines uti non possunt absque peccato, per consequens artifices talia faciendo peccaret, utpote præbentes directe aliis occasionem peccandi; puta si quis fabricaret idola, vel aliqua ad cultum idololatriæ pertinentia. Si qua vero ars sit, cujus operibus homines possunt bene, & male uti, (sicut gladii, saggitæ, & alia hujusmodi) usus talium artium non est peccatum: & hæc solæ artes sunt dicendæ. Unde Chrys. dicit super Matth. (hom. 50. à med.) *Eas solum artes oportet vocare, quæ necessariorum: & earum, quæ continent vitam nostram, sunt tributivæ, & constructivæ.* Si tamen operibus alicujus artis ut pluries aliqui male utantur, quamvis de se non sint illicitæ, sunt tamen per officium principis à civitate extirpandæ secundum documenta Platonis. Quia ergo mulieres licite se possunt ornare, vel ut conservent decentiam sui status, vel etiam aliquid superaddere, ut placeant viris, consequens est quod artifex talium ornamentorum non peccat in usu talis artis nisi forte inveniendò aliqua superflua, & curiosis. Unde Chrys. dicit super Matth. (loc. cit.) quod etiam ab arte calceorum, & textorum multa abscindere oportet, etenim ad luxuriam deduxerunt necessitatem ejus corrumpentes, artem arti male commiscentes.

QUÆSTIO CLXX.

De præceptis temperantiæ, in duos articulos divisa.

Prostea considerandum est de præceptis temperantiæ.
Et primo. De præceptis ipsius temperantiæ.
Secundo. De præceptis partium ejus.

ARTICULUS I.

810

Utrum præcepta temperantiæ convenienter in lege divina tradantur.

I. 2. q. 100. a. 11. ad 3.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod præcepta temperantiæ inconvenienter in lege divina tradantur. Fortitudo enim est potior virtus, quam temperantiæ. ut supra dictum est: (q. 141. a. 8. & 1. 2. q. 66. a. 4.) sed nullum præceptum fortitudinis ponitur inter præcepta Decalogi, quæ sunt potiora legis præcepta: ergo inconvenienter inter præcepta Decalogi ponitur prohibitio adulterii, quod contrariatur temperantiæ, ut ex supradictis patet. (q. 154. a. 8.)

2. Præterea. Temperantiæ non est solum circa venerea, sed etiam circa delectationem ciborum, & potuum: sed inter præcepta Decalogi non prohibetur aliquod vitium pertinens ad delectationem ciborum, & potuum, neque etiam pertinens ad aliquam aliam speciem luxuriæ: ergo neque etiam debet poni aliquod præceptum prohibens adulterium, quod pertinet ad delectationem venereorum.

3. Præterea. Principalius est in intentione legislatoris inducere ad virtutes, quam vitia prohibere: ad hoc enim vitia prohibentur, ut virtutum impedimenta tollantur: sed præcepta Decalogi sunt principaliora in lege divina: ergo inter præcepta Decalogi magis debuit poni præceptum aliquod affirmativum directe inducens ad virtutem temperantiæ, quam præceptum negativum prohibens adulterium, quod ei directe opponitur.

In contrarium est auctoritas Scripturæ. (*Exod. 20.*)

Respondeo dicendum, quod sicut Apost. dicit I. ad Timoth. I. *Finis præcepti charitas est*; ad quam duobus præceptis inducitur pertinentibus ad dilectionem Dei, & proximi. Et ideo illa præcepta in Decalogo ponuntur, quæ directius ordinantur ad dilectionem Dei, & proximi.

Inter vitia autem temperantiæ opposita maxime dilectioni proximi videtur opponi adulterium, per quod aliquis usurpat sibi rem alienam, abutendo scifficet uxore proximi. Et ideo inter præcepta Decalogi præcipue prohibetur adulterium, non solum secundum quod opere exercetur, sed etiam secundum quod corde concupiscitur.

Ad primum ergo dicendum, quod inter species vitiorum, quæ opponuntur fortitudini, nulla est quæ ita directe contrarietur dilectioni proximi, sicut adulterium, quod est species luxuriæ, quæ temperantiæ contrariatur; & tamen vitium audaciæ, quod opponitur fortitudini, quandoque solet esse causa homicidii, quod inter præcepta Decalogi prohibetur. Dicitur enim Eccles. 8. *Cum audace non eas in via, ne forte gravet mala sua in te.*

Ad secundum dicendum, quod gula non directe opponitur dilectioni proximi, sicut adulterium, neque etiam aliqua alia species luxuriæ. Non enim tanta fit injuria parti per stuprum virginis, quæ non est ejus connubio deputata, quanta fit injuria viro per adulterium uxoris, cujus corporis potestatem ipsa habet, non uxor.

Ad tertium dicendum, quod præcepta Decalogi, ut supra dictum est, (*q. 122. a. 1.*) sunt quædam universalialia divinæ legis principia. Unde oportet ea esse communia. Non poterant autem aliqua præcepta communia affirmativa de temperantia dari; quia usus ejus variatur secundum diversa tempora, sicut Angus. dicit in libro de bono conjugali, (*cap. 15. tom. 6.*) & secundum diversas hominum leges, & consuetudines.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter tradantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter tradantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ. Præcepta enim Decalogi, ut dictum est, (*a. præc. ad 3.*) sunt quædam universalia principia totius legis divinæ: sed *superbia est initium omnis peccati*, ut dicitur Eccles. 10. ergo inter præcepta Decalogi debuit aliquod poni prohibitivum superbiæ.

2. Præterea. Illa præcepta maxime debent in Decalogo poni, per quæ homines maxime inclinantur ad legis impletionem; quia ista videntur principalia: sed per humilitatem, per quam homo Deo subicitur, maxime videtur homo disponi ad observantiam divinæ legis, unde obedientia inter gradus humilitatis computatur, ut supra habitum est; (*q. 161. a. 6.*) Et idem etiam videtur esse dicendum de mansuetudine, per quam fit, ut homo divinæ Scripturæ non contradicat, ut August. dicit in 2. de Doctr. Christ. (*cap. 7. cir. princ. tom. 3.*) ergo videtur, quod de humilitate, & mansuetudine aliqua præcepta in Decalogo poni debuerint.

3. Præterea. Dictum est, (*art. præc.*) quod adulterium in Decalogo prohibetur, quia contrariatur dilectioni proximi: sed etiam inordinatio exteriorum motuum, quæ contrariatur modestiæ, dilectioni proximi opponitur, unde Augustinus dicit in Regula, (*sc. epist. 109. cir. med. tom. 2.*) *in omnibus motibus vestris nihil fiat, quod cuiusquam offendant aspectum*: ergo videtur, quod etiam huiusmodi inordinatio debuit prohiberi per aliquod præceptum Decalogi.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum, quod virtutes temperantiæ annexæ dupliciter considerari possunt: uno modo secundum se: alio modo secundum suos effectus. Secundum se quidem non habent directam habitudinem ad dilectionem Dei, vel proximi: sed magis respiciunt quandam mode-

derationem eorum, quæ ad ipsum hominem pertinent.

Quantum autem ad effectus suos, possunt respicere dilectionem Dei, vel proximi. Et secundum hæc aliqua præcepta in Decalogo ponuntur pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppositorum temperantiæ partibus: sicut ex ira, quæ opponitur mansuetudini, procedit interdum aliquis ad homicidium, (quod in Decalogo prohibetur) aut ad subtrahendum debitum honorem parentibus; quod etiam potest ex superbia provenire, ex qua etiam multi transgrediuntur præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia est inordinatio peccati, sed latens in corde; cuius etiam inordinatio non perpenditur communiter ab omnibus. Unde eius prohibitio non debuit poni inter præcepta Decalogi, quæ sunt prima principia per se nota.

Ad secundum dicendum, quod præcepta, quæ per se inducunt ad observantiam legis, præsupponunt jam legem, unde non possunt esse prima legis præcepta, ut in Decalogo ponantur.

Ad tertium dicendum, quod inordinatio exteriorum motuum non pertinet ad offensam proximi secundum ipsam speciem actus, sicut homicidium, adulterium, & furtum, quæ in Decalogo prohibentur; sed solum secundum quod sunt signa interioris inordinationis, ut supra dictum est. (quæst. 168. a. 1. ad 1.)

QUÆSTIO CLXXI.

De Prophetia, in sex articulos divisa

Postquam dictum est de singulis virtutibus, & vitiis, quæ pertinent ad omnium hominum conditiones, & status, nunc considerandum est de his, quæ specialiter ad aliquos homines pertinent. Invenitur autem differentia inter homines secundum ea, quæ ad habitum, & actus animæ rationalis pertinent, tripliciter. Uno quidem modo, secundum diversas gratias gratis datas: quia, ut dicitur 1. ad Corinth. 12. *Divisiones gratiarum sunt, & alii datur per spiritum sermo sapientia, alii sermo scientiæ &c.* Alia vero differentia est

secundum diversas vitas, activam scilicet, & contemplativam, quæ accipiuntur secundum diversa operationum studia, unde & ibidem dicitur, quod *divisiones operationum sunt*. Aliud enim est studium operationis in Martha, quæ *solicita erat, & laborabat circa frequens ministerium*; quod pertinet ad vitam activam: Aliud autem est in Maria, quæ *sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius*; quod pertinet ad contemplativam, ut habetur Lucæ 10. Tertio modo secundum diversitatem officiorum, & statuum, prout dicitur ad Ephes. 4. *Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios veros Evangelistas, alios autem Pastores, & Doctores*; quod pertinet ad diversa ministeria, de quibus dicitur 1. ad Corinth. 12. *Divisiones ministratorum sunt*. Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio, Primo, quod quædam earum pertinent ad cognitionem, quædam vero ad locutionem, quædam vero ad operationem. Omnia vero, quæ ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, & quantum ad ea, quæ proponuntur omnibus credenda, quæ pertinent ad fidem, & quantum ad altiora mysteria, quæ sunt perfectorum, quæ pertinent ad sapientiam. Est etiam prophetica revelatio de his, quæ pertinent ad spirituales substantias, à quibus vel ad bonum, vel ad malum inducimur; quod pertinet ad discretionem spirituum. Extendit etiam se ad directionem humanorum actuum; quod pertinet ad scientiam, ut infra patebit. (q. 177.) Et ideo primo occurrit considerandum de Prophetia, & de Raptu, qui est quidam Prophetiæ gradus.

De Prophetia autem *quadruplex* consideratio occurrit.

Quarum *prima* est de essentia ejus.

Secunda. De causa ipsius.

Tertia. De modo prophetiæ cognitionis.

Quarta. De divisione prophetiæ.

Circa primum quærentur sex.

Primo, Utrum Prophetia pertineat ad cognitionem.

Secundo. Utrum sit habitus.

Tertio Utrum sit solum futurorum contingentium.

Quarto. Utrum Propheta cognoscat omnia propheta-
talia.

Quinto. Utrum Propheta discernat ea, quæ divinitus
percipit, a' eis, quæ proprio spiritu videt.

Sexto. Utrum Prophetiæ possit subesse falsum.

ARTICULUS I.

812

Utrum Prophetia pertineat ad cognitionem.

*Inf. a. 2. corp. & 3. q. 7. a. 8. & vers. q. 12. art. 1.
& Isaia 1. princ. & 1. Corinth. 14. princ.
Heb. 11. lect. 7.*

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod Prophe-
tia non pertineat ad cognitionem. Dicitur enim Ec-
cli. 48. quod *corpus Elisæi mortuum prophetavit*. Et in-
fra cap. 49. dicitur de Joseph, quod *ossa ipsius visita-
ta sunt, & post mortem prophetaverunt*: sed in cor-
pore, vel in ossibus post mortem non remanet ali-
qua cognitio: ergo Prophetia non pertinet ad cog-
nitionem.

2. Præterea. 1. ad Corinth. 14. dicitur: *Qui pro-
phetat, hominibus loquitur ad ædificationem*: sed locutio
est effectus cognitionis, non est autem ipsa cognitio:
ergo videtur, quod Prophetia non pertineat ad cog-
nitionem.

3. Præterea. Omnis cognoscitiva perfectio excludit
stultitiam, & insaniam: sed hæc simul possunt esse
cum Prophetia; dicitur enim Oseæ 9. *Scitote Israel stul-
tum Prophetam, insanum*: ergo Prophetia non est cog-
noscitiva perfectio.

4. Præterea. Sicut revelatio pertinet ad intellectum,
ita inspiratio videtur pertinere ad affectum; eo quod
importat motionem quandam: sed Prophetia dicitur
esse *inspiratio, vel revelatio*, secundum Cassiodorum:
(*in Prolog. super Psalm. cap. 1.*) ergo videtur, quod
Prophetia non magis pertineat ad intellectum, quam
ad affectum.

Sed Contra est, quod dicitur 1. Reg. 9. *Qui enim Propheta dicitur hodie, olim vocabatur Videns: sed visio pertinet ad cognitionem: ergo Prophetia ad cognitionem pertinet.*

Respondeo dicendum, quod *Prophetia primo, & principaliter consistit in cognitione; quia videlicet Prophetæ cognoscunt ea, quæ sunt procul, & remota ab hominum cognitione, Unde possunt dici Prophetæ à πρὸ pro, quod est procul, & φανος phanos, quod est apparitio; quia scilicet eis aliqua, quæ sunt procul, apparet. Et propter hoc, ut Isidorus dicit in 7. Etymolog. (cap. 8.) in veteri testamento appellabantur Videntes, quia videbant ea, quæ cæteri non videbant, & prospiciebant, quæ in mysterio abscondita erant. Unde & Gentilitas eos appellabat Vates à vi mentis.*

Sed quia, ut dicitur 1. Corinth. 12. *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem, & infra cap. 14. dicitur, ad ædificationem Ecclesiæ quærite ut abundetis,* id est, quod *Prophetia secundario consistit in locutione: prout Prophetæ ea, quæ divinitus edocti cognoscunt, ad ædificationem aliorum annuntiant, secundum illud Isaïæ 21. Quæ audiivi à Domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis. Et secundum hoc, ut Isidorus dicit in libro 7. Etymolog. (cap. 8.) possunt dici Prophetæ quasi Præfatores; eo quod porro fantur, id est, à remotis fantur, & de futuris vera prædicunt.*

Ea autem, quæ supra humanam cognitionem divinitus revelantur, non possunt confirmari ratione humana, quam excedunt, sed secundum operationem virtutis divinæ, secundum illud Marci ult. „Frædicaverunt ubique, Domino cooperante, & sermonem confirmante sequentibus signis. Unde tertio ad Prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quædam propheticæ annuntiationis. Unde dicitur *Deuero nom. ult. Non surrexit Propheta ultra in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis, atque portentis.*“

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de Prophetia quantum ad hoc tertium, quod assumitur ut Prophetiæ argumentum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur

tur quantum ad prophetica enuntiationem.

Ad tertium dicendum, quod illi, qui dicuntur Prophetæ insani, & stulti, non sunt veri Prophetæ, sed falsi: de quibus dicitur Jæremiæ 23. „Nolite audire
 „verba Prophetarum, qui prophetant vobis, & deci-
 „piunt vos: visionem cordis suis loquuntur, non de ore
 „Domini. *Et Ezech. 13.* Hæc dicit Dominus, Væ pro-
 „phetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, &
 „nihil vident.“

Ad quartum dicendum, quod in Prophetis requiritur, quod intentio mentis eleuetur ad percipienda divina. Unde dicitur Ezech. 2. *Fili hominis, sta super pedes tuos, & loquar tecum.* Hæc autem elevatio intentionis fit, Spiritu sancto movente. Unde ibidem subditur: *Et ingressus est in me spiritus, & statuit me super pedes meos.* Post quam autem intentio mentis eleuata est ad superna, percipit divina. Unde subditur ibidem: *& audiui loquentem ad me.* Sic igitur ad Prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem, secundum illud Job. 32. *Inspiratio omnipotentis dat intelligentiam;* revelatio autem quantum ad ipsam perceptionem divinorum: in quo perficitur Prophetia, & per ipsam removetur obscuritas, & ignorantia velamen, secundum illud Job. 12. *Qui revelat profunda de tenebris.*

ARTICULUS II.

813

Utrum Prophetia sit habitus.

I. 2. q. 68. a. 3. ad. 3. & 3. cont. cap. 154. *fin.*
 & vers. q. 12. a. 1. per tot. & a. 13. ad 3. & po.
 q. 6. a. 4. *fin.* & quo. 12. a. 27. ad 1.

Ad secundum sic proceditur. Videntur, quod Prophetia sit habitus. Quia, ut dicitur in 2. Ethic. (c. 5. tom. 5.) *tria sunt in anima, potentia, passio, & habitus:* sed Prophetia non est potentia; quia sic inesset omnibus hominibus, quibus potentia animæ sunt communes, similiter etiam non est passio; quia passiones pertinent ad vim appetitivam, ut supra habitum est:

1.

(1. 2. q. 22. a. 2.) Prophetia autem pertinet principaliter ad cognitionem, ut dicitur est: (*art. præced.*) ergo Prophetia est habitus.

2. Præterea. Omnis perfectio animæ, quæ non semper est in actu, est habitus: sed Prophetia est quædam animæ perfectio, non autem semper est in actu; alioquin non diceretur *dormiens* Propheta: ergo videtur, quod Prophetia sit habitus.

3. Præterea. Prophetia computatur inter gratias gratis datas: sed gratia est habituale quoddam in anima, ut supra habitum est: (1. 2. q. 110. a. 2.) ergo Prophetia est habitus.

Sed Contra. *Habitus est, quo quis agit, cum voluerit*, ut dicit Commentator. in 3. de Anima: (*comment. 8.*) sed aliquis non potest uti Prophetia, cum voluerit: sicut patet 4. Reg. 3. de Helisæo, „quem cum Josaphat de futuris requireret, & Prophetiæ spiritus ei deesset, psaltem fecit applicari, ut Prophetiæ ad hunc spiritus per laudem psalmodiæ descenderet, atque ejus animus de venturis repleret,“ ut Gregorius dicit super Ezech. (*hom. 1. inter med. & fin.*) ergo Prophetia non est habitus.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Ephes. *omne, quod manifestatur, lumen est*: quia videlicet sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale; ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per intellectuale. Oportet ergo, quod manifestatio proportionetur lumini, per quod fit; sicut effectus proportionatur suæ causæ; cum ergo Prophetia pertineat ad cognitionem, quæ supra naturalem rationem existit, ut dictum est, (*art. præced.*) consequens est, quod ad Prophetiam requiratur quoddam lumen intellectuale excedens lumen naturalis rationis. Unde Michæ 7. *Cum sedero in tenebris, Dominus lux mea est.*

Lumen autem dupliciter alicui inesse potest: uno modo per modum formæ permanentis; sicut lumen corporale est in Sole: & in igne, alio modo per modum cujusdam passionis, sive impressionis transeuntis; sicut lumen est in aere: *Lumen autem propheticum non inest intellectui Prophetæ per modum formæ permanentis*; alias oporteret, quod semper Prophetæ adesset facultas proph-

phetandi : quod patet esse falsum : dicit enim Gregorius super Ezechielem , (*hom. 1. inter med. & fin.*) „ Ali-
 „ quando prophetiæ spiritus deest Prophetis , nec sem-
 „ per eorum mentibus præsto est , quatenus cum hunc
 „ non habent , se hunc cognoscant ex dono habere , cum
 „ habent *Unde Helisæus dixit de muliere Samamite 4.*
 „ *Reg. 4.* Anima ejus in amaritudine est , & Dominus
 „ cellavit à me , & non indicavit mihi.“

Et hujus ratio est , quia lumen intellectuale in ali-
 quo existens per modum formæ permanentis , & per-
 fectæ , perficit intellectum principaliter ad cognoscen-
 dum principium illorum , quæ per illud lumen manifes-
 tantur : sicut per lumen intellectus agentis præcipue in-
 tellectus cognoscit prima principia omnium aliorum , quæ
 naturaliter cognoscuntur. Principium autem eorum , quæ
 ad supernaturalem cognitionem pertinent , quæ per Pro-
 phetiam manifestantur , est ipse Deus , qui per essen-
 tiam à Prophetis non videtur : Videtur autem à Bea-
 tis in patria , in quibus hujusmodi lumen inest per mo-
 dum cujusdam formæ permanentis , & perfectæ , secun-
 dum illud Psalm. 35. *In lumine tuo videbimus lumen.*

Relinquitur ergo , quod lumen propheticum insit animæ
Prophetæ per modum cujusdam passionis , vel impressionis
transeuntis. Et hoc significatur Exodi 33. Cumque tran-
sibit gloria mea , ponam te in foramine petreæ &c. Et 3.
Reg. 19. dicitur ad Heliam : egredere , & sta in monte co-
ram Domino : & ecce Dominus transit , &c. Et inde est,
 quod sicut aer semper indiget nova illuminatione ; ita
 etiam mens Prophetæ semper indiget nova revelatione :
 sicut discipulus , qui nondum est adeptus principia ar-
 tis , indiget ut de singulis instruatur. Unde & Isa. 50.
 dicitur : *Mane erigit mihi aurem , ut audiam quasi ma-*
gistrum. Et hoc etiam ipse modus loquendi Prophetiam
 designat , secundum quod dicitur , quod locutus est Do-
 minus ad talem , vel talem Prophetam ; aut quod *fac-*
tum est verbum Domini , sive manus Domini super eum.
 Habitus autem est forma permanens. Unde manifestum
 est , quod *Prophetia , proprie loquendo , non est habitus.*

Ad primum ergo dicendum , quod illa divisio Phi-
 losophi non comprehendit absolute omnia , quæ sunt in
 anima , sed ea , quæ possunt esse principia moralium ac-
 tuum

tuum : qui *quandoque* fiunt ex passione , *quandoque* autem ex habitu , *quandoque* autem ex potentia nuda ; ut patet in his , qui ex iudicio rationis aliquid operantur , antequam habeant habitum . Potest autem Prophetia ad passionem reduci , si tamen nomen passionis pro qualibet receptione accipiatur , prout Phil. dicit in 3. de Anima , (*tex. 12. tom. 2.*) quod *intelligere pati quoddam est* . Sicut enim in cognitione naturali intellectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis : ita etiam in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illustratione divini luminis .

Ad secundum dicendum , quod , sicut in rebus corporalibus , abente passione , remanet quædam habilitas ad hoc quod iterum patiantur ; sicut lignum semel inflammatum facilius iterum inflammatur : ita etiam in intellectu Prophetæ , cessante actuali illustratione , remanet quædam habilitas ad hoc quod facilius iterato illustretur : sicut etiam mens semel ad devotionem excitata , facilius postmodum ad devotionem pristinam revocatur . Propter quod Augustinus in libro de orando Deum (*sc. Epist. 121. cap. 9. cir. med. tom. 2.*) dicit , esse necessarias crebras orationes , *ne concepta devotio totaliter extinguatur* .

Potest tamen dici , quod aliquis dicitur Propheta , etiam cessante actuali prophetica illustratione , ex deputatione divina , secundum illud Jeremiæ 1. *Et Prophetam in gentibus dedi te* .

Ad tertium dicendum , quod omne donum gratiæ hominem elevat ad aliquid , quod est supra naturam humanam . Quod quidem potest esse *dupliciter* . *Uno modo* quantum ad substantiam actus , sicut miracula facere , & cognoscere occulta , & incerta divini sapientiæ : & ad hos actus non datur homini donum gratiæ habituale . *Alio modo* est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actus , non autem quantum ad substantiam ipsius ; sicut diligere Deum , & cognoscere eum in speculo creaturarum : & ad hoc datur donum gratiæ habituale .

ARTICULUS III.

Utrum Prophetia sit solum futurorum contingentium.

*Inf. q. 172. a. 1. corp. fin. & ad 4. & ver s. q. 12. a. 2.
& Is. 1. princ. & Rom. 12. lect. 2.*

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod Prophetia sit solum futurorum contingentium. Dicit enim Cassiod. (in Prol. super Ps. cap. 1.) quod *Prophetia est inspiratio, vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians*: sed eventus pertinet ad contingencia futura: ergo de solis contingentibus futuris fit revelatio prophetica.

2. Præterea. Gratia Prophetiæ dividitur contra sapientiam, & fidem, quæ sunt de divinis, & discretionem spirituum, quæ est de spiritibus creatis, & scientiam, quæ est de rebus humanis, ut patet 1. ad Cor. 12. Habitus autem, & actus distinguuntur secundum objecta, ut patet per ea quæ supra dicta sunt: (1. 2. q. 54. a. 2.) ergo videtur, quod de nullo pertinente ad aliquod horum sit Prophetia. Relinquitur ergo, quod sit solum de futuris contingentibus.

3. Præterea. Diversitas objecti causat diversitatem speciei, ut ex supradictis patet: (1. 2. q. 54. a. 2.) si ergo Prophetia quædam sit de futuris contingentibus, quædam autem de quibusdam aliis rebus, videtur sequi quod non sit eadem species Prophetiæ.

Sed Contra est, quod Gregor. dicit super Ezech. (hom. 1. cir. princ.) quod „ Prophetia quædam est de futuro; sicut id quod dicitur, (Isaïæ 7.) Ecce virgo concipiet, & pariet filium: quædam de præterito; sicut id, quod dicitur, (Gen. 1.) In principio creavit Deus cælum, & terram: quædam de præsentibus, sicut id, quod dicitur, (1. ad Cor. 14.) Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, ocula cordis ejus manifesta fiunt. “ non ergo est Prophetia solum de contingentibus futuris.

Respondeo dicendum, quod manifestatio, quæ fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest, quæ

quæ illi lumini subjiciuntur: sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores; & cognitio naturalis animæ se extendit ad omnia illa, quæ subduntur lumini intellectus agentis. Cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci tam divina, quam humana, tam spiritualia, quam corporalia. Et ideo revelatio prophetica ad omnia hujusmodi se extendit: sicut de his, quæ pertinent ad Dei excellentiam, & Angelicorum spirituum ministeria revelatio prophetica facta est Isaïæ cap. 6. ubi dicitur: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum & elevatum.* Quia etiam Prophetia continet ea, quæ pertinent ad corpora naturalia, secundum illud Is. 40. *Quis mensus est pugillo aquas &c.* Continet etiam ea, quæ ad mores hominum pertinent, secundum illud Is. 58. *Frange esurienti panem tuum &c.* Continet etiam ea, quæ pertinent ad futuros eventus, secundum illud Isaïæ 47. *Venient tibi duo in die una subito, sterilitas, & vilitas.*

Considerandum tamen est, quod quia Prophetia est de his, quæ procul à nostra cognitione sunt, tanto aliqua magis proprie ad Prophetiam pertinent, quanto longius ab humana cognitione existunt. Horum autem est triplex gradus. Quorum unus est eorum, quæ sunt procul à cognitione hujus hominis, sive secundum sensum, sive secundum intellectum, non autem à cognitione omnium hominum: sicut sensu cognoscit aliquis homo, quæ sunt sibi præsentia secundum locum; quæ tamen alius humano sensu, utpote sibi absentia, non cognoscit. Et sic Helisæus prophetice cognovit, quæ Giezi discipulus eius in absentia fecerat, ut habetur 4. Reg. 5. Et similiter cogitationes cordis unius Alteri prophetice manifestantur, ut dicitur 1. ad Cor. 14. Et per hunc modum etiam ea, quæ unus scit demonstrative, alii possunt prophetice revelari. Secundus autem gradus est eorum, quæ excedunt universaliter cognitionem omnium hominum, non quia secundum se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanæ: sicut mysterium Trinitatis, quod revelatum est per Seraphim dicentia, *Sanctus, Sanctus, Sanctus, &c.* ut habetur Isaïæ 6. Ultimus autem gradus est eorum, quæ sunt procul ab omnium hominum cognitione; quia

in seipsis non sunt cognoscibilia: ut contingentia futura, quorum veritas non est determinata. Et quia quod est universaliter, & secundum se, potius est eo, quod est particulariter, & per aliud, ideo ad *Prophetiam propriissime pertinet revelatio eventuum futurorum*, unde & nomen Prophetiæ sumi videtur. Unde Gregor. dicit super Ezech. (*hom. 1. in princ.*) *Et cum ideo Prophetia dicta sit, quod futura prædicat, quando de præterito, vel præsentis loquitur, rationem sui nominis amittit.*

Ad primum ergo dicendum, quod Prophetia ibi definitur secundum id, quod proprie significatur nomine Prophetiæ. Et per hunc etiam modum Prophetia dividitur contra alias gratias gratis datas.

Unde patet responsio ad Secundum. Quamvis possit dici, quod omnia quæ sub Prophetia cadunt, conveniunt in hac ratione, quod non sunt ab homine cognoscibilia, nisi per revelationem divinam: Ea vero, quæ pertinent ad sapientiam, & scientiam, & interpretationem sermonum, possunt naturali ratione ab homine cognosci; sed altiori modo manifestantur per illustrationem divini luminis. Fides autem etsi sit de invisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio, quæ creduntur, sed quod homo per certitudinem assentiat his, quæ sunt ab aliis cognita.

Ad tertium dicendum, quod formale in cognitione prophetica est lumen divinum, à cujus unitate Prophetia habet unitatem speciei; licet sint diversa, quæ per divinum lumen prophetice manifestantur.

ARTICULUS IV.

815

Utrum Propheta per divinam revelationem cognoscat omnia, quæ possunt prophetice cognosci.

Ver. q. 12. a. 1. ad 5. & Rom. 15. lect. 3. in princ.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod Prophetia per divinam revelationem cognoscat omnia, quæ possunt prophetice cognosci. Dicitur enim Amos 3. *Non faciet Dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos Prophetas*: Sed omnia, quæ profetice re-

ve-

veluntur, sunt verba divinitus facta, nihil ergo eorum est, quod non reveletur Prophetæ.

2. Præterea. *Dei perfecta sunt opera*, ut dicitur Deuter. 32. Sed Prophetia est divina revelatio, ut dictum est. (*a. præc.*) ergo est perfecta: Quod non esset, nisi perfecte omnia prophetabilia prophetice revelarentur; quia *perfectum est, cui nihil deest*, ut dicitur in 3. Physic. (*tex. 64. t. 2.*) ergo Prophetæ omnia prophetabilia revelantur.

3. Præterea. Lumen divinum, quod causat Prophetiam, est potentius, quam lumen naturalis rationis, ex quo causatur humana scientia: Sed homo qui habet aliquam scientiam, cognoscit omnia, quæ ad illam scientiam pertinet; sicut Grammaticus cognoscit omnia grammaticalia. Ergo videtur, quod Prophetæ cognoscit omnia prophetabilia.

Sed contra est, quod Gregorius dicit super Ezech. (*hom. 1. inter princ. & med.*) quod „ aliquando spiritus „ prophetiæ ex præsentī tangit animum prophetantis, & „ ex futuro nequaquam tangit: Aliquando autem ex præ- „ senti non tangit, & ex futuro tangit. “ Non ergo Prophetæ cognoscit omnia prophetabilia.

Respondeo dicendum, quod diversa non est necesse esse simul, nisi propter aliquod unum, in quo connectuntur, & à quo dependent: sicut supra dictum est, (*1. 2. q. 65. a. 1. & 3.*) quod virtutes omnes necesse est esse simul propter prudentiam, vel charitatem. Omnia autem, quæ per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio & ab illo dependent. Et ideo qui cognoscit perfecte principium secundum totam ejus virtutem, simul cognoscit omnia, quæ per illud principium cognoscuntur: Ignorato autem communi principio, vel communiter apprehenso, nulla necessitas est simul omnia cognosci; sed unumquodque eorum per se oportet manifestari; & per consequens aliqua eorum possunt cognosci, & alia non cognosci.

Principium autem eorum, quæ divino lumine prophetice manifestantur, est ipsa veritas prima, quam Prophetæ in seipsa non vident. Et ideo non oportet, quod omnia prophetabilia cognoscant; sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua secundum specialem revelationem hujus, vel illius rei.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus omnia, quæ sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, revelat Prophetis; non tamen omnia omnibus, sed quædam uni, quædam alii.

Ad secundum dicendum, quod Prophetia est sicut quiddam imperfectum in genere divinæ revelationis. Unde dicitur 1. ad Corinth. 13. quod *prophetiæ evacuabuntur*; & quod *ex parte prophetamus*, idest imperfecte. Perfectio autem divinæ revelationis erit in patria. Unde subditur: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Unde non oportet, quod prophetice revelationi nihil desit, sed quod nihil desit eorum, ad quæ Prophetia ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod ille, qui habet aliquam scientiam, cognoscit principia illius scientiæ ex quibus omnia, quæ sunt illius scientiæ, dependent. Et ideo qui perfecte habet habitum alicujus scientiæ, scit omnia, quæ ad illam scientiam pertinent. Sed per Prophetiam non cognoscitur in seipso principium prophetialium cognitionum, quod est Deus. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS V.

816

Utrum Propheta discernat semper, quid dicat per spiritum proprium, & quid per spiritum prophetiæ.

3. cont. c. 154. & ver. 9. 12. a. 2. ad 15. & 16.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod Propheta discernat semper, quid dicat per spiritum proprium, & quid per spiritum prophetiæ. Dicit enim August. in 9. Conf. (cap. 13. à med. tom. 1.) quod „mater „sua dicebat discernere se nescio quo sapore, quem „verbis explicare non poterat, quid interesset inter „Deum revelantem, & inter animam suam somniantem:“ sed Prophetia est revelatio divina, ut dictum est. (a. 3. huj. q.) Ergo propheta semper discernat id, quod dicit per spiritum prophetiæ, ab eo quo loquitur spiritu proprio.

2. Præterea, Deus non præcipit aliquid impossibile sicut Hieronym. dicit (in exposit. Symboli ad Damas)

sum versus fin.) Præcipitur autem Prophetis Hierem. 23. *Propheta, qui habet somnium, narret somnium; & qui habet sermonem meum, loquatur sermonem meum vere: ergo* Propheta potest discernere, quid habeat per spiritum prophetiæ ab eo, quod aliter videt.

3. Præterea. Major est certitudo, quæ est per divinum lumen, quam quæ est per lumen rationis naturalis, sed per lumen rationis naturalis ille qui habet scientiam, pro certo scit se habere: ergo ille qui habet prophetiam per lumen divinum, multo magis certus est se habere.

Sed Contra est, quod Gregor. dicit super Ezech. (*hom. 2. inter med. & fin.*) „Sciendum est, quod aliquando Prophetæ sancti, dum consuluntur, ex magno usu prophetandi quædam ex suo spiritu proferunt & se hoc ex prophetiæ spiritu dicere suspicantur.“

Respondeo dicendum, quod mens Prophetæ dupliciter à Deo instruitur. Uno modo per expressam revelationem: alio modo per quemdam instinctum occultissimum, quem nescientes humanæ mentes patiuntur, ut August. dicit 2. super Gen. ad litteram à (*cap. 17. vers. fin. tom. 3.*) „De his ergo, quæ expresse per spiritum prophetiæ Propheta cognoscit, maximam certitudinem habet, & pro certo habet, quod hæc sunt divinitus sibi revelata.“ Unde dicitur Hierem. 26. *In veritate misit me Dominus ad vos, ut loquerer in aures vestras omnia verba hæc: alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides, quæ dictis Prophetarum innititur, certa non esset. Et signum propheticiæ certitudinis accipere possumus ex hoc, quod Abraham admonitus in prophetica visione, se præparavit ad filium unigenitum immolandum: quod nullatenus fecisset nisi de divina revelatione fuisset certissimus.*

„Sed ad ea, quæ cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet, ut non plene discernere possit utrum hæc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium.“ Non autem omnia, quæ cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestatur: talis enim instinctus est quidam imperfectum in genere prophetiæ. Et hoc modo intelligendum est verbum Greg. Ne tamen error ex hoc possit

accidere, per spiritum sanctum citius correcti ab eo, quæ vera sunt, audiunt; & semetipsos: quia falsa dixerint, reprehendunt, ut ibidem Gregor. subdit. Primæ autem rationes procedunt quantum ad ea, quæ prophetico spiritu revelantur.

Unde patet responsio ad Objecta.

ARTICULUS VI.

817

Utrum ea, quæ prophetice cognoscuntur, vel annuntiantur, possint esse falsa.

Inf. q. 172. a. 1. cor. & a. 5. ad 3. & a. 6. ad 2.
& ver. q. 12. a. 3. cor. & a. 10. ad 7. & a. 1.

Ad Sextum sic proceditur. Videtur, quod ea, quæ prophetice cognoscuntur, vel annuntiantur, possint esse falsa. Prophetia enim est de futuris contingentibus, ut dictum est: (a. 3. hu. q.) Sed futura contingentia possunt non evenire; alioquin ex necessitate contingerent. Ergo Prophetiæ potest subesse falsum.

2. Præterea. Isaias prophetice prænuntiavit Ezechie dicens: *Dispone domui tuæ, quia morieris tu, & non vives.* Et tamen additi sunt vitæ ejus postea quindecim anni, ut habetur 4. Reg. 20. & Isaïæ 38. Similiter & Jerem. 18. Dominus dicit: „ Repente loquar adversum gentem, & adversum regnum, ut eradicem, & destruiam, & disperdam illud: si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, quod locutus sum adversus eam, agam & ego pœnitentiam super malo, quod cogitavi, ut facerem ei.“ Et hoc apparet per exemplum Ninivitarum, secundum illud Jonæ 3. *Misertus est Dominus super malitiam, quam dixit, ut faceret eis, & non fecit: ergo Prophetiæ potest subesse falsum.*

3. Præterea. Omnis conditionalis, cujus antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute; quia ita se habet consequens in conditionali ad antecedens, sicut conclusio ad præmissas in syllogismo: Ex necessariis autem nunquam contingit syllogizare nisi necessarium, ut probatur in 1. Posterior (text. 17. tom. 1.) Sed si Prophetiæ non potest subesse falsum,

opor-

oportet hanc conditionalem esse veram : si aliquid est prophetatum , erit : hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolute , cum sit de præterito ? ergo & consequens erit necessarium absolute : quod est inconueniens : quia sic Prophetia non esset contingentium. Falsum est ergo , quod Prophetiæ non possit subesse falsum.

Sed Contra est , quod Cassiod. dicit , (in prol. in Ps. cap. 1. in princ.) quod *Prophetia est inspiratio, vel revelatio diuina, rerum eventus immobili veritate denuntians* ; non autem esset immobilis veritas Prophetiæ , si posset ei falsum subesse : ergo non potest ei subesse falsum.

Respondeo dicendum , quod sicut ex dictis patet (a. 1. 3. & 5. huj. q.) Prophetia est quædam cognitio intellectui Prophetæ impressa ex revelatione diuina per modum cuiusdam doctrinæ. Veritas autem cognitionis est eadem in discipulo , & in docente ; quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis : sicut etiam in rebus naturalibus forma generati est similitudo quædam formæ generantis. Et per hunc etiam modum Hieron. dicit , (implic. super illud Dan. 2. Respondentes ergo Chaldæi) quod *Prophetia est quoddam signum diuinæ præscientiæ*. Oportet igitur eandem esse veritatem propheticæ cognitionis , & enuntiationis , quæ est cognitionis diuinæ , cui impossibile est subesse falsum , ut in 1. dictum est. q. 14. a. 13. & 15. & q. 16. art. 8.) Unde *Prophetiæ non potest subesse falsum*.

Ad primum ergo dicendum , quod , sicut in 1. dictum est , (q. 22. a. 4.) certitudo diuinæ præscientiæ non excludit contingentiam singularium futurorum , quia fertur in ea secundum quod sunt præsentia , & jam determinata ad unum. Et ideo etiam Prophetia , quæ est diuinæ præscientiæ similitudo impressa , vel signum , sua immobili veritate futurorum contingentiam non excludit.

Ad secundum dicendum , quod diuina præscientia respicit futura secundum duo ; scilicet secundum quod sunt in seipsis , in quantum scilicet in ipsa præsentia liter intuetur ; & secundum quod sunt in suis causis , in quantum scilicet videt ordine causarum ad effectus. Et quamvis contingentia futura , prout sunt in seipsis , sint determinata , tamen prout sunt in suis causis , non

sunt determinata, quin possint aliter evenire: & quamvis ista duplex cognitio semper intellectui divino conjugatur; non tamen conjugitur semper in revelatione prophetica: quia impressio agentis non semper adæquat ejus virtutem. Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quædam similitudo divinæ præscientiæ, prout respicit ipsa futura contingentia in seipsis: & talia sic eveniunt, sicut prophetantur, sicut illud Isai. 7. *Ecce virgo concipiet. Quandoque* vero prophetica revelatio est impressa similitudo divinæ præscientiæ; prout scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectus: & tunc quandoque aliter evenit, quam prophetetur: nec tamen Prophetiæ subest falsum, nam sensus Prophetiæ est, quod inferiorum causarum dispositio sive humanorum actuum, hoc habet, ut talis effectus eveniat. Et secundum hoc intelligitur verbum Isai. 7. dicentis *Mortieris, & non vives*; id est dispositio corporis tui ad mortem ordinatur: & quod dicitur Jonæ 3. *Adhuc quadraginta dies & Ninive subvertetur*; id est hoc merita ejus exiunt, ut subvertatur. Dicitur autem Dens prænitere metaphorice, in quantum ad modum penitentis se habet, prout sc. *mutat sententiam, et si non mutet consilium.*

Ad tertium dicendum, quod quia eadem est veritas prophetiæ, & divinæ præscientiæ, ut dictum est, (in corp. art.) hoc modo illa conditionalis est vera, si aliquid est prophetatum, erit, sicut ista, si aliquid est præscitum, erit. In utraque enim antecedens est impossibile non esse. Unde & consequens est necessarium, non secundum quod est futurum respectu nostri, sed ut consideratur in suo præsentis: prout subditur præscientiæ divinæ, ut in primo dictum est (q. 14. a. 13. ad 2.)

QUÆSTIO CLXXII.

De causa Prophetiæ, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa Prophetiæ.

Circa hoc quæritur sex.

Primo. Utrum Prophetia sit naturalis.

Secundo. Utrum sit à Deo mediātibz Angelis.

Tertio. Utrum ad Prophetiam requiratur dispositio naturalis.

Quarto. Utrum requiratur bonitas morum.

Quinto. Utrum sit aliqua Prophetia à dæmonibus.

Sexto. Utrum Prophetæ dæmonum aliquando dicant verum.

ARTICULUS I.

818

Utrum Prophetia possit esse naturalis.

Inf. a. 3. cor. & ver. q. 12. a. 3. & 4. c.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod Prophetia possit esse naturalis. Dicit enim Greg. in 4. Dialogorum; (c. 16. in princ.) quod ipsa aliquando animarum vis sua subtilitate aliquid prævidet. Et Augustinus dicit in 12. super Gen. ad litter. (c. 13. tom. 3.) quod animæ humanæ, secundum quod à sensibus corporis abstrahitur, competit futura prævidere: hoc autem pertinet ad Prophetiam: ergo anima naturaliter potest assequi Prophetiam.

2. Præterea. Cognitio animæ humanæ magis vîget in vigilando, quam in dormiendo: sed in dormiendo quidam naturaliter prævident quædam futura, ut patet per Philos. in lib. de somn. & vig. (seu l. de divinât. per somn. qui illi annectitur: cap. 2. tom. 2.) ergo multo magis potest homo naturaliter futura præcognoscere.

3. Præterea. Homo secundum suam naturam est perfectior animalibus brutis: sed quedam animalia bruta habent præcognitionem futurorum ad se pertinentium: sicut formicæ præcognoscunt pluvias futuras; quod patet ex hoc quod ante pluviam incipiunt grana in foramen reponere: & similiter pisces præcognoscunt tempestates futuras; ut perpenditur ex eorum motu, dum loca tempestuosa declinant. Ergo multo magis homines naturali-

ter præcognoscere, possunt futura ad se pertinentia, de quibus est Prophetia. Est ergo Prophetia à natura.

4. Præterea, Proverb. 29. dicitur: *Cum prophetia defecerit, dissipabitur populus*: Et sic patet, quod Prophetia est necessaria ad hominum conservationem: Sed natura non deficit in necessariis. Ergo videtur, quod Prophetia sit à natura.

Sed contra est, quod dicitur 2. Petr. 1. *Non enim voluntate humana allata est aliquando Prophetia, sed Spiritu sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines*. Ergo Prophetia non est à natura, sed ex dono Spiritus sancti.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. præc. art. 6. ad 2.) prophetica præcognitio potest esse de futuris dupliciter: *Uno modo*, secundum quod sunt in seipsis: *Alio modo*, secundum quod sunt in suis causis. Præcognoscere autem futura, secundum quod sunt in seipsis, est proprium divini intellectus, cuius æternitati sunt omnia præsentia, ut in primo dictum est. (q. 14. art. 13.) Et ideo talis præcognitio futurorum non potest esse à natura, sed solum ex revelatione divina.

Futura vero in suis causis possunt præcognosci naturali cognitione etiam ab homine: sicut medicus præcognoscit sanitatem, vel mortem futuram in aliquibus causis, quarum ordinem ad tales effectus experimento præcognovit.

Et talis cognitio futurorum potest intelligi esse in homine dupliciter à natura. *Uno modo* sic, quod statim anima ex eo quod in seipsa habet, possit præcognoscere futura. Et sic, sicut August. dicit 12. super Gen. ad litter. (cap. 13. in princ. tom. 3.) *quidam voluerunt, animam humanam habere quamdam vim divinitatis in seipsa*. Et hoc videtur esse secundum opinionem Platonis, qui posuit, (in *Dialogo 6. de Repub. versus fin.*) quod animæ habent omnium rerum cognitionem per participationem idearum: sed ista cognitio obnubilatur in eis per conjunctionem corporis; in quibusdam tamen plus, in quibusdam vero minus, secundum corporis puritatem diversam. Et secundum hoc posset dici, quod homines habentes animas non multum obtenebratas ex corporum unione, possunt talia futura præcognoscere

secundum propriam scientiam. Contra hoc autem objicit Aug. (*loc. cit.*) *cur non semper possit vim divinationis habere anima, cum semper velit?*

Sed quia verius esse videtur, quod anima ex sensibilibus cognitionem acquirat secundum sententiam Aristotelis, ut in primo dictum est (*q. 84. a. 3. 6. & 7.*) ideo melius est dicendum alio modo, quod præcognitionem talium futurorum homines non habent, sed acquirere possunt per viam experimentalem, in qua juvantur per naturalem dispositionem, secundum quod in homine invenitur perfectio virtutis imaginativæ, & claritas intelligentiæ.

Et tamen hæc præcognitio futurorum differt à prima, quæ habetur ex revelatione, dupliciter. Primo quidem, quia prima potest esse quoruncunque eventuum, & infallibiliter. Hæc autem præcognitio, quæ naturaliter haberi potest, est circa quosdam effectus, ad quos se potest extendere experientia humana. Secundo, quia prima Prophetia est secundum immobilem veritatem; non autem secunda, sed potest ei subesse falsum. Prima autem præcognitio proprie pertinet ad Prophetiam, non secunda; quia, sicut supra dictum est, (*q. pr. a. 1.*) prophetica cognitio est eorum, quæ naturaliter excedunt humanam cognitionem. Et ideo dicendum est, quod *Prophetia simpliciter dicta non potest esse à natura; sed solum ex revelatione divina.*

Ad primum ergo dicendum, quod anima, quando abstrahitur à corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, & etiam ad percipiendum subtiles motus, qui ex impressionibus naturalium causarum in imaginatione humana relinquuntur, à quibus percipiendis anima impeditur, cum fuerit circa sensibilia occupata. Et ideo Gregor. dicit, (*loc. cit. in arg.*) quod anima, quando appropinquat ad mortem, præcognoscit quædam futura subtilitate suæ naturæ, prout scilicet percipit etiam modicas impressiones; aut etiam cognoscit futura revelatione Angelica, non autem propria virtute: quia, ut Augustinus dicit 12. super Gen. ad litter. (*c. 13. a. princ. tom. 3.*) *si hoc esset, tunc haberet, quandocunque vellet, in sua potestate futura præcognoscere, quod patet esse falsum.*

Ad secundum dicendum, quod cognitio futurorum,

quæ fit in somniis, est aut ex revelatione spiritualium substantiarum, aut ex causa corporali, ut dictum est, (q. 95. a. 6.) cum de divinationibus ageretur. Utrumque autem melius potest fieri in dormientibus, quam in vigilantibus: quia anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibilia: unde minus potest percipere subtiles impressiones vel spiritualium substantiarum, vel etiam causarum naturalium: Quantum tamen ad perfectionem iudicii, plus viget ratio in vigilando, quam in dormiendo.

Ad tertium descendendum, quod bruta etiam animalia non habent præcognitionem futurorum eventuum, nisi secundum quod ex suis causis præcognoscuntur; ex quibus eorum phantasiæ moventur magis, quam hominum; quia phantasiæ hominum maxime in vigilando disponuntur magis secundum rationem, quam secundum impressionem naturalium causarum. Ratio autem facit in homine multo abundantius id, quod in brutis facit impressio causarum naturalium: Et adhuc magis adiuvat hominem divina gratia Prophetias inspirans.

Ad quartum dicendum, quod lumen propheticum se extendit etiam ad directiones humanorum actuum. Et secundum hoc Prophetia necessaria est ad populi gubernationem; & præcipue in ordine ad cultum divinum, ad quem natura non sufficit, sed requiritur gratia.

ARTICULUS II.

819

Utrum Prophetica revelatio fiat per Angelos.

1. q. III. a. 1. & 3. cont. c. 154. & ver. q. 12. art. 8.
& Matth. 2. lect. 3. fin. & lect. 4. & 1. Cor. 14.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod prophetica revelatio non fiat per Angelos. Dicitur enim Sap. 7. quod *sapientia Dei in animas sanctas se transfert: & amicos Dei, & Prophetas constituit*: Sed amicos Dei constituit immediate, non mediantibus Angelis.

2. Præterea. Prophetia ponitur inter gratias gratis datas: Sed gratiæ gratis datæ sunt à Spiritu sancto, secundum illud, (1. Cor. 12.) *Divisiones gratiarum sunt*
idem

idem autem spiritus. Non ergo prophetica revelatio fit, Angelo mediante.

3. Præterea, Cassiod. (in prol. super Psal. c. 1.) dicit, quod *Prophetia est divina revelatio*: Si autem fieret per Angelos, diceretur angelica revelatio. Non ergo Prophetica revelatio fit Angelo mediante.

Sed Contra est, quod Dion. dicit 4. c. cæl. Hier. (parum à med.) *Divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias coelestes virtutes*: Loquitur autem ibi de visionibus propheticis: ergo revelatio prophetica fit Angelis mediantibus.

Respondeo dicendum; quod, sicut Apost. dicit ad Rom. 13. *Quæ à Dei sunt, ordinata sunt.* Habet autem hoc divinitatis ordo, sicut Dionys. dicit, (loc. cit. & cap. 4. Ecclesiast. hierarch. inter princ. & med.) ut infima per media disponat. Angeli autem medii sunt inter Deum, & homines, utpote plus participantes de perfectione divinæ bonitatis, quam homines. Et ideo illuminationes, & revelationes divinæ à Deo ad homines per Angelos deferuntur. Prophetica autem cognitio fit per illuminationem, & revelationem divinam. Unde manifestum est, quod fiat per Angelos.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas, secundum quam fit homo amicus Dei, est perfectio voluntatis, in quam solus Deus imprimere potest: sed Prophetia est perfectio intellectus, in quem etiam Angelus potest imprimere, ut in 1. dictum est. (q. 111. a. 1.) Et ideo non est similis ratio de utroque.

Ad secundum dicendum, quod gratiæ gratis datæ attribuntur Spiritui sancto, sicut primo principio; quæ tamen operatur hujusmodi gratias in hominibus mediante ministerio Angelorum.

Ad tertium dicendum, quod operatio instrumenti attribuitur principali agentî, in cujus virtute instrumentum agit. Et quia minister est sicut instrumentum, idcirco prophetica revelatio, quæ fit ministerio Angelorum, dicitur esse divina.

Utum ad Prophetiam requiratur dispositio naturalis.

Ver. q. 12. a. 4.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod ad Prophetiam requiratur dispositio naturalis. Prophetia enim recipitur in Propheta secundum dispositionem recipientis, quia super illud Amos. i. *Dominus de Sion rugiet*, dicit in Glos. Hieron. (*ord. in princ. comm.*) „Natu-
 „ rale est, ut omnes, qui volunt rem rei comparare, ex
 „ eis rebus sumant comparationes, quas sunt experti,
 „ & in quibus sunt nutriti: verbi gratia, nautæ suos
 „ inimicos ventis, damnum naufragio comparant. Sic
 „ & Amos, qui fuit pastor pecorum, timorem Dei ro-
 „ gitui leonis assimilat: “ sed quod recipitur in aliquo
 secundum modum recipientis, requirit naturalem dis-
 positionem: ergo Prophetia requirit naturalem dispo-
 sitionem.

2. Præterea. Speculatio Prophetiæ est altior, quam scientiæ acquisitæ: sed indispositio naturalis impedit speculationem scientiæ acquisitæ: multi enim ex indis-
 positione naturali pertingere non possunt ad scientias spe-
 culativas capiendas, multo ergo magis requiritur ad con-
 templationem propheticam.

3. Præterea. Indispositio naturalis magis impedit aliquem, quam impedimentum accidentale: sed per aliquid accidentale superveniens impeditur speculatio Prophetiæ, dicit enim Hieronymus super Matth. (*hab. hoc express. Greg. hom. 6. in Num. aliquant. à med. quid im-
 mile habet & Hieron. in epist. 11. ad Ageruch. à med.*)
 „ quod tempore illo, quo conjugales actus geruntur,
 „ præsentia Spiritus sancti non dabitur, etiamsi Pro-
 „ pheta esse videatur, qui officio generationis obsequi-
 „ tur: “ ergo multo magis indispositio naturalis impedit Prophetiam: & sic videtur, quod bona dispositio naturalis requiratur ad Prophetiam.

Sed Contra est, quod Gregorius dicit in Homil. Pentecost. (*quæ est 30. in Evang. inter med. & fin.*)
 in-

*Implet, scilicet Spiritus Sanctus, ,, citharædum pue-
rum, & Psalmistam facit: implet pastorem armenta-
rium sycomoros vellicantem, & Prophetam facit.*“
Non ergo requiritur aliqua dispositio præcedens ad Pro-
phetiam, sed dependet ex sola voluntate Spiritus sancti;
de quo dicitur 1. ad Corinth. 12. *Hæc omnia operatur
unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (α.
1. huj. q.) Prophetia vere, & simpliciter dicta est ex
inspiratione divina: quæ autem est ex causa naturali, non
dicitur Prophetia, nisi secundum quid. Est autem con-
siderandum, quod sicut Deus, qui est causa universa-
lis in agendo, non præexigit materiam, nec aliquam
materiæ dispositionem in corporalibus effectibus: sed si-
mul potest & materiam, & dispositionem, & formam
inducere: ita etiam, in effectibus spiritualibus non
præexigit aliquam dispositionem: sed potest simul cum
effectu spirituali inducere dispositionem convenientem,
qualis requiritur secundum ordinem naturæ.“

Et ulterius, posset etiam simul per creationem
producere ipsum subjectum: ut scilicet & animam in
ipsa sui creatione disponderet ad Prophetiam, & da-
ret ei gratiam prophetalem.“

Ad primum ergo dicendum, quod indifferens est ad
Prophetiam, quibuscumque similitudinibus res prophe-
tica exprimitur. Et ideo homo ex operatione divina non
immutatur circa Prophetiam: removetur autem divina
virtute, si quid Prophetiæ repugnat.

Ad secundum dicendum, quod speculatio scientiæ
fit ex causa naturali: Natura autem non potest opera-
ri, nisi dispositione præcedente in materia: quod non
est dicendum de Deo, qui est Prophetiæ causa.

Ad tertium dicendum, quod aliqua naturalis indis-
positio, si non removeretur, impedire posset prophe-
talem revelationem: puta si aliquis esset totaliter sen-
su naturali destitutus: sicut etiam impeditur aliquis ab
actu prophetandi per aliquam vehementem passionem
iræ, vel concupiscentiæ, qualis est in coitu, vel per
quamcunque aliam passionem: sed talem indispositio-
nem naturalem removet virtus divina, quæ est Pro-
phetiæ causa.

ARTICULUS IV.

Utrum bonitas morum requiratur ad Prophetiam.

Vers. q. 12. a. 5. & op. 3. cap. 222. & 1. Cor. 13.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod bonitas morum requiratur ad Prophetiam. Dicitur enim Sap. 7. quod „sapiencia Dei per rationes in animas sanctas „se transfert, & amicos Dei, & prophetas constituit:“ sed sanctitas non potest esse sine bonitate morum, & gratia gratum faciente: ergo prophetia non potest esse sine bonitate morum, & gratia gratum faciente.

2. Præterea. Secreta non revelantur nisi amicis, secundum illud Jo. 15. „Vos autem dixi amicos, quia „omnia quæcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis:“ sed Prophetis Deus *sua secreta revelat*, ut dicitur Amos 3. ergo videtur, quod Prophetæ sint Dei amici: quod non potest esse sine charitate: ergo videtur, quod Prophetia non possit esse sine charitate, quæ non est sine gratia gratum faciente.

3. Præterea. Matth. 7. dicitur: „attendite à falsis Prophetis, qui veniunt ad vos vestimentis ovium, „intrinsicus autem sunt lupi rapaces:“ sed quicumque sunt sine gratia interioris, videntur esse lupi rapaces: ergo omnes sunt falsi Prophetæ, nullus est ergo verus Prophetæ, nisi bonus per gratiam.

4. Præterea. Philosophus dicit in libro de somno, & vigilia (*scu lib. de Divinit. per somn. cui illi auccititur, à princip. tom. 2.*) quod „si divinatio somnio- rum est à Deo, inconueniens est eam immitti quibuslibet, & non optimis viris:“ sed constat donum Prophetiæ esse à Deo: ergo donum Prophetiæ non datur nisi optimis viris.

Sed Contra est, quod Matth. 7. his, qui dixerant: *Domine, nonne in nomine tuo prophetabimus?* respondetur: *Nunquam novi vos: Novit autem Dominus eos, qui sunt ejus*, ut dicitur 2. ad Timoth. 2. ergo Prophetia potest esse in his, qui non sunt Dei per gratiam.

Respondeo dicendum, quod bonitas morum potest

attendi secundum *duo*: uno quidem modo secundum interiore[m] ejus radicem, quæ est gratia gratum faciens; alio autem modo quantum ad interiores animæ passiones, & exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur, ut anima hominis Deo per charitatem conjungatur. Unde Augustinus dicit in 15. de Trinitate (*cap. 18. circ. princ. tom. 3.*) „Nisi im-
 „perturatur cu[m] Spiritus sanctus, ut eum Dei, & pro-
 „ximi faciat amatorem, ille à sinistra non transfer-
 „tur ad dexteram.“ Unde quicquid potest esse sine charitate, potest esse sine gratia gratum faciente, & per consequens sine bonitate morum. Prophetia autem potest esse sine charitate. Quod apparet ex *duobus*. *Primo* quidem ex actu utriusque. Nam Prophetia pertinet ad intellectum, cujus actus præcedit actum voluntatis, quam perficit charitas; unde & Apostolus 1. ad Corinth. 13. Prophetiam connumerat aliis ad intellectum pertinentibus, quæ possunt sine charitate haberi. *Secundo* ex fine utriusque: datur enim Prophetia ad utilitatem Ecclesiæ, sicut & aliæ gratiæ gratis datæ, secundum illud Apostoli 1. ad Corinth. 12. *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*. Non autem ordinantur directe ad hoc, quod affectus ipsius Prophetæ conjungatur Deo, ad quod ordinatur charitas. Et ideo *Prophetia potest esse sine bonitate morum quantum ad propriam radicem hujus bonitatis*.

„Si vero consideremus bonitatem morum secundum passiones animæ, & actiones exteriores, secundum hoc impeditur aliquis à Prophetia per morum malitiam.“ Nam ad Prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem; quæ quidem impeditur per vehementiam passionum, & per inordinatam occupationem rerum exteriorum. Unde & de filiis Prophetarum legitur 4. Reg. 4. quod *simul habitabant cum Helisæo*, quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur à dono Prophetiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod donum Prophetiæ aliquando datur homini & propter utilitatem aliorum, & propter propriæ mentis illustrationem. Et hi sunt, in quorum animas sapientia divina per gratiam gra-

gratum facientem se transferens, amicos Dei, & Prophetas eos constituit: quidam vero consequuntur donum prophetiæ solum ad utilitatem aliorum, qui sunt quasi instrumenta divinæ operationis. Unde Hieronymus dicit super Matth. (*cap. 7. in illud: Nomen in nomine tuo prophetavimus?*) „Prophetare, & virtutes facere, „ & dæmonia ejicere, interdum non est ejus meriti, „ qui operatur, sed vel invocatione nominis Christi „ hoc agit, vel ob condemnationem eorum, qui invocant, „ & utilitatem eorum, qui vident, & audiunt, conceditur.“

Ad secundum dicendum, quod Gregor. (*homil. 27. in Evang. ante med.*) exponens illud, dicit: „Dum avida superna cœlestia amamus, amata jam novimus; „ quia amor ipse notitia est. Omnia ergo eis nota fecerat; quia à terrenis desideriis immutati amoris summis facibus ardebant.“ Et hoc modo non revelantur semper secreta divina Prophetis.

Ad tertium dicendum, quod non omnes mali sunt lupi rapaces, sed solum illi, qui intendunt aliis nocere. Dicitur enim Chrysost. super Matth. (*hom. 19. in op. imperf. ante med.*) quod „Catholici Doctores, etsi „ fuerint peccatores, servi quidem carnis dicuntur, non „ tamen lupi rapaces: quia non habent propositum perire Christianos.“ Et quia prophetia ordinatur ad utilitatem aliorum, manifestum est, tales esse falsos Prophetas; quia ad hoc non mittuntur à Deo.

Ad quartum dicendum, quod dona divina non semper dantur optimis simpliciter, sed quandoque illis, qui sunt optimi quantum ad talis doni perceptionem. Et sic Deus donum Prophetiæ illis dat, quibus optimum judicat dare.

ARTICULUS V.

821

Utrum aliqua Prophetia sit à dæmonibus.

3. *contr. cap. 154.*

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod nulla Prophetia sit à dæmonio, Prophetia enim est divina re-

96

velatio, ut Cassiodorus dicit: (*in prol. super Psal. cap. 1.*) sed illud, quod fit à dæmone, non est divinum: ergo nulla prophetia potest esse à dæmone.

2. Præterea. Ad propheticam cognitionem requiritur aliqua illuminatio, ut supra dictum est: (*q. præc. art. 2.* sed dæmones non illuminant intellectum humanum, ut supra dictum est in primo: (*q. 109. a. 3.*) ergo nulla Prophetia potest esse à dæmonibus.

3. Præterea. Non est efficax signum, quod etiam ad contraria se habet: se Prophetia est signum confirmationis fidei: unde super illud Rom. 12. *Sive Prophetiam secundum rationem fidei*, dicit Gloss. (*ordin. Ambros. 2, in hunc loc.*) „Nota, quod in numeratione gratiarum „à Prophetia incipit, quæ est prima probatio, quod „fides nostra sit rationabilis, quia credentes accepto „spiritu prophetabant:“ non ergo Prophetia à dæmonibus dari potest.

Sed Contra est, quod dicitur 3. Reg. 18. „Congrega ad me universum Israel in monte Carmeli, & „Prophetas Baal quadringentos quinquaginta, Prophe- „tasque lucorum quadringentos, qui comedunt de men- „sa Jezabel:“ sed tales erat dæmonum cultores: ergo videtur, quod etiam à dæmonibus sit aliqua Prophetia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. præc. a. 1.*) Prophetia importat cognitionem quandam procul existentem à cognitione humana. Manifestum est autem, quod intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest, quæ sunt remota à cognitione intellectus inferioris. Supra intellectum autem humanum est non solum intellectus divinus, sed etiam intellectus Angelorum bonorum, & malorum secundum naturæ ordinem: & ideo quædam cognoscunt dæmones etiam sua naturali cognitione, quæ sunt remota ab hominum cognitione, quæ possunt hominibus revelare. Simpliciter autem, & maxime remota sunt, quæ solus Deus cognoscit.

Et ideo „Prophetia proprie, & simpliciter dicta fit „per solam divinam revelationem: sed ipsa revelatio „facta per dæmones potest secundum quid dici Prophe- „tia.“ Unde illi, quibus aliquid per dæmones revela-

tur,

tur, non dicuntur in Scripturis Prophetæ simpliciter, sed cum aliqua additione; puta *Prophetæ falsi*, vel *Prophetæ idolorum*. Unde Augustinus 12. super Genes. ad lit. (cap. 19. cir. fin. tom. 3.) *Cum malus spiritus arripit hominem in hæc, scilicet visa, aut dæmoniacos facit, aut arreptitios, aut falsos Prophetas.*

Ad primum ergo dicendam, quod Cassiodorus ibi definit Prophetiam proprie, & simpliciter dictam.

Ad secundum dicendum, quod dæmones ea, quæ sciunt, hominibus manifestant, non quidem per illuminationem intellectus, sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibiliter colloquendo. Et in hoc deficit hæc Prophetia à vera.

Ad tertium dicendum, quod aliquibus signis etiam exterioribus discerni potest Prophetia dæmonum à Prophetia divina. Unde dicit Chrysost. super Matth. (homil. 19. in op. imperf. parum ante fin.) „quod quidam „prophetant in spiritu diaboli, quales sunt divinato- „res; sed sic discernuntur, quoniam diabolus interdum „verum dicit; Spiritus sanctus nunquam interdum men- „titur. Unde dicitur Deutor. 18. Si tacita cognitione res- „ponderis: quomodo possum intelligere verbum, quod „Dominus non est locutus? hoc habebis signum: quod „in nomine Domini Prophetæ ille prædixerit, & non „evenerit, hoc Dominus non est locutus.“

ARTICULUS VI.

823

Utrum Prophetæ dæmonum aliquando prædicant verum.

Inf. q. 174 a. 5. ad 4. & 3. cont. cap. 134.

Ad Sextum sic proceditur. Videtur, quod Prophetæ dæmonum nunquam vera prædicant. Dicit enim Ambros. (super illud 1. Cor. 12. *Nemo potest dicere verum*) quod *omne verum, à quocumque dicatur, à Spiritu sancto est: sed Prophetæ dæmonum non loquuntur à Spiritu sancto: quia non est conventio Christi ad Belial, ut dicitur 2. Corinth. 6. ergo videtur, quod tales nunquam vera prænuunt.*

2. Præterea. Sicut veri Prophetæ inspirantur à spi-
ri-

ritu veritatis, ita Prophetæ dæmonum inspirantur à spiritu mendacii, secundum illud 3. Reg. ult. *Egreditur, & ero spiritus mendax in ore omnium Prophetarum ejus*: sed Prophetæ inspirati à Spiritu sancto nunquam loquuntur falsum, ut supra habitum est: (9. præc. a. 6.) ergo Prophetæ dæmonum nunquam loquuntur verum.

3. Præterea. Joann. 8. dicitur de diabolo, quod *cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur; quia diabolus est mendax, & pater ejus*, id est, mendacii: sed inspirando Prophetas suos, diabolus non loquitur nisi ex propriis: non enim constituitur minister Dei ad veritatem enuntiandam, quia *non est societas luci ad tenebras*, ut dicitur 2. Cor. 6. ergo Prophetæ dæmonum nunquam vera prædicunt.

Sed Contra est, quod Numer. 22. dicit quædam Gloss. (*colligitur ex ord. Rabani sup. Illud: misit ergo nuntios*) quod Balaam divinus erat, dæmonum scilicet ministerio, & arte magica nonnumquam futura præcognoscebat: sed ipse multa prænuntiavit vera, sicut est id, quod habetur Numer. 24. *Orietur stella ex Jacob, & consurget virga de Israel*: ergo etiam Prophetæ dæmonum prænuntiant vera.

Respondeo dicendum, quod sicut se habet bonum in rebus, ita verum in cognitione. Impossibile est autem, inveniri aliquid in rebus, quod totaliter bono privetur. Unde etiam impossibile est, esse aliquam cognitionem, quæ totaliter sit falsa, absque admistione alicujus veritatis. Unde & Beda dicit (*Comment. in Luc. cap. 17. ante med. sup. illud: decem viri leprosi. Et Aug. lib. 1. QQ. Evangelic. q. 40. à princ. tom. 4.*) quod „nulla „falsa ex doctrina, quæ non aliquando aliqua vera falsis intermiscet. Unde & ipsa doctrina dæmonum, quæ suos Prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quæ receptibilis redditur.

Sic enim intellectus ad falsum deducitur per apparentiam veritatis, sicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis. Unde & Chrysost. dicit super Matth. (*hom. 19. in op. imperf. parum ante fin.*) *Concessum est diabolo interdum verum dicere, ut mendacium suum rara veritate commendet.*

Ad primum ergo dicendum, quod Prophetæ dæmonum

NUM

num non semper loquuntur ex dæmonum revelatione, sed interdum ex inspiratione divina; sicut manifeste legitur de Balaam, cui dicitur Dominus esse locutus Numer. 22. licet esset Propheta dæmonum: quia Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum. Unde & per Prophetas dæmonum aliqua vera pænuntiat: tum ut credibilior fiat veritas, quæ etiam ex adversariis testimonium habet: tum etiam qui cum homines talia credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur. Unde etiam Sybillæ multa vera prædixerunt de Christo. Sed etiam quando Prophetæ dæmonum à dæmonibus *ter-*truuntur, aliqua vera prædicunt: *quandoque* quidem virtute propriæ naturæ, cujus auctor est Spiritus sanctus: *quandoque* etiam revelatione bonorum spirituum, ut patet per Aug. 12. super Gen. ad litteram. (*videtur colligi posse ex cap. 19. circ. fin. tom. 3.*) Et sic etiam illud verum, quod dæmones enuntiant, à Spiritu sancto est.

Ad Secundum dicendum, quod verus Propheta semper inspiratur à spiritu veritatis, in quo nihil est falsitatis, & ideo nunquam dicit falsum: Propheta autem falsitatis non semper instruitur à spiritu falsitatis, sed quandoque etiam inspiratur ab spiritu veritatis. Ipse etiam spiritus falsitatis quandoque enuntiat vera, quandoque falsa, ut dictum est. (*in corp. a. & ad 1.*)

Ad tertium dicendum, quod propria dæmonum dicuntur esse illa, quæ habent à seipsis, sc. mendacia, & peccata: quæ autem pertinent ad propriam naturam, non habent à seipsis, sed à Deo. Per virtutem autem propriæ naturæ quandoque vera prænuntiant, ut dictum est. (*in corp. art. & ad 1.*) Utitur etiam eis Deus ad veritatis manifestationem per ipsos fiendam, dum divina mysteria eis per Angelos revelantur, ut dictum est. (*ibid.*)

QUÆSTIO CLXXIII.

*De modo prophetiæ cognitionis, in quatuor articulis
divisa.*

Deinde considerandum est de modo prophetiæ cognitionis,

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum Prophetæ videant ipsam Dei essentiam.

Secundo. Utrum revelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis.

Tertio. Utrum prophetica revelatio semper sit cum alienatione à sensibus.

Quarto. Utrum Prophetia semper sit cum cognitione eorum, quæ prophetantur.

ARTICULUS I.

824

Utrum Prophetæ videant ipsam Dei essentiam.

Supp. q. 171. art. 2. corp. & art. corp. & ad 8. & vers. q. 12. art. 6. & Ps. 50.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod Prophetæ ipsam Dei essentiam videant. Quia super illud Is. 38. *Dispone domui tuæ &c.* dicit Glos. (ordin.) *Prophetæ in ipso libro præscientiæ Dei, in quo omnia scripta sunt, legere possunt: sed præscientia Dei est ipsa ejus essentia: ergo Prophetæ vident ipsam Dei essentiam.*

2. Præterea. August. dicit in 9. de Trinit. (cap. 17. in princ. tom. 3.) quod *in illa æterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam, secundum quam sumus, & secundum quam operamur, visu mentis aspiciamus: Sed Prophetæ inter omnes homines altissimam habent divinorum cognitionem: ergo ipsi maxime divinam essentiam vident.*

3. Præterea. Futura contingentia præcognoscuntur à Prophetis secundum immobilem veritatem: sic autem non sunt nisi in ipso Deo: ergo Prophetæ ipsum Deum vident.

Sed Contra est, quod visio divinæ essentiæ non evacuatur in patria: Prophetia autem evacuatur, ut habetur 2. ad Coriinth. 13. ergo Prophetia non fit per visionem divinæ essentiæ.

Res-

Respondeo dicendum, quod Prophetia importat cognitionem divinam ut procul existentem. Unde & de Prophetis dicitur Hebr. 11. quod *erant à longe aspicientes*. Illi autem, qui sunt in patria, in statu beatitudinis existentes, non vident ut à remotis, sed magis quasi ex propinquo, secundum illud Ps. 139. *Habitabunt recti cum vultu tuo*. Unde manifestum est, quod *cognitio prophetica alia est à cognitione perfecta, quæ erit in patria, unde & distinguitur ab ea, sicut imperfectum à perfecto, & ea adveniente evacuat*, ut patet per Apostolum 1. ad Cor. 13.

Fuerunt autem *quidam*, qui cognitionem propheticam à cognitione Beatorum distinguere volentes, dixerunt quod Prophetæ vident ipsam divinam essentiam, quam vocant *speculum Trinitatis*, non tamen secundum quod est objectum Beatorum, sed secundum quod sunt in ea rationes futurorum eventuum. Quod quidem est omnino impossibile. Deus enim est objectum beatitudinis secundum ipsam sui essentiam, secundum illud quod Augustinus dicit in 5. Confess. (*cap. 4. circa p[er]s. tom. 1.*) *Beatus est, qui te scit, etiamsi illa, id est, creaturas, nesciat*. Non est autem possibile, quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non vident: Tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum, quæ sunt: ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam, nisi respectum ad creaturam: tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum, ut est objectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparisonem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes. Et ideo non potest esse, quod Prophetæ videant Deum secundum rationes creaturarum, & non prout est objectum beatitudinis. Et ideo, dicendum est, quod visio prophetica, non est visio ipsius divinæ essentiae, neque in ipsa divina essentia vident ea, quæ vident, sed in quibusdam similitudinibus, secundum illustrationem divini luminis.

Unde Dionys. dicit in 4. c. cæl. Hierar. (*cir. med.*) *de visionibus prophetis loquens, quod Sapiens Theologus visionem illam dicit esse divinam, quæ fit per similitu-*

itudinem rerum forma corporali carentium ex reductione videtur in divina. Et hujusmodi similitudines divino lumine illustratæ magis habent rationem speculi, quam Dei essentiam. Nam in speculo resultant species ab aliis rebus: quod non potest dici de Deo. Sed hujusmodi illustratio mentis propheticæ potest dici speculum, in quantum resultat ibi similitudo veritatis divinæ præscientiæ, & propter hoc dicitur *speculum æternitatis*, quasi representans Dei præscientiam, qui in sua æternitate omnia præsentialiter videt, ut dictum est. (q. 171. a. 6. ad 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod Prophetæ dicuntur inspicere in libro præscientiæ Dei, in quantum ex ipsa præscientia Dei resultat veritas in mentem Prophetæ.

Ad secundum dicendum, quod in prima veritate dicitur homo videre propriam formam, qua existit, in quantum primæ veritatis similitudo refulget in mente humana, ex qua anima habet quod seipsam cognoscat.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod in Deo futura contingentia sunt secundum immobilem veritatem, potest imprimere menti prophetæ similem cognitionem, absque eo quod Prophetæ Deum per essentiam videant.

ARTICULUS II.

825

Utrum in prophetica revelatione imprimantur divinitus menti Prophetæ novæ rerum species, vel solum novum lumen.

3. cont. cap. 154. & vers. q. 12. a. 7.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod in prophetica revelatione non imprimantur divinitus menti Prophetæ novæ rerum species, sed solum novum lumen. Quia, sicut dicit Gl. Hieron. (ord. in princ. comment.) Amos 1. Prophetæ utuntur similitudinibus rerum: in quibus conversati sunt: sed si visio prophetica fieret per aliquas species de novo impressas, nihil operaretur ibi præcedens conversatio: ergo non imprimuntur aliquæ species de novo in anima Prophetæ, sed solum propheticum lumen.

Præ-

2. Præterea. Sicut August. dicit 12. super Gen. ad litteram, (cap. 9. tom. 3.) *visio imaginaria non facit Prophetam, sed solum visio intellectualis.* Unde etiam Dan. 10. dicitur, quod *intelligentia opus est in videri.* Sed visio intellectualis, sicut in eodem lib. (cap. 5. in fin.) dicitur, non fit per aliquas similitudines, sed per ipsam rerum veritatem: ergo videtur, quod prophetica revelatio non fiat per impressionem aliquarum specierum.

3. Præterea. Per donum Prophetiæ Spiritus sanctus exhibet homini id, quod est supra facultatem naturæ humanæ: sed formare quascunque rerum species potest homo ex facultate naturali: ergo videtur, quod in prophetica revelatione non infundatur aliqua rerum species, sed solum intelligibile lumen.

Sed Contra est, quod dicitur Osee 12. *Ego visiones multiplicavi eis, & in manibus Prophetarum assimilatus sum.* Sed multiplicatio visionum non fit secundum lumen intelligibile, quod est commune in omni prophetica visione, sed solum secundum diversitatem specierum, secundum quas etiam est assimilatio: ergo videtur, quod in prophetica revelatione imprimantur novæ species rerum, & non solum intelligibile lumen.

Respondeo dicendum, quod, sicut August. dicit 12. super Gen. ad litteram: (cap. 9. circa princ. tom. 3.) *cognitio prophetica maxime ad mentem pertinet.* Circa cognitionem autem humanæ mentis duo oportet considerare, scilicet *acceptiorem*, sive repræsentationem rerum, & *judicium* de rebus repræsentatis. Quando autem repræsentantur menti humanæ res aliquæ secundum aliquas species, & secundum naturæ ordinem, primo oportet quod species repræsententur sensui, secundo imaginationi, tertio intellectui possibili, qui immutatur à speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis. In imaginatione autem non solum sunt formæ rerum sensibilium, secundum quod accipiuntur à sensu, sed mutantur diversimode, vel propter aliquam transmutationem corporalem, (sicut accidit in dormientibus, & furiosis) vel etiam secundum imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id, quod est intelligendum. Sicut enim ex diversa ordinatione earundem litterarum accipiuntur, diversi intellectus, ita etiam secundum

diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversæ species intelligibiles. Judicium autem humanæ mentis fit secundum vim intellectualis luminis.

Per donum autem Prophetiæ confertur aliquid humanæ menti, supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque; scil. & quantum ad *judicium*, per influxum luminis intellectualis, & quantum ad *acceptationem*, seu repræsentationem rerum, quæ fit per aliquas species. Et quantum ad hoc secundum potest assimilari doctrina humana revelationi propheticæ, non autem quantum ad primum. Homo enim suo discipulo repræsentat aliquas res per signa locutionum: non autem potest interius illuminare, sicut facit Deus.

Horum autem duorum principalius est primum in Prophetia: quia judicium est completivum cognitionis. Et ideo si cui fiat divinitus repræsentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias, (ut Pharaoni, & Nabuchodonosor) aut etiam per similitudines corporales, (ut Balthasar) non est talis censendus Propheta, nisi illuminetur ejus mens ad judicandum: sed talis apparitio est quidam imperfectum in genere Prophetiæ. Unde à quibusdam vocatur extasis † *al. cuius* † prophetiæ, sicut & divinatio somniorum. Erit autem Propheta, si solummodo intellectus ejus illuminetur ad judicandum etiam ea, quæ aliis imaginarie visa sunt; ut patet de Joseph, qui exposuit somnium Pharaonis, sed sicut August. dicit 12. super Gen. ad litteram, (cap. 9. in med. tom. 3.) ,, maxime Propheta est, qui utroque præcellit, ut scilicet videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, & eas vivacitate mentis intelligat. "

Repræsentantur autem divinitus menti Prophetæ, quandoque quidem mediante sensu exterius quædam formæ sensibiles; sicut Daniel vidit scripturam parietis, ut legitur Daniel. 5. quandoque autem per formas imaginarias, sive omnino divinitus impressas, non per sensum acceptas, (puta si alicui cæco nato imprimerentur in imaginatione colorum similitudines) vel etiam divinitus ordinatas ex his, quæ à sensibus sunt accepta, sicut Hieremias vidit ollam succensam à facie Aquilonis, ut habetur Hierem. 1. sive etiam imprimendo species intel-

ligibiles ipsi menti; sicut patet de his, qui accipiunt scientiam, vel sapientiam infusam: sicut Salomon, & Apostoli. Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur menti humanæ divinitus ad dijudicandum ea, quæ ab aliis visa sunt: sicut dictum est (*hic, sup.*) de Joseph, & sicut patet de Apostolis, quibus Dominus aperuit sensum, ut intelligerent scripturas, ut dicitur Lucæ 24. & ad hoc pertinet interpretatio sermonum; Sic etiam ad dijudicandum secundum divinam veritatem ea, quæ cursu naturali homo apprehendit: sive etiam ad dijudicandum veraciter, & efficaciter ea, quæ agenda sunt, secundum illud Isaïæ 63. *Spiritus Domini ductor ejus fuit.* Sic igitur patet, quod prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam, quandoque autem per species de novo impressas, vel aliter ordinatas.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (*in corp. a.*) quandoque in prophetica revelatione divinitus ordinantur species imaginariæ præceptæ à sensu, secundum congruentiam ad veritatem revelandam. Et tunc conversatio præcedens aliquid operatur ad ipsas similitudines, non autem quando totaliter ab extrinsecis imprimuntur.

Ad secundum dicendum, quod visio intellectualis non fit secundum aliquas similitudines corporales, & individuales: fit tamen secundum aliquam similitudinem intelligibilem. Unde Aug. dicit 9. de Trinit. (*cap. 11 in princ. tom. 3.*) quod *habet animus nonnullam speciei revelatione prophetica quandoque immediate à Deo imprimitur; quandoque à formis imaginatis resultat secundum adjutorium prophetici luminis: quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundum illuminationem altioris luminis.*

Ad tertium dicendum, quod quascunque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolute hujusmodi formas considerando; non tamen ut sit comparata ad representandas intelligibiles veritates, quæ humanis intellectu non excedunt; sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis luminis.

ARTICULUS III.

Utrum visio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus.

Ver. q. 12. art. 9.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod visio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus. Dicitur enim Num. 12. *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum:* Sed sicut Glossa dicit in principio Psalterii: *Visio, quæ est per somnia, & visiones, est per ea, quæ videntur dici, vel fieri.* Cum autem aliqua videntur dici, vel fieri, quæ non dicuntur, vel fiunt, est alienatio à sensibus. Ergo Prophetia semper fit cum alienatione à sensibus.

2. Præterea. Quando una virtus multum intenditur in operatione sua, alia potentia abstrahitur à suo actu; sicut illi, qui vehementer interdunt ad aliquid audiendum, non percipiunt visu ea, quæ coram ipsis sunt: Sed in visione prophetica est maxime intellectus elevatus, & intenditur in suo actu. Ergo videtur, quod semper fiat cum abstractione à sensibus.

3. Præterea. Impossibile est, idem simul ad oppositas partes converti: Sed in visione prophetica mens convertitur ad accipiendum à superiori. Ergo non potest simul converti ad sensibilia. Necessarium ergo videtur, quod revelatio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus.

Sed contra est, quod dicitur 1. Cor. 14. *Spiritus Prophetarum Prophetis subjectis sunt:* Sed hoc esse non posset, si Propheta non esset sui compos, à sensibus alienatus existens. Ergo videtur, quod prophetica visio non fiat cum alienatione à sensibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. præc.*) prophetica revelatio fit secundum quatuor; scilicet secundum influxum intelligibilis luminis, secundum impressionem intelligibilium specierum, secundum impressionem, vel ordinationem imaginabilium formarum, & secundum expressionem formarum sensibilium. Manifes-

tum est autem, quod non fit abstractio à sensibus, quando aliquid repræsentatur menti Prophetæ per species sensibiles, sive ad hoc specialiter formatas divinitus; sicut rubus ostensus Moysi, (*Exod. 3.*) & scriptura ostensa Danieli, (*Dan. 5.*) sive etiam per alias causas productas: ita tamen quod secundum divinam providentiam ad aliquid propheticè significandum ordinetur; sicut per arcam Noe significabatur Ecclesia.

„ Similiter etiam, non est necesse, ut fiat alienatio à sensibus exterioribus per hoc, quod mens Prophetæ illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus: “ quia in nobis perfecta iudicium intellectus habetur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima nostræ cognitionis principia, ut in 1. habitum est. (*q. 84. a. 7.*)

Sed quando fit revelatio prophetica secundum formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem à sensibus, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea, quæ exterius sentiuntur.

Sed abstractio à sensibus quandoque fit perfecte; ut sc. nihil homo sensibus percipiat: quandoque autem imperfecte; ut scil. aliquid percipiat sensibus, non tamen plene discernat ea, quæ exterius percipit, ab his, quæ imaginabiliter videt. Unde Augustinus dicit 12. super Gen. ad litter. (*c. 12. ante med. tom. 3.*) „ Sic videtur, quæ in spiritu fiunt, imagines corporum, quemadmodum corpora ipsa per corpus; ita ut simul certatur homo aliquis præsens oculis, & absens alio spiritu, tanquam oculis.“

Talis tamen alienatio à sensibus non fit in Prophetis cum aliqua inordinatione naturæ, (sicut in arreptitiis, vel in furiosis) sed per aliquam causam ordinatam, Vel naturalem, sicut per somnium, Vel spiritualem, sicut per contemplationis vehementiam; sicut in Petro legitur Act. 10. quod cum oraret in cenaculo, lapsus est in excessu mentis: Vel virtute divina rapientis secundum illud Ezech. 1. Facta est super eum manus Domini.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de Prophetis, quibus imprimebantur, vel ordinabantur imaginariæ formæ, vel in dormiendo, quæ

significatur per somnium, *vel* in vigilando, quod significatur per visionem.

Ad secundum dicendum, quod quando mens intenditur in suo actu circa absentia, quæ sunt à sensibus remota, tunc propter vehementiam intentionis sequitur alienatio à sensibus: sed quando mens intenditur in suo actu circa dispositionem, vel iudicium sensibilium, non oportet, quod à sensibus abstrahatur.

Ad tertium dicendum, quod motus mentis propheticæ non est secundum virtutem propriam, sed secundum virtutem superioris influxus. Et ideo quando ex superiori influxu mens Prophetæ inclinatur ad iudicandum, vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio à sensibus, sed solum quando elevatur mens ad contemplandum aliqua sublimiora.

Ad quartum dicendum, quod spiritus Prophetarum dicuntur esse subjecti Prophetis, quantum ad propheticam enuntiationem, de qua ibi Apostolus loquitur: quia sc. ex proprio sensu loquuntur ea quæ viderunt, non mente perturbata, sicut arreptitii (ut dixerunt, Priscilla, & Montanus) sed in ipsa prophetica revelatione potius ipsi subjiciuntur spiritui Prophetiæ, id est, dono prophetico.

ARTICULUS IV.

827

Utrum Prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant.

Hier. 11. lect. 7.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod Prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant. Quia, Aug. dicit 12. super Genes. ad litteram, (*cap. 9. in princ. tom. 3.*) „ quibus signa per aliquas rerum corporali-
„ lium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi ac-
„ cessisset mentis officium, ut etiam intelligerentur,
„ nondum erat Prophetia: “ sed ea quæ intelliguntur,
„ non possunt esse incognita: ergo Prophetæ non igno-
„ rat ea quæ prophetat.

2. Præterea. Majus est lumen Prophetiæ, quam lumen naturalis rationis: sed quicumque lumine naturali habet scientiam, non ignorat ea quæ scit: er-

Tom. VII,

ergo quicumque lumine prophetico aliqua eduntlat, non potest ea ignorare.

3. Præterea. Prophetia ordinatur ad hominum illuminationem : unde dicitur 2. Pet. 1. *Habemus propheticum sermonem : cui bene facitis attendentes, quod lucernæ lucenti in caliginoso loco : sed nihil potest alios illuminare, nisi in se sit illuminatum : ergo videtur, quod Propheta prius illuminetur ad cognoscendum ea quæ aliis enuntiat.*

Sed Contra est, quod dicitur Joan. 12. *Hec autem à semetipso Caïphas non dixit ; sed cum esset Pontifex annū illius, prophetavit, quod Jesus moriturus erat pro gente, &c.* Sed hoc Caïphas non cognovit : ergo non omnis qui prophetat cognoscit ea quæ prophetat.

Respondeo dicendum, quod in revelatione prophetica movetur mens Prophetæ à Spiritu sancto sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis. Movetur autem mens Prophetæ non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum, vel ad aliquid faciendum ; quandoque quidam ad omnia tria simul, quandoque autem ad duo horum, quandoque vero ad unum tantum : & quodlibet horum contingit esse cum aliquo cognitionis defectu. Nam cum mens Prophetæ movetur ad aliquid æstimandum, vel apprehendendum, quandoque quidem inducitur ad hoc quod solum apprehendat rem illam ; quandoque autem ulterius ad hoc quod cognoscat, hæc sibi esse divinitus revelata.

Similiter etiam quandoque movetur mens Prophetæ ad aliquid loquendum, ita quod intelligat, id quod per hæc verba Spiritus sanctus intendit, sicut, David qui dicebat 2. Regum 23. *Spiritus Domini locutus est per me.* Quandoque autem ille, cujus mens movetur ad aliqua verba exprimenda, non intelligit quid Spiritus sanctus per hæc verba intendat, sicut patet de Caïpha. Job. 11.

Similiter etiam cum Spiritus sanctus movet mentem alicujus ad aliquid faciendum, quandoque quidem intelligit quid hoc significet ; sicut patet de Hieremia, qui abscondit lumbare in Euphrate, ut habetur Hierem. 13. quandoque vero non intelligit : sicut milites dividentes vestimenta Christi non intelligebant quid hoc significaret. „Cum ergo aliquis cognoscit, se moveri à

„Spiritu sancto ad aliquid æstimandum, vel significandum verbo, vel facto, hoc proprie ad Prophetiam pertinet: cum autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta Prophetia, sed quidam instinctus propheticus.“

Sciendum tamen, quod quia mens Prophetæ est instrumentum deficiens, ut dictum est, (*in corp. art.*) etiam veri Prophetæ non omnia cognoscunt, quæ in eorum visis, aut verbis, aut etiam factis Spiritus sanctus intendit.

Et per hoc patet responsio ad Objecta. Nam *primæ* rationes loquuntur de veris Prophetis, quorum mens divinitus illustratur perfecte.

QUÆSTIO CLXXIV.

De divisione Prophetiæ, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de divisione Prophetiæ.

Et circa hoc quærentur sex.

Primo. De divisione Prophetiæ in suas species.

Secundo. Utrum sit altior Prophetia, quæ est sine imaginaria visione.

Tertiõ. De diversitate graduum Prophetiæ.

Quarto. Utrum Moyses fuerit excellentissimus Prophetarum.

Quinto. Utrum aliquis comprehensor possit esse Prophetæ.

Sexto. Utrum Prophetia creverit per temporis processum.

ARTICULUS I.

Utrum convenienter dividatur Prophetia in Prophetiam prædestinationis Dei, præscientiæ, & comminationis.

Ver. q. 12. a. 10. & Matth. 1. prope fin.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter dividatur Prophetia in Glos. (*ord. super illud:*

Ut adimpleretur quod &c.) sup. Matth. 1. *Ecce virgo in utero habebit* : ubi dicitur, quod „*Prophetia alia est ex „prædestinatione Dei, quam necesse est omnibus modis „evenire, ut sine nostro impleatur arbitrio; ut hæc, de „qua hic agitur : alia est ex præscientia Dei, cui nos- „trum admiscetur arbitrium : alia est, quæ commina- „tio dicitur, quæ fit ob signum divinæ animadversionis.*“ Illud enim quod consequitur omnem Prophetiam, non debet poni ut membrum dividens Prophetiam : sed omnis Prophetia est secundum præscientiam divinam; quia *Propheta legunt in libro præscientiæ*, ut dicit Glos. Isa. 38. (*ord. sup. illud : dispono domui tuæ*) ergo videtur, quod non debeat poni una species Prophetiæ, quæ est secundum præscientiam.

2. Præterea. Sicuti aliquid prophætur secundum comminationem, ita etiam secundum promissionem : & utraque variatur, dicitur enim Hierem. 18. „*Re- „pente loquar adversum gentem, & adversum regnum, „ut eradiceam, & destruam, & disperdam illud : si pœ- „nitentiam egerit gens illa à malo suo,agam & ego „pœnitentiam :*“ & hoc pertinet ad Prophetiam comminationis; & postea subdit de Prophetia promissionis : „*subito loquar de gente, & regno, ut ædificem, & plan- „tem illud : si fecerit malum in oculis meis, pœni- „tentiam agam super bono, quod locutus sum ut facerem „ei :*“ ergo sicut ponitur Prophetia comminationis, ita debet poni Prophetia promissionis.

3. Præterea. Isidor. dicit in lib. 7. *Etym. (cap. 8. declinando ad fin.)* Prophetiæ genera sunt septem. *Primum genus est ecstasis, quod est mentis excessus : sicut vidit Petrus vas submissum de cælo cum variis animalibus. Secundum genus est visio : sicut apud Isaiam dicentem : vi- di Dominum sedentem, &c. Tertium genus est somnium : si- cut Jacob scalam dormiens vidit. Quartum genus est per- nubem : sicut ad Moysen loquebatur Deus. Quintum ge- nus est vox de cælis : sicut ad Abraham sonuit dicen- te mittas manum in puerum. Sextum genus accepta pa- rabola : sicut apud Balaam. Septimum genus repletio Spi- ritus sancti : sicut pene apud omnes Prophetas; ponit etiam tria genera visionum : unum secundum oculos cor- poris : alterum secundum spiritum imaginariam : tertium per*

per intuitum mentis : sed hæc non exprimuntur in prius dicta divisione : ergo est insuficiens.

Sed Contra est auctoritas Hieronymi , cuius dicitur esse Glos. (*inducta in arg. 1.*)

Respondeo dicendum , quod species habitum , & actuum in moralibus distinguuntur secundum objecta. Objectum autem Prophetiæ est id , quod est in cognitione divina supra humanam facultatem existens. Et ideo secundum horum differentiam Prophetia distinguitur in diversas species, secundum prius dictam divisionem.

Dictum est autem supra , (*q. 171. art. 6. ad 2.*) quod futurum est in divina cognitione *dupliciter*. Uno modo, prout est in sua causa : & sic accipitur Prophetia *comminationis*, quæ non semper impletur ; sed per eam prænuntiatur ordo causæ ad effectum , qui quandoque aliis supervenientibus impeditur.

Alio modo præcognoscit Deus aliqua in seipsis : vel ut fienda ab ipso : & horum est Prophetia *prædestinationis* , quia secundum Damasc. (*lib. 2. orth. fid. c. 30. circ. princ.*) Deus prædestinat ea , quæ non sunt in nobis ; vel ut fienda per liberum arbitrium hominis : & sic est Prophetia *præscientiæ* , quæ potest esse bonorum , & malorum : quod non contingit de Prophetia prædestinationis , quæ est bonorum tantum.

Et quia prædestinatio sub præscientia comprehenditur , ideo in Glos. (*Cassiod. sup. prolog. Hieron. & Glos. ord. sup. illud Matth. 1. Ut adimpleretur quod &c.*) in principio Psalterii ponitur tantum *duplex* Prophetiæ species ; scilicet secundum *præscientiam* , & secundum *comminationem*.

Ad primum ergo dicendum , quod præscientia proprie dicitur præcognitio futurorum eventuum , prout in seipsis sunt : & secundum hoc ponitur species Prophetiæ : prout autem dicitur respectu futurorum eventuum , sive secundum quod in seipsis sunt , sive secundum quod sunt in suis causis communiter se habet ad omnem speciem Prophetiæ.

Ad secundum dicendum , quod Prophetia *Promissionis* comprehenditur sub Prophetia *comminationis* : quia eadem est ratio veritatis in utraque. Denominatur tamen magis à comminatione : quia Deus pronior est ad

relaxandum pœnam, quam ad subtrahendum promissa beneficia.

Ad tertium dicendum, quod Isidorus distinguit Prophetiam secundum modum prophetandi. Qui quidem potest distingui: *vel* secundum potentias cognoscitivas in homine; quæ sunt sensus, imaginatio, & intellectus: & sic sumitur *triplex* visio, quam ponit tam ipse, quam Aug. 12. super Gen. ad litt. (c. 6. & seq. tom. 3.) *Vel* potest distingui secundum differentiam prophetici influxus: qui quidem quantum ad illustrationem intellectus significatur per repletionem Spiritus sancti, quam *optimo* loco ponit. Quantum vero ad impressionem formarum imaginabilium ponit *tria*; scilicet *somnium*, quod ponit *tertio* loco; & *visionem*, quæ fit in vigilando respectu quorumcumque communium, quam ponit in *secundo* loco; *ecstasim*, quæ fit per elevationem mentis in aliqua altiora, quam ponit *primo* loco. Quantum vero ad sensibilia signa ponit *tria*: quia sensibile signum *aut* est aliqua res corporea exterius apparens visui, sicut *nubes*, quam ponit *quarto* loco, *aut* est vox formata exterius ad auditum hominis delata, quam ponit *quinto* loco: *aut* est vox per hominem formata cum similitudine alicujus rei, quod pertinet ad *parabolam* quam ponit *sexto* loco.

ARTICULUS II.

829

Utrum excellentior sit Prophetia, quæ habet visionem intellectualem, & imaginariam, quam ea, quæ habet visionem intellectualem tantum.

Inf. a. 3. corp. & 3. q. 30. a. 2. ad 2. & ver. q. 12. art. 12. & Is. 1.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod excellentior sit Prophetia, quæ habet visionem intellectualem, & imaginariam, quam ea quæ habet visionem intellectualem tantum. Dicit enim Augustinus 12. super Genesim ad litteram, (cap. 9. in med. tom. 3.) & habetur in Glos. (ordin.) 1. ad Cor. 14. super illud: *spiritus autem loquitur mysteria*: „minus est Propheta, qui

33 re-

rerum, quæ significantur, sola ipsa signa in spiritu
 per rerum corporalium imagines videt: & magis est
 Propheta, qui solo eorum intellectu est præditus: sed
 maxime Propheta est, qui in utroque præcellit. Hoc
 autem pertinet ad Prophetam, qui simul habet intellec-
 tualem, & imaginariam visionem: ergo huiusmodi Pro-
 phetia est altior.

2. Præterea. Quanto virtus alicujus rei est major
 tanto ad magis distantia se extendit: sed lumen pro-
 pheticum principaliter ad mentem pertinet, ut ex dic-
 tis patet: (*q. præc. a. 2.*) ergo perfectior videtur es-
 se Prophetia, quæ derivatur usque ad imaginationem,
 quam illa, quæ existit in solo intellectu.

3. Præterea. Hieron. in Prol. lib. Reg. (*circ. med.*)
 distinguit Prophetas contra Hagiographos. omnes autem
 illi, quos Prophetas nominat, (puta Isaias, Jeremias,
 & alii huiusmodi) simul cum intellectuali visione ima-
 ginariam habuerunt; non autem illi qui dicuntur Ha-
 giographi, sicut ex inspiratione Spiritus sancti scriben-
 tes: (sicut Job, David, Salomon, & huiusmodi) ergo
 videtur, quod magis proprie dicantur Prophetæ illi,
 qui simul habent visionem imaginariam cum intellec-
 tualem, quam illi, qui habent intellectualem tantum.

4. Præterea. Dionysius dicit 1. cap. cæl. hierar.
 (*parum ante med.*) quod impossibile est, nobis superlu-
 cere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum cir-
 cumclatum: sed prophetica revelatio fit per immissio-
 nem divini radii: ergo videtur, quod non possit esse
 absque phantasmatum velaminibus.

Sed Contra est, quod Glossa dicit in principio Psal-
 terii, quod ille modus Prophetiæ dignior est cæ-
 teris, quando scilicet est sola Spiritus sancti inspi-
 ratione, remoto omni exteriori adminiculo facti, vel
 dicti, vel visionis, vel somni, prophetatur.

Respondeo dicendum, quod dignitas eorum, quæ
 sunt ad finem, præcipue consideratur ex fine. Finis au-
 tem Prophetiæ est manifestatio alicujus veritatis supra
 hominem existentis. Unde quanto huiusmodi manifesta-
 tio est potior, tanto Prophetia est dignior. Manifestum
 est autem, quod manifestatio divinæ veritatis, quæ
 fit per nudam contemplationem ipsius veritatis, potior

est, quam illa quæ fit sub similitudine corporalium rerum; magis enim appropinquat ad visionem patriæ, secundum quam in essentia Dei veritas conspicitur. Et inde est, quod „Prophetia, per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur, secundum intellectualem visionem, est dignior, quam illa, in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporaliū rerum, secundum imaginariam visionem.“

Et ex hoc etiam ostenditur mens Prophetæ sublimior: sicut in doctrina humana auditor ostenditur esse melioris intellectus, qui veritatem intelligibilem à magistro unde prolatam capere potest, quam ille qui indiget sensibilibus exemplis ad hoc manu duci. Unde in commendationem Prophetiæ David dicitur 2. Reg. 23. *Mihi locutus est fortis Israel.* Et postea subdit: *Sicut lux aurora oriente sole mane absque nubibus rutilat.*

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliqua supernaturalis veritas revelanda est per similitudines corporales, tum magis est Propheta, qui utrumque habet, scilicet lumen intellectuale, & imaginariam visionem, quam ille qui habet alterum tantum; quia perfectior est Prophetia. Et quantum ad hoc loquitur Augustinus: sed illa Prophetia, in qua revelatur nude intelligibilis veritas, est omnibus potior.

Ad secundum dicendum, quod aliud est iudicium de his quæ propter se quærentur, & de his quæ quærentur propter aliud. In his enim quæ propter se quærentur, quanto virtus agentis ad plura, & remotiora se extendit, tanto potior est: sicut medicus putatur melior, qui plures potest, & magis à sanitate distantes sanare: in his autem, quæ non quærentur nisi propter aliud, quanto agens potest ex paucioribus, & propinquioribus ad suum intentum pervenire, tanto videtur esse majoris virtutis: sicut magis laudatur medicus, qui per pauciora, & leniora potest sanare infirmum. Visio autem imaginaria in cognitione prophetica non requiritur propter se, sed propter manifestationem intelligibilis veritatis. Et tanto potior est Prophetia, quanto minus ea indiget.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter melius, quod tamen minus proprie re-

capit alicujus prædicationem: sicut cognitio patriæ est nobilior, quam cognitio viæ; quæ tamen magis proprie dicitur fides, propterea quod nomen fidei importat imperfectionem cognitionis. Similiter autem Prophetia importat quandam obscuritatem, & remotionem ab intelligibili veritate. Et ideo magis proprie dicuntur Prophetæ, qui vident per imaginariam visionem; quamvis illa Prophetia sit nobilior; quæ est per intellectualem visionem; dummodo tamen sit eadem veritas utrobique revelata. Si vero lumen intellectuale alicui divinitus infundatur, non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad judicandum secundum certitudinem veritatis divinæ ea, quæ humana ratione cognosci possunt, sic talis Prophetia intellectualis est infra illam, quæ est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem; cujusmodi Prophetiam habuerunt omnes illi, qui numerantur in ordine Prophetarum; qui etiam ex hoc specialiter dicuntur Prophetæ, quia prophetico officio fungebantur. Unde ex persona Domini loquebatur, dicentes ad populum: *Hæc dicit Dominus*: quod non faciebant illi, qui hagiographa conscripserunt; quorum plures loquebantur frequentius de his, quæ humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adjutorio tamen divini luminis.

Ad quartum dicendum, quod illustratio divini radii in vita præsentis non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque, quia connaturale est homini secundum statum præsentis vitæ, ut non intelligat sine phantasmate. Quandoque tamen sufficiunt phantasmata, quæ communi aliquo modo à sensibus abstrahuntur: nec exigitur aliqua visio imaginaria divinitus procurata. Et sic dicitur revelatio prophetica fieri sine imaginaria visione.

ARTICULUS III.

Utrum gradus Prophetiæ possint distingui secundum visionem imaginariam.

3. q. 12. a. 11. ad 1. & 4. d. 49. q. 2. a. 7. ad 2.
 & vers. q. 12. a. 13. per tot. & a. 14. cor.
 & 1. Cor. 13. lect. 4.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod gradus Prophetiæ non possint distingui secundum visionem imaginariam. Gradus enim alicujus rei non attenditur secundum id, quod est propter aliud, sed secundum id, quod est propter se: in Prophetia autem propter se quaeritur visio intellectualis, propter aliud autem visio imaginaria, ut supra dictum est: (art. præced. ad 2.) ergo videtur, quod gradus Prophetiæ non distinguantur secundum imaginariam visionem, sed solum secundum intellectualem.

2. Præterea. Unius Prophetæ videtur esse unus gradus Prophetiæ: sed uni Prophetæ fit revelatio secundum diversas imaginarias visiones: ergo diversitas imaginariæ visionis non diversificat gradus Prophetiæ.

3. Præterea. Secundum Glossam (*Cassiod. sup. Proleg. Hieron. in Psal.*) in principio Psalterii, Prophetia consistit in dictis, & factis, somnio, & visione: non ergo debent Prophetiæ gradus magis distingui secundum imaginariam visionem, ad quam pertinet visio, & somnium, quam secundum dicta, & facta.

Sed Contra est, quod medium diversificat gradus cognitionis: sicut scientia propter quid est altior, eo quod est per nobilius medium, quam scientia quia est, vel etiam quam opinio. Sed visio imaginaria in cognitione prophetica est sicut quoddam medium: ergo gradus Prophetiæ distingui debent secundum imaginariam visionem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (q. præc. a. 2.) Prophetia, in qua per lumen intelligibile revelatur aliqua veritas supernaturalis per imaginariam visionem, medium gradum tenet inter illam Pro-

Prophetiam, in qua revelatur supernaturalis veritas absque imaginaria visione, & illam, in qua per lumen intelligibile absque imaginaria visione dirigitur homo ad ea cognoscenda, vel agenda, quæ pertinent ad humanam conservationem. Magis autem est Prophetiæ cognitio, quam operatio. Et ideo *infimus* gradus Prophetiæ est, cum aliquis ex inferiori instinctu movetur ad aliqua exterius faciendâ: sicut de Sampson dicitur Judicum 15. quod „irruit Spiritus Domini in eum: & „sicut solent ad ardorem ignis ligna consumi, ita & „vincula, quibus ligatus erat, dissipata sunt, & soluta.“ *Secundus* autem gradus Prophetiæ est, cum aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua, quæ tamen non excedunt limites naturalis cognitionis: sicut dicitur de Salomone 3. Reg. 4. quod „locutus est parabolas, & disputavit super lignis à cedro, quæ est in libano, usque ad hyssopum, quæ egreditur de pariete, & disseruit de jumentis, & volatilibus, & reptilibus, & piscibus.“ Et hoc totum fuit ex divina inspiratione; nam præmittitur: *Dedit Deus sapientiam Salomoni, & prudentiam omnibus.*

Hi tamen *duo* gradus sunt infra Prophetiam propriè dictam: quia non attingunt ad supernaturalem veritatem. Illa autem Prophetia, qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diversificatur *primo* secundum differentiam somnii, quod fit in dormiendo, & visionis, quæ fit in vigilando, quæ pertinet ad altiorem gradum Prophetiæ: quia major vis prophetici luminis esse videtur, quæ aliquem occupatum circa sensibilia in vigilando abstrahit ad supernaturalia, quam illa, quæ animam, hominis abstractam à sensibilibus invenit in dormiendo.

Secundo autem diversificantur gradus Prophetiæ quantum ad expressionem signorum imaginabilium, quibus veritas intelligibilis exprimitur. Et quia signa maxime expressa intelligibilis veritatis sunt verba, ideo altior gradus Prophetiæ videtur, quando Propheta audit verba experimentia intelligibilem veritatem, sive in vigilando, sive in dormiendo, quam quando videt aliquas res significantivas veritatis: sicut septem spicæ plenæ significant septem annos ubertatis. (Gen. 41.) In quibus etiam

signis tanto videtur Prophetia esse altior, quanto signa sunt magis expressa: sicut quando Jeremias vidit incendium civitatis sub similitudine ollæ succensæ, sicut dicitur Jerem. 1.

Tertio autem ostenditur altior esse gradus Prophetiæ, quando Propheta non solum videt signa verborum, vel factorum, sed etiam videt vel in vigilando, vel in dormiando aliquem sibi colloquentem, aut aliquid demonstrantem: quia per hoc ostenditur, quod mens Prophetæ magis appropinquat ad causam revelantem.

Quarto autem potest attendi altitudo gradus prophetalis ex conditione ejus, quæ videtur. Nam altior gradus Prophetiæ est, si ille, qui loquitur, vel demonstrat, videtur in vigilando, vel in dormiando in specie Angelii, quam si videatur in specie hominis, & adhuc altior, si videatur in dormiando, vel in vigilando in specie Dei, secundum illud Isaia 6. *Vidi Dominum sedentem.*

Super omnes autem hos gradus est tertium genus Prophetiæ, in quo intelligibilis veritas, & supernaturalis absque imaginaria visione ostenditur: quæ tamen excedit rationem Prophetiæ propriè dictæ, ut dictum est: (*art. præced. ad 3.*) Et ideo consequens est, quod gradus Prophetiæ propriè distinguantur secundum imaginariam visionem.

Ad primum ergo dicendum, quod discretio luminis intelligibilis non potest à nobis cognosci, nisi secundum quod judicatur per aliqua signa imaginaria, vel sensibilia. Et ideo ex diversitate imaginantium perperditur diversitas intellectualis luminis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. 171. a. 2.*) Prophetia non est per modum habitus immanentis, sed magis per modum passionis transentis. Unde non est inconveniens, quod uni & eidem Prophetæ fiat revelatio prophetica diversis vicibus secundum diversos gradus.

Ad tertium dicendum, quod dicta, & facta, de quibus ibi fit mentio, non pertinent ad revelationem Prophetiæ, sed ad denuntiationem, quæ fit secundum dispositionem eorum, quibus denuntiatur id, quod Prophetæ revelatum est: & hoc fit quandoque per dicta, quæ-

quandoque per facta. Denuntiatio autem, & operatio miraculorum consequenter se habent ad Prophetiam, ut supra dictum est. (q. 171. a. 1.)

ARTICULUS IV. 831

Utrum Moyses fuerit excellentior omnibus Prophetis,

Ver. q. 12. a. 9. ad 2. & a. 4. & Is. 6.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod Moyses non fuerit excellentior omnibus Prophetis. Dicit enim Glos. in principio Psalt. quod *David dicitur Propheta per excellentiam*: non ergo Moyses fuit excellentissimus omnium.

2. Præterea. Majora miracula facta sunt per Josue, qui fecit stare Solem, & Lunam, ut habetur Josue 10. & per Isaiam, qui fecit retrocedere Solem, ut habetur Isaie 38. quam Moysen, qui divisit mare rubrum: similiter etiam per Heliam, de quo dicitur Eccli. 48. *Quis poterit tibi similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab inferis?* non ergo Moyses fuit excellentissimus Prophetarum.

3. Præterea. Matth. 11. dicitur, quod *inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista*: non ergo Moyses fuit excellentior omnibus Prophetis.

Sed Contra est, quod dicitur Deuteron. ult. *Non surrexit Propheta ultra in Israel, sicut Moyses.*

Respondeo dicendum, quod licet quantum ad aliquid aliquis alius Prophetarum fuerit major Moyse; simpliciter tamen Moyses fuit omnibus aliis major.

In Prophetia enim, sicut ex dictis patet, (a. præc. & art. 1. q. 171.) consideratur & cognitio tam secundum visionem intellectualem, quam secundum visionem imaginariam, & denuntiatio, & confirmatio per miracula. Moyses ergo fuit aliis excellentior. Primo quidem quantum ad visionem intellectualem: eo quod vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu, sicut Augustinus dicit 12. super Gen. ad litt. (cap. 27. tom. 3.) Unde dicit Num. 12. quod *palam, non per ænigmata Deum vidit*. Secundo quantum ad imaginariam vi-

sionem, quam quasi ad nutum habebat, non solum audiens verba, sed etiam videns loquentem etiam in specie Dei, non solum in dormiendo, sed etiam in vigilando. Unde dicitur Exod. 33. quod loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum. Tertio quantum ad deputationem: quia loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei, quasi de novo legem proponens: alii vero Prophetæ loquebantur ad populum in persona Dei, quasi inducentes ad observantiam legis Moysi, secundum illud Malachæ 4. *Mementote legis Moysi servi mei.* Quarto quantum ad operationem miraculorum, quæ fecit toti populo infidelium. Unde dicitur Deuter. ult. „Non surrexit ultra Prophetæ in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis, atque portentis, quæ misit per eum ut faceret in terra Ægypti Pharaoni, & omnibus servis ejus, universæque terræ illius.“

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia David ex propinquo attingit visionem Moysi quantum ad visionem intellectualem; quia uterque accepit revelationem intelligibilis, & supernaturalis veritatis absque imaginaria visione: visio tamen Moysi fuit excellentior quantum ad cognitionem divinitatis: sed David plenius cognovit, & expressit mysteria Incarnationis Christi.

Ad secundum dicendum, quod illa signa illorum Prophetarum fuerunt majora secundum substantiam facti: sed tamen miracula Moysi fuerunt majora secundum modum faciendi, quia sunt facta toti populo.

Ad tertium dicendum, quod Joannes pertinet ad novum Testamentum, cujus ministri præferuntur etiam ipsi Moysi, quasi magis revelate speculantes, ut habetur 2. ad Cor. 3.

ARTICULUS V.

832

Utrum aliquis gradus Prophetiæ sit etiam in Beatis.

Sup. q. 173. a. 1. cir. & 3. q. 7. a. 8. cor. & 1. Corinth. 13. lect. 13.

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod aliquis gradus Prophetiæ est etiam in Beatis. Moyses enim, ut

ut dictum est, (*art. præced.*) vidit divinam essentiam: qui tamen Propheta dicitur: ergo pari ratione Beati possunt dici Prophetæ.

2. Præterea. Prophetia est divina revelatio: sed divinæ revelationes fiunt etiam Angelis beatis: ergo etiam Angeli possunt dici Prophetæ.

3. Præterea. Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor: & tamen ipse Prophetam se nominat Matth. 13. ubi dicit: *Non est Propheta sine honore, nisi in patria sua*: ergo etiam comprehensores, & beati possunt dici Prophetæ.

4. Præterea. De Samuele dicitur Eccli. 46. *Exaltavit vocem ejus ad terra in Prophetia delere impietatem genti*: ergo eadem ratione alii Sancti post mortem possunt Prophetæ dici.

Sed Contra est, quod 2. Pet. 1. sermo propheticus comparatur *lucernæ lucenti in caliginoso loco*: sed in beatis nulla est caligo: ergo non possunt dici Prophetæ.

Respondeo dicendum, quod prophetia importat visionem quandam alicujus supernaturalis veritatis, ut procul existentis. Quod quidem contingit esse *dupliciter*. Uno modo ex parte ipsius cognitionis; quia videlicet veritas supernaturalis non cognoscitur in seipsa, sed in aliquibus suis effectibus: & adhuc erit magis procul, si hoc fit per figuras corporalium rerum, quam per intelligibiles effectus. Et talis maxime est visio prophetica, quæ fit per figuras, & similitudines corporalium rerum.

Alio modo visio est procul ex parte videntis; qui scilicet non est totaliter in ultimam perfectionem adductus, secundum illud 2. ad Corinth. 5. *Quandiu in corpore sumus, peregrinamur à Domino*. Neutro autem modo Beati sunt procul. Unde *non possunt dici Prophetæ*.

Ad primum ergo dicendum, quod visio illa Moy- sis fuit raptim per modum passionis, non autem permanens per modum beatitudinis; unde adhuc erat videns procul: propter hoc totaliter talis visio amittit rationem Prophetiæ.

Ad secundum dicendum, quod Angelis fit revelatio divina, non sicut procul existentibus, sed sicut jam totaliter Deo conjunctis. Unde talis revelatio non habet rationem Prophetiæ.

Ad

Ad tertium dicendum, quod Christus simul erat comprehensor, & viator. In quantum ergo erat comprehensor, non competit sibi ratio Prophetiæ; sed solum in quantum erat viator.

Ad quartum dicendum, quod etiam Samuel nondum pervenerat ad statum beatitudinis. Unde (etsi voluntate Dei ipsa anima Samuelis Sauli eventum belli prænuntiavit, Deo sibi hoc revelante) pertinet ad rationem Prophetiæ. Non autem est eadem ratio de Sanctis, qui sunt modo in patria. Nec obstat, quod arte dæmonum hoc dicitur factum; quia etsi dæmones animam alicujus Sancti evocare non possunt, neque cogere ad aliquid agendum, potest tamen hoc fieri divina virtute, ut dum dæmon consulitur, ipse Deus per suum nuntium veritatem enuntiet: sicut per Heliam veritatem respondit nuntiis regis, qui mittebantur ad consulendum Deum Accaron, ut habetur 4. Reg. 1.

Quamvis etiam dici possit, quod non fuerit anima Samuelis, sed dæmon ex persona ejus loquens; quem Sapiens Samuelem nominat, & ejus prænuntiationem propheticam: secundum opinionem Saulis, & astantium: qui ita opinabantur.

ARTICULUS VI.

833

Utrum gradus Prophetiæ varientur secundum temporis processum.

1. q. 5. a. 5. ad 3. & q. 12. a. 14. ad 1.

Ad Sextum sic proceditur. Videtur, quod gradus Prophetiæ varientur secundum temporis processum. Prophetia enim ordinatur ad cognitionem divinorum, ut ex dictis patet: (q. præc. a. 2. & 4.) sed, sicut dicit Gregor. (hom. 16. in Ezech. aliquant. à med.) per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum: ergo & gradus Prophetiæ secundum processum temporis debent distinguere.

2. Præterea. Revelatio prophetica fit per modum divinæ allocutionis ad hominem; à Prophetis autem ea, quæ sunt eis revelata, denuntiantur & verbo, & scripto: di-

dicitur enim 1. Reg. 3. quod ante *Samuelem sermo Domini erat pretiosus*, id est rarus: qui tamen postea ad multos factus est. Similiter etiam non inveniuntur libri Prophetarum esse conscripti ante tempus *Isaiæ*, cui dictum est: *Sume tibi librum grandem, & scribe in eo stylo hominis*, ut patet *Isaiæ 8.* post quod tempus plures Prophetæ suas Prophetias conscripserunt: ergo videtur, quod secundum processum temporum processerit Prophetiæ gradus.

3. Præterea. Dominus dicit *Matth. 11. Lex, & Prophetæ usque ad Joannem prophetaverunt*: Postmodum autem fuit donum Prophetiæ in discipulis Christi multo excellentius quam fuerit in antiquis Prophetis, secundum illud ad *Ephes. 3. Aliis generationibus non est agnitus filius hominis*, scilicet *mysterium Christi, sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus, & Prophetis in spiritu*: ergo videtur, quod secundum processum temporis creverit Prophetiæ gradus.

Sed Contra est, quod *Moyses* fuit excellentissimus Prophetarum, ut dictum est, (*a. 4. huj. q.*) qui tamen alios Prophetas præcessit: ergo gradus Prophetiæ non profecit secundum temporis processum.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, (*a. 2. & 4. huj. q. & q. præc. a. 2. & 4.*) Prophetia ordinatur ad cognitionem divinæ veritatis, per cuius contemplationem non solum in fide instruimur, sed etiam in nostris operibus gubernamur, secundum illud *Psal. 42. Emitte lucem tuam, & veritatem tuam: ipsa me duxerunt*. Fides autem nostra in duobus principaliter consistit. Primo quidem in vera Dei cognitione, secundum illud *Hebr. 11. Accedentem ad Deum oportet credere, quia est*. Secundo in mysterio Incarnationis Christi; secundum illud *Joan. 14. „Creditis in Deum, & in me credite. Si ergo de Prophetia loquamur, in quantum ordinatur ad fidem Deitatis, sic quidem crevit secundum tres temporum distinctionis; scilicet ante legem, sub lege, & sub gratia:“* Nam ante legem, Abraham, & alii Patres prophetice sunt instructi de his, quæ pertinent ad finem Deitatis. Unde & Prophetæ nominantur: secundum illud *Psal. 104. In Prophetis meis nolite malignari*; quod specialiter dicitur propter
Abra-

Abraham, & Isaac. Sub lege autem facta est revelatio prophetica de his, quæ pertinent ad fidem Deitatis, excellentius quam ante; quia jam oportebat, circa hoc institui non solum speciales personas, aut quasdam familias, sed totum populum. Unde Dominus dicit Moysi Exodi 6. „Ego Dominus, qui apparui Abraham, „Isaac, & Jacob, in Deo omnipotente; & nomen „meum Adonai non indicavi eis:“ quia scilicet præcedentes Patres fuerant instructi in fide de omnipotentia unius Dei: sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinæ essentia, cum dictum est ei Exodi 3. *Ego sum qui sum*; quod quidem nomen significatur à Judæis per hoc nomen *Adonai*, propter venerationem illius ineffabilis nominis. Postmodum vero tempore gratiæ ab ipso Filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis, secundum illud Matth. ult. *Euntes docete omnes Gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti.*

In singulis tamen statibus prima revelatio excellentior fuit. Prima autem revelatio ante legem facta est Abraham, cujus tempore cœperunt homines à fide unius Dei deviare, ad idololatriam declinando: ante autem non erat necessaria talis revelatio omnibus in cultu unius Dei persistentibus. Isaac vero facta est inferior revelatio, quasi fundata super revelatione facta Abraham. Unde dictum est ei Gen. 26. *Ego sum Deus Abraham patris tui*: & similiter ad Jacob dictum est Gen. 28. *Ego sum Deus Abraham patris tui, & Deus Isaac.* Et similiter in statu legis prima revelatio facta Moysi excellentior fuit; supra quam fundatur omnis alia Prophetarum revelatio. Ita etiam in tempore gratiæ super revelatione facta Apostolis de fide Unitatis, & Trinitatis fundatur tota fides Ecclesiæ, secundum illud Matth. 16. *Super hanc petram, scilicet confessionis tuæ, edificabo Ecclesiam meam.*

„Quantum vero ad fidem Incarnationis Christi, manifestum est, quod quanto fuerunt Christo propinquiore, sive ante, sive post, ut plurimum plenius de hoc instructi fuerunt: post tamen plenius, quam ante,“ ut Apostolus dicit ad Ephes. 3.

„Quantum vero ad directionem humanorum actuum, pro-

„prophetica revelatio diversificata est, non secundum
 „temporis processum, sed secundum conditionem ne-
 „gotiorum: quia, ut dicitur Proverb. 29. cum dese-
 „cerit Prophetia, dissipabitur populus.“ Et ideo quo-
 „libet tempore instructi sunt homines divinitus de agen-
 „dis, secundum quod erat expediens ad salutem electoram.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Gregorij
 intelligendum est de tempore ante Christi Incarnatio-
 nem, quantum ad cognitionem hujus mysterij.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus di-
 cit in 18. de Civit. Dei, (cap. 27. à med. tom. 5.)
 „quemadmodum regni Assyriorum primo tempore ex-
 „stitit Abraham, cui promissiones apertissime fierent:
 „ita in occidentalis Babylonis, id est, Romanæ urbis,
 „exordio, qua imperante fuerat Christus venturus, in
 „quo impleverunt illa promissa oracula Prophetarum,
 „non solum loquentium, verum etiam scribentium in
 „tantæ rei futuræ testimonium solvebantur, scilicet
 „promissiones Abraham factæ. Cum enim Prophetæ num-
 „quam fere defuissent populo Israel, ex quo ibi re-
 „ges esse cœperunt, in usum tantummodo eorum fue-
 „re, non gentium: Quando ea scriptura prophetica
 „manifestius condebatur, quæ gentibus quandoque pro-
 „desset, tunc oportebat incipere, quando condebatur
 „hæc civitas, scilicet Romana,“ quæ gentibus impe-
 „raret. Ideo autem maxime tempore Regum oportuit Pro-
 „phetas in illo populo abundare, quia tunc populus non
 „opprimebatur ab alienigenis, sed proprium Regem ha-
 „bebat, & ideo oportebat per Prophetas eum iustitui
 „de agendis, quasi libertatem habentem.

Ad tertium dicendum, quod Prophetæ prænuntian-
 tes Christi adventum non potuerunt durare nisi usque
 ad Joannem: qui præsentialiter Christum digito demons-
 travit. Et tamen, ut Hieronymus ibidem dicit, „non
 „hoc dicitur, ut post Joannem excludat Prophetas. Le-
 „gimus enim in Actibus Apostolorum, & Agabum pro-
 „phetasse, & quatuor virgines filias Philippi.“ Joannes
 „etiam librum propheticum conscripsit de fine Ecclesiæ:
 „& singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiæ
 „spiritum habentes non quidem ad novam doctrinam fi-
 „dei depromendam, sed ad humanorum actuum directio-
 „nem;

nem : sicut Aug. refert 5. de civit. Dei, (cap. 26. non procul à princ. tom. 5.) quod „ Theodosius Augustus ad „ Joannem in Ægypti eremo constitutum, quæ prophe- „ tandi spiritum prædictum fama crebrescente didicerat, „ misit, & ab eo nuntium victoriæ certissimum accepit,“

QUÆSTIO CLXXV.

De Raptu, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de Raptu,

Et circa hoc quærentur sex.

- Primo. Utrum anima hominis rapiatur ad divina.
 Secundo. Utrum raptus pertineat ad vim cognoscitivam, vel appetitivam.
 Tertio. Utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam.
 Quarto. Utrum fuerit alienatus à sensibus.
 Quinto. Utrum fuerit totaliter anima à corpore separata in statu illo.
 Sexto. Quid circa hoc sciverit, & quid ignoraverit.

ARTICULUS I.

834

Utrum anima hominis rapiatur ad divina.

Ver. 9. 13. a. 1. & 2. ad 9. & 2. Cor. 12.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod anima hominis non rapiatur ad divina. Desinitur enim quibusdam Raptus : ab eo quod est secundum naturam ; in id quod est supra naturam, vi superioris naturæ elevatio : Est autem secundum naturam hominis, ut ad divina elevetur. dicit enim August. in princip. Confess. *Fecisti nos Domine ad te ; & inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te ; non ergo hominis anima rapitur ad divina.*

2. Præterea, Dionys. dicit 8. cap. de div. nom. (à med. lect. 4. & c. 9. ad fin. lect. 4.) quod justitia Dei in hoc attenditur, quod omnibus rebus distribuit secundum

dum suum modum, & dignitatem : sed quod aliquis elevetur supra id quod est secundum naturam, non pertinet ad modum hominis, vel dignitatem : ergo videtur, quod non rapiatur mens hominis à Deo in divina.

3. Præterea. Raptus quamdam violentiam importat, sed Deus non regit nos per violentiam, & coacte, ut Damascenus dicit: (*lib. 2. orth. fid. c. 30. circ. princ.*) non ergo mens hominis rapitur ad divina.

Sed Contra est, quod 2. ad Corinth. 22. dicit Apost. *Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium cælum;* ubi dicit Glos. (*ord. Petri Lombardi*) raptum, id est, contra naturam elevatum.

Respondeo dicendum, quod raptus violentiam quamdam importat, ut dictum est; (*in arg. 3.*) Violentum autem dicitur, cujus principium est extra, nil conferente eo, quod vim patitur, ut dicitur in 3. Ethic. (*cap. 1. à princ. tom. 5.*) Conferunt autem unum quodque ad id, in quod tendit secundum propriam inclinationem vel voluntariam, vel naturalem. Et ideo oportet, quod ille, qui rapitur ab aliquo exteriori, rapiatur in aliquid, quod est diversum ab eo, in quod ejus inclinatio tendit. Quæ quidem diversitas attenditur dupliciter; uno quidem modo quantum ad finem inclinationis: puta si lapis, qui naturaliter inclinatur ad hoc quod feratur deorsum, projiciatur sursum: alio modo quantum ad modum cedendi: puta si lapis velocius projiciatur deorsum, quam sit motus ejus naturalis.

Sic igitur & anima hominis dupliciter dicitur rapi in id, quod est præter naturam. Uno modo quantum ad terminum raptus: puta quando rapitur ad pœnas secundo illud Psal. 49. *Ne quando rapiat, & non sit qui eripiat.* Alio modo quantum ad modum homini connaturalem, qui est ut per sensibilia intelligat veritatem. Et ideo quando abstrahitur à sensibilibus apprehensione, dicitur rapti, etiamsi elevetur ad ea, quæ naturaliter ordinatur; dum tamen hoc non fiat ex propria intentione; sicut accidit in somno, qui est secundum naturam: unde non potest proprie raptus dici.

Hujusmodi autem abstractio, ad quæcumque fiat, potest ex triplici causa contingere. Uno modo ex causa corporali; sicut accidit in his, qui propter aliquam infir-

firmitatem alienationem patiuntur : secundo modo et virtute dæmonum : sicut patet in arreptitiis : tertio modo ex virtute divina : & sic loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione à sensibus secundum illud Ezech. 8. Spiritus elevavit me inter cœlum, & terram, & abduxit me in Hierusalem in visione Dei.

Sciendum tamen, quod rapti quandoque dicitur aliquis non solum propter alienationem à sensibus, sed etiam propter alienationem ab his, quibus intendebat; sicut etiam aliquis patitur evagationem mentis præter propositum, sed hoc non ita proprie dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod naturale est homini, ut in divina tendat per sensibilem apprehensionem, secundum illud Rom. 1. Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Sed iste modus quo aliquis elevetur ad divina cum abstractione à sensibus, non est homini naturalis.

Ad secundum dicendum : quod ad modum, & dignitatem hominis pertinet, quod ad divina elevetur, hoc ipso quod homo factus est ad imaginem Dei, quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capessendum adjuvetur : quod fit per quoddamque beneficium gratiæ. Unde quod sic elevetur à Deo per raptum, non est contra naturam, sed supra facultatem naturæ.

Ad tertium dicendum : quod verbum Damasceni intelligendum quantum ad ea, quæ sunt per hominem facienda; quantum vero ad ea, quæ excedunt liberi arbitrii facultatem, necesse est, quod homo per quamdam fortiori operatione elevetur : quæ quidem operatione tum ad aliquid potest dici coactio; si scilicet attendatur modus operationis; non autem si attendatur terminus operationis, in quem natura hominis, & intentio ordinatur.

ARTICULUS II.

839

Utrum raptus magis pertineat ad vim cognoscitivam, quam ad vim appetitivam.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod raptus magis pertineat ad vim appetitivam, quam ad vim cognoscitivam. Dicit enim ad Dionys. 4. c. de civ. nom. (p. r. 1. lect. 10.) *Est autem extasim faciens divinus amor*: sed amor pertinet ad vim appetitivam: ergo & extasis, sive raptus.

2. Præterea. Gregor. dicit in 2. Dialog. (c. 3. cir. med.) quod ille, qui porcos pavit, vagatione mentis & immunditie sub semetipso cecidit: Petrus vero, quem Angelus solvit, ejusque mentem in extasi rapuit, non extra se quidem, sed supra semetipsum fuit: sed ille filius prodigus per affectum in inferiora dilapsus est: ergo etiam illi, qui rapiuntur in superiora per affectum, hoc patiuntur.

3. Præterea. Super illud Ps. 30. *In te Domine speravi, non confundar in æternum*, dicit Glos. (interl. Aug. tom. 8.) in expositione tituli: *Extasis Græce, Latine dicitur excessus mentis: qui fit duobus modis: vel pavoro terrenorum, vel mente rapta ad superna, & inferiorum oblita*: sed pavor terrenorum ad affectum pertinet: ergo etiam raptus mentis ad superna, qui ex opposito ponitur, pertinet ad affectum.

Sed Contra est, quod super illud Ps. 115. *ego dixi in excessu meo: omnis homo mentax*: dicit Gl. (ord. Aug. tom. 8.) *Dicitur hic extasis, cum mens non pavore alienatur, sed aliqua inspiratione revelationis sursum assumitur*: sed revelatio pertinet ad vim intellectivam: ergo & extasis, sive raptus.

Respondeo dicendum, quod de raptu dupliciter loqui possumus. Uno modo quantum ad id, in quod aliquis rapitur: & sic, proprie loquendo, raptus non potest pertinere ad vim appetitivam, sed solum ad cognoscitivam. Dictum est enim, (art. præc.) quod raptus est propter propriam inclinationem ejus, quod rapitur; ipse autem motus appetitivæ virtutis est quedam incli-

natio ad bonum appetibile. Unde, proprie loquendo, ex hoc quod homo appetit aliquid, non raptur, sed per se movetur.

Alio modo potest considerari raptus quantum ad suam causam. Et sic potest habere causam ex parte appetitivæ virtutis. Ex hoc enim in ipso quod appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quod ex violentia affectus homo ab omnibus aliis alienetur. Habet etiam affectum in appetitivæ virtute; cum scilicet aliquis delectatur in his, ad quæ rapitur. Unde & Apost. dixit se raptum non solum ad tertium cælum, quod pertinet ad contemplationem intellectus, sed etiam in Paradisum, quod pertinet ad affectum.

Ad primum ergo dicendum, quod raptus addit aliquid supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum à seipso, secundum quem scil. aliquis extra suam ordinationem ponitur; sed raptus super hoc addit violentiam quamdam. Potest igitur extasis ad vim appetitivam pertinere; puta cum alicujus appetitus tendit in ea, quæ extra ipsum sunt. Et secundum hoc Dionys. dicit, quod *divinus amor facit extasim*; in quantum scil. facit appetitum hominis tendere in res amatas. Unde postea subdit, quod *etiam ipse Deus, qui est omnium causa, per abundantiam amatoriæ bonitatis extra seipsum fit per providentiam ad omnia existentia*. Quamvis etiam si expresse hoc diceretur de raptu, non designaretur, nisi quod amor esset causa raptus.

Ad secundum dicendum, quod in homine est duplex appetitus; scilicet *intellectivus*, qui dicitur voluntas, & *sensitivus*, qui dicitur sensualitas. Est autem proprium homini, ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori, & superior moveat inferiorem. Dupliciter ergo homo secundum appetitum potest fieri extra seipsum. Uno modo, quando appetitus intellectivus totaliter in divina tendit, prætermissis his, ad quæ inclinatur appetitus sensitivus. Et sic Dionys. dicit in 4 de div. nomin. (*loc. cit. in arg.*) quod *Paulus ex virtute divini amoris extasim faciente dicit: vivo ego, sed non ego, vivit vero in me Christus*. Alio modo, quando prætermissis appetitu superiori, homo totaliter fertur in ea, quæ pertinent ad appetitum inferiorem. Et sic

qui porcos pavit, sub semetipso cecidit. Et iste excessus, vel ecstasis plus appropinquat ad rationem raptus quam primus: quia scilicet appetitus superior est magis homini proprius. Unde quando homo ex violentia appetitus inferioris abstrahitur à motu appetitus superioris, magis abstrahitur ab eo quod est sibi proprium. Quia tamen non est ibi violentia, eo quod voluntas potest resistere passioni, deficit à vera ratione raptus: nisi forte tam vehemens passio sit, quod usum rationis totaliter tollat; sicut contingit in his, qui propter vehementiam iræ, vel amoris insanunt. Considerandum, tamen, quod uterque excessus secundum appetitum existens potest causare excessum cognoscitivæ virtutis; vel quia mens ad quædam intelligibilia rapiatur, alienata à sensibus; vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem, seu phantasticam apparitionem.

Ad tertium dicendum, quod sicut amor est motus appetitus respectu boni, ita timor est motus appetitus respectu mali. Unde eadem ratione ex utroque potest causari excessus mentis; præsertim cum timor ex amore causetur, sicut August. dicit 14. de civ. Dei (cap. 7. à med. & cap. 9. tom. 5.)

ARTICULUS III.

836

Utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam.

Ver. q. 13. a. 2. & 2. Cor. 12. lect. 1.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod Paulus in raptu non viderit Dei essentiam. Sicut enim de Paulo legitur, quod est raptus usque ad tertium cælum; ita & de Petro legitur Act. 10. quod *cecidit super eum mentis excessus*; sed Petrus in suo excessu non vidit Dei essentiam, sed quendam imaginariam visionem: ergo videtur, quod nec Paulus Dei essentiam viderit.

2. Præterea, Visio Dei facit hominem beatum: sed Paulus in illo raptu non fuit beatus: alioquin nunquam ad vitæ hujus miseriam redisset; sed corpus ejus fuisset per redundantiam ab anima glorificatum, sicut erit in Sanctis post resurrectionem. Quod patet

esse falsum : ergo Paulus in raptu non vidit Dei essentiam.

3. Præterea. Fides, & spes esse non possunt simul cum visione divinæ essentiae, ut habetur 1. ad Cor. 13. Sed Paulus in statu illo habuit fidem, & spem, ergo non vidit Dei essentiam.

4. Præterea. Sicut August. dicit 12. super Gen. ad litteram, (c. 6. & 7. tom. 3.) secundum visum imaginariam quædam similitudines corporum videntur esse Paulus in raptu dicitur quasdam similitudines visisse; puta tertii cœli, & paradisi, ut habetur 2. ad Cor. 12. ergo videtur esse raptus ad imaginariam visionem magis, quam ad visionem divinæ essentiae.

Sed Contra, est quod August. determinat in libro de videndo Deum ad Paulinam, (sc. ep. 112. c. 13. to. 2.) quod ipsa Dei substantia à quibusdam videri potest in hac vita positus, sicut à Moyse, & Paulo, qui raptus audivit ineffabilia verba, quæ non licet hominibus loqui.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed quendam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifeste August. determinat, non solum in libro de videndo Deum, (loc. cit.) sed etiam 12. super Gen. ad litteram, (c. 28. tom. 3.) & habetur in Glossa (ord. sup. illud : usque ad tertium cœlum) 2. ad Corinth. 12. Et hoc etiam ipsa verba Apostoli designant; dicit enim, se audivisse ineffabilia verba, quæ non licet hominibus loqui.

Hujusmodi autem videntur ea quæ pertinent ad visionem Beatorum, quæ excedit statum viæ, secundum illud Isai. 64. *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te.* Et ideo convenientius dicitur quod Deum per essentiam vidit.

Ad primum ergo dicendum, quod mens humana divinities rapitur ad contemplandam veritatem divinam tripliciter. Uno modo, ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias : & talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum. Alio modo, ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus : sicut fuit excessus David dicentis : (Psalm. 115.) *Et dixi in excessu meo : omnis homo mendax.* Tertio modo

nt contempletur eam in sua essentia : & talis fuit raptus Pauli , & etiam Moysis. Et satis congruenter : nam sicut Moyses fuit primus Doctor Judæorum , ita Paulus fuit primus Doctor Gentium.

Ad secundum dicendum , quod divina essentia videri ab intellectu creato non potest , nisi per lumen gloriæ , de quo dicitur in Psal. 35. *In lumine tuo videbimus lumen.* Quod tamen *dupliciter* participari potest. *Uno modo* per modum formæ immanentis : & sic beatos facit Sanctos in patria. *Alio modo* per modum cujusdam passionis transeuntis , sicut dictum est (*q. 171. a. 2.*) de lumine Prophetiæ : & hoc modo lumen illud fuit in Paulo , quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus , ut fieret redundantia ad corpus , sed solum secundum quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad Prophetiam pertinet.

Ad tertium dicendum , quod quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter , sed solum habuit actum Beatorum , consequens est , ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei : fuit tamen simul tunc in eo fidei habitus.

Ad quartum dicendum , quod nomine tertiæ cœli potest *uno modo* intelligi aliquid corporeum : & sic tertium cœlum dicitur cœlum empyreum , quod dicitur tertium respectu cœli aerei , & cœli siderei , vel potius respectu cœli siderei , & respectu cœli aquei , sive crystalini : & dicitur raptus ad tertium cœlum , non quia raptus sit ad videndum similitudinem alicujus rei corporeæ , sed propter hoc quod totus ille est contemplationis Beatorum. Unde Glos. (*cit. in princ. corp.*) dicit 2. ad Corinth. 12. quod *cœlum tertium est spirituale cœlum , ubi angeli , & sanctæ animæ fruuntur Dñi contemplatione* : ad quod cum dicit se raptum , signet quod Deus ostendit ei vitam , in qua videndus est æternum. *Alio modo* per tertium cœlum potest intelligi aliqua visio supermundana. Quæ potest dici tertium cœlum *triplici* ratione. *Uno modo* secundum ordinem potentiarum cognoscitivarum : ut *primum* cœlum dicatur visio supermundana corporalis , quæ sit per sensum ; sicut visa est manus scribentis in pariete Daniel. 5. *Secundum* autem cœlum sit visio imaginaria ; puta quam vidit Isaias & Joannes in Apocalypsi : *Tertium* vero

cælum dicatur visio intellectualis, ut August. exponit 12. super Gen. ad litteram. (cap. 28. tom. 3.) *Secundo modo* potest dici tertium cælum secundum ordinem cognoscibilem: ut *primum* cælum dicatur cognitio cœlestium corporum: *secundum* cognitio cœlestium spirituum: *tertium* cognitio ipsius Dei. *Tertio modo* potest dici tertium cælum contemplatio Dei secundum gradus cognitionis, qua Deus videtur: quorum *primus* pertinet ad angelos infimæ hierarchiæ: *secundus* ad angelos mediæ: *tertius* ad angelos supremæ, ut dicit Glos. (cit. in princ. corp.) 2. ad Cor. 12. Et quia visio Dei non potest esse sine delectatione, propterea non solum se dicit raptum ad tertium cælum ratione contemplationis, sed etiam in paradysum ratione delectationis consequentis.

ARTICULUS IV.

837

Utrum Paulus in raptu fuerit alienatus à sensibus.

I. q. 12. a. 11. cor. 2. vers. q. 10. a. 11. corp. 2.
q. 13. a. 3. c. 2. ad 4. 2. a. 4. corp. & quol. 1. a. 1.
cor. 2. Cor. 12. lect. 1.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod Paulus in raptu non fuerit alienatus à sensibus. Dicit enim August. 12. super Genes. ad litteram: (cap. 28. cor. med. tom. 3.) „Cur non credamus, quod tanto altissimam visionem voluerit Deus demonstrare vitam, in qua post hanc vitam vivendum est in ceteram? Sed in illa vita futura Sancti post resurrectionem videbunt Dei essentiam, absque hoc quod fiat abstractio à sensibus corporeis: ergo nec in Paulo fuit huiusmodi abstractio facta.

2. Præterea. Christus vere viator fuit, & continue visione divinæ essentiæ fruebatur; nec tamen fiebat abstractio à sensibus: ergo nec fuit necessarium, quod in Paulo fieret abstractio à sensibus, ad hoc quod essentiam Dei videret.

3. Præterea. Paulus, postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit illorum, quæ in illa visione cont-

pexerat : unde dicebat 2. ad Cor. 12. *Audivi arcana verba, quæ non licet hominì loqui : sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per Philosophum in lib. de memoria, & remiñiscentia. (cap. 1. cir. med. tom. 2.)* ergo videtur, quod etiam Paulus videndo Dei essentiam non fuerit alienatus à sensibus.

Sed Contra est, quod August. dicit 12. super Genes. ad litteram (cap. 27. in *su. tom. 3.*) „Nisi ab hac „vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens „de corpore, sive aversus, & alienatus à carnalibus „sensibus, in illam non subvenitur visionem.“

Respondeo dicendum, quod divina essentia non potest ab homine videri per aliam vim cognoscitivam, quam per intellectum. Intellectus autem humanus non convertitur ad intelligibilia, nisi mediantibus phantasmatis, quæ per species intelligibiles à sensibus accipit, & in quibus considerans de sensibilibus judicat, & ea disponit. Et ideo in omni operatione, qua intellectus noster abstrahitur à phantasmatis, necesse est, quod abstrahatur à sensibus. Intellectus autem hominis in statu viæ necesse est quod à phantasmatis abstrahatur, si videat Dei essentiam. Nam enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri : quoniam nec per aliquam speciem intelligibilem creatam ; quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quorum sunt phantasma, sed etiam omnem intelligibilem creaturam. Oportet autem, cum intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiam visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur ; ita scilicet quod nihil intelligat aliud ex phantasmatis, sed totaliter feratur in Deum. Unde *impossibile est, quod homo in statu viæ videat Deum per essentiam sine abstractione à sensibus.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum est, (art. præc. arg. 2.) post resurrectionem in Beatis Dei essentiam videntibus fiet redundancia ab intellectu ad inferiores vires, & usque ad corpus : unde secundum ipsam regulam divinæ visionis anima intendet phantasmatis, & sensibilibus. Talis autem redundancia non fit in his qui rapiuntur, sicut dictum est. (a. præc. ad 2.) Et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod intellectus animæ Christi erat glorificatus per habituale lumen gloriæ, quo divinam essentiam videbat multo amplius, quam aliquis angelus, vel homo. Erat autem viator propter corporis passibilitatem, secundum quam paulo minus ab angelis minorabatur, ut dicitur ad Heb. 2. dispensative, & non propter aliquem defectum ex parte intellectus. Unde non est similis ratio de eo, & de aliis viatoribus.

Ad tertium dicendum, quod Paulus, postquam cessavit videre Dei essentiam, memor fuit illorum, qui in illa visione cognoverat per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in ejus intellectu relictas sicut etiam abeunte sensibili, remanent aliquæ impressiones in anima, quas postea conferens ad phantasmata memoratur. Unde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat, aut verbis exprimere.

ARTICULUS V.

838

Utrum anima Pauli in statu illo fuerit totaliter à corpore separata.

Inf. a. 6. & ver. 9. 13. a. 5. corp. & 2. Cor. 12. lect. 1. fin.

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod anima Pauli in statu illo fuerit totaliter à corpore separata. Dicit enim Apost. 2. ad Cor. 5. *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino; per fidem enim ambulamus & non per speciem; sed Paulus in statu illo non peregrinabatur à Domino; quia videbat Deum per speciem, ut dictum est: (a. 3. huj. 9.) ergo non erat in corpore.*

2. Præterea. Potentia animæ non potest elevari supra ejus essentiam, in qua radicatur; sed intellectus, qui est potentia animæ, in raptu fuit à corporalibus abstractus per elevationem ad divinam contemplationem: ergo multo magis essentia animæ, fuit separata à corpore.

3. Præterea. Vires animæ vegetabilis sunt magis materiales, quam vires animæ sensitivæ: sed oportebat intellectum abstrahi à viribus animæ sensitivæ, ut dic-

tum

tum est, (*a. præc.*) ad hoc ut raperetur ad videndam divinam essentiam : ergo multo magis oportebat, quod abstraheretur à viribus animæ vegetabilis, quarum operatione cessante, jam nullo modo remanet anima corpori conjuncta : ergo videtur, quod oportuit in raptu Pauli animam totaliter à corpore esse separatam.

Sed Contra est, quod Augustin. dicit in Epist. ad Paulinam de videndo Deum : (*quæ est 112. cap. 13. ante med. tom 2.*) „Non incredibile est, etiam quibusdam Sanctis nondum ita defunctis, ut sepelienda eorum cadavera remanerent, eis istam excellentiam revelationis fuisse concessam,“ ut scilicet viderent Deum per essentiam : non ergo fuit necessarium, ut in raptu Pauli anima ejus totaliter separaretur à corpore.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*art. 1. huj. quæst.*) in raptu, de quo nunc loquimur, virtute divina elevatur homo ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam. Et ideo *duo* considerare oportet. *Primo* quidem, quid sit homini secundum naturam : *Secundo*, quid divina virtute in homine sit fienda supra naturam.

Ex hoc autem quod anima corpori unitur, tanquam naturalis forma ipsius, convenit animæ naturalis habitudo ad hoc, quod per conversionem ad phantasmata intelligat. Quod quidem ab ea non auferitur divina virtute in raptu ; quia non mutatur status ejus, ut dictum est : (*art. 3. huj. quæst. ad 3.*) Manente autem hoc statu, auferitur ab anima actualis conversio ad phantasmata, & sensibilia, ne impediatur ejus elevatio in id, quod excedit omnia phantasmata, ut dictum est. (*art. præc.*) Et ideo „in raptu non fuit necessarium, quod anima sic separetur à corpore, ut ei non uniretur quasi forma. Fuit autem necessarium, intellectum ejus abstrahi à phantasmatibus, & sensibilibus perceptione.“

Ad primum ergo dicendum, quod Paulus in raptu illo peregrinabatur à Domino quantum ad statum ; quia adhuc erat in statu viatoris : non autem quoad actum, quo videbat Deum per speciem, ut ex prædictis patet. (*a. 3. huj. q. ad 2. & 3.*)

Ad secundum dicendum, quod potentia animæ vir-

tute naturali non elevatur super modum convenientem essentiali ejus: virtute tamen divina potest in aliquid altius elevari: sicut corpus per violentiam fortioris virtutis elevatur supra locum convenientem sibi secundum speciem suæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod vires animæ vegetabilis non operantur ex intentione animæ, sicut vires sensitivæ, sed per modum naturæ. Et ideo non requiritur ad raptum ab eis abstractio: sicut à potentiis sensitivis, per quarum operationes minueretur intentio animæ circa intellectivam cognitionem.

ARTICULUS VI.

839

Utrum Paulus ignoraverit, an anima ejus fuerit à corpore separata.

Ver. 9. 13. a. 5. & 2. Cor. 12. lect. 1. fin.

Ad Sextum sic proceditur. Videtur, quod Paulus non ignoraverit, an ejus anima fuerit à corpore separata. Dicit enim ipse 2. ad Corinth. 12. *Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium cælum: sed homo nominat compositum ex anima, & corpore: raptus etiam differt à morte: videtur ergo, quod ipse sciverit, animam non fuisse per mortem à corpore separatam; præsertim quia hoc communiter à Doctoribus ponitur.*

2. Præterea. Ex eisdem Apostoli verbis patet, quod ipse scivit quo raptus fuerit, quia *in tertium cælum*. Sed ex hoc sequitur, quod sciverit utrum in corpore fuerit, vel non; quia si scivit tertium cælum esse aliquid corporeum, consequens est, quod sciverit animam suam non esse à corpore separatam; quia visio rei corporeæ non potest fieri nisi per corpus. Ergo videtur, quod non omnino ignoraverit, an anima fuerit à corpore separata.

3. Præterea. Sicut August. dicit 12. super Gen. ad litteram: (c. 28. tom. 3.) *Ipse in raptu vidit illa visione Deum, qua vident Sancti in patria: sed Sancti ex hoc ipso quod vident Deum, sciunt an animæ eorum sint à corporibus separatæ: ergo & Paulus hoc scivit.*
Sed

Sed Contra est, quod dicitur 2. ad Cor. 12. *Sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit.*

Respondeo dicendum, quod hujusmodi quæstionis veritatem accipere oportet ex ipsis Apostoli verbis, quibus dicit se aliquid scire, scilicet se raptum esse usque ad tertium cælum, & aliquid nescire, scilicet *utrum in corpore, aut extra corpus.* Quod quidem potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut hoc quod dicitur, *Sive in corpore, sive extra corpus,* non referatur ad ipsum esse hominis rapti, quasi ignoraverit, an anima ejus esset in corpore, an non; sed ad modum raptus, ut scilicet ignoraverit an corpus ejus fuerit simul raptum cum anima in tertium cælum, vel non, sed solum anima: sicut Ezech. 8. dicitur, quod adductus est in visionibus Dei in Hierusalem. Et hunc intellectum fuisse cujusdam Judæi exprimit Hieronym. in Prologo super Daniel. (*versus fin. & epist. 120.*) ubi dicit: *Denique & Apostolum nostrum, (scil. dicebat Judæus) non fuisse ausum affirmare se in corpore raptum, sed dixisse: Sive in corpore, sive extra corpus nescio.*

Sed hunc sensum reprobatur Aug. 12. super Genes. ad litteram, (c. 2. 3. 4. & 28. tom. 3.) per hoc quod Apostolus dicit, scivisse se esse raptum usque in tertium cælum. Sciebat ergo verum esse tertium cælum id, in quod raptus fuit, & non similitudinem imaginariam tertii cæli: alioquin si tertium cælum nominavit phantasma tertii cæli, pari ratione dicere potuit, se in corpore raptum, nominans corpus proprii corporis phantasma, quale apparet in somniis: si autem sciebat, esse vere tertium cælum, sciebat ergo, aut esse aliquid spirituale, & incorporeum; & sic non poterat corpus ejus illuc rapti: aut esse aliquid corporeum: & sic anima non posset illuc sine corpore rapti, nisi separaretur à corpore. Et ideo oportet secundum alium sensum intelligere; ut scilicet Apostolus sciverit, quod fuerit raptus secundum animam, & non secundum corpus: nesciverit tamen, qualiter se haberet anima ad corpus, utrum scilicet fuerit sine corpore, vel non.

Sed circa hoc diversimode aliqui loquuntur. Quidam enim dicunt, quod Apostolus scivit, quod anima sua erat corpori unita ut forma; sed nescivit utrum esset

passus alienationem à sensibus, vel etiam utrum esset facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis: sed quod fuerit facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis: sed quod fuerit facta abstractio à sensibus, hoc non potuit ignorare, ex quo scivit se raptum: quod autem fuerit facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis, non erat tantum aliquid, ut de hoc oporteret tam sollicitam fieri mentionem. Unde relinquitur, quod nescivit Apostolus, utrum anima ejus fuerit conjuncta corpori ut forma, vel à corpore separata per mortem. *Quidam* autem hoc concedentes dicunt, quod Apostolus tunc non perpendit, quando rapiebatur, quia tota ejus intentio conversa erat in Deum: sed postmodum percepit, considerans ea quæ viderat. Sed hoc etiam contrariatur verbis Apostoli, qui distinguit in verbis suis præteritum à futuro: dicit enim in præsentem se scire, quod fuit raptus ante annos quatuordecim, & se in præsentem nescire, utrum in corpore fuerit, vel extra corpus.

Et ideo dicendum est quod & prius, & postea nescivit utrum ejus anima fuerit à corpore separata. Unde August. dicit 12. super Gen. ad lit. (cap. 5. tom. 3.) post longam inquisitionem concludens: restat ergo fortasse, ut hoc ipsum eum ignorasse intelligamus, utrum quando in tertium cælum raptus est, in corpore fuerit anima, quando est anima in corpore, cum corpus videtur sicutur sive vigilantis, sive dormientis, sive in ecstasi à sensibus corporis alienati, an omnino de corpore exierit, ut mortuum corpus jaceret.

Ad primum ergo dicendum, quod per synecdochen quandoque pars hominis homo nominatur; & præcipue anima; quæ est pars hominis eminentior.

Quamvis enim possit intelligi, eum, quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem; quando raptus fuit, sed post annos quatuordecim. Unde dicit: *Scio hominem*, non dicit: *Scio raptum hominem*. Nihil etiam prohiberet, mortem divinitus procuratam raptum dici. Et sic August. dicit 12. super Gen. ad litteram, (c. 3. à med. tom. 3.) *Dubitante inde Apostolo, quis nostrum inde certus esse audeat?* Unde qui super hoc loquuntur, magis conjecturaliter, quam per certitudinem loquuntur.

Ad

Ad secundum dicendum, quod Apostolus scivit, vel illud cœlum esse quid corporeum, vel aliquid incorporeum à se visum in illo cœlo; cum hoc potuerit fieri per intellectum ejus, etiamsi anima ejus non esset à corpore separata.

Ad tertium dicendum, quod visio Pauli in raptu quantum ad aliquid fuit similis visioni Beatorum, sc. quantum ad id quod videbatur: & quantum ad aliquid dissimilis, sc. quantum ad modum videndi: quia non ita perfecte vidit, sicut Sancti qui sunt in patria. Unde August. dicit 12. super Gen. ad lit. (c. 36. à med. tom. 3.) *quamvis Apostolo arrepto à carnis sensibus in tertium cœlum hoc defuit ad plenam, perfectamque cognitionem rerum, quæ Angelis inest, quod sive in corpore, sive extra corpus esset, nescieat: hoc utique non deerit receptis corporibus in re.urrectione mortuorum, cum corruptibile hoc induerit incorruptionem.*

QUÆSTIO CLXXVI.

De gratia Linguarum, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de gratiis gratis datis quæ pertinent ad locutionem.

Et primo de gratia linguarum. Secundo de gratia sermonis sapientiæ, seu scientiæ.

Circa primum quærentur duo.

Primo. Utrum per gratiam linguarum homo adipiscatur scientiam omnium linguarum.

Secundo. De comparatione hujus doni ad gratiam Prophetiæ.

ARTICULUS I. 840

Utrum illi qui consequerentur donum linguarum, loquerentur omnibus linguis.

1. Cor. 14. lect. 1. & lect. 4. à princ.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod illi qui consequerentur donum linguarum, non loquerentur omni-

nibus linguis. Illud enim quod divina virtute aliquibus conceditur, optimum est in suo genere: sicut Dominus aquam convertit in vinum bonum, sicut dicitur Joan. 2. Sed illi qui habuerunt donum linguarum melius loquebantur in propria lingua: dicit enim Glos. ad Hebr. 1. (*ord. sup. Argumentum in eam Epist.*) non esse mirandum, quod Epistola ad Hebræos majore refulcet facundia, quam aliæ, cum naturale sit uicicquæ plus in sua, quam in aliena lingua valere: cæteras enim Epistolas Apostolus peregrino, id est, Græco sermone composuit, hanc autem scripsit Hebraica lingua: non ergo per gratiam gratis datam Apostoli acceperunt scientiam omnium linguarum.

2. Præterea. Natura non facit per multa, quod potest fieri per unum; & multo minus Deus, qui ordinatus, quam uatura operatur: sed poterat Deus facere, ut unam linguam loquentes ejus discipuli ab omnibus intelligerentur; unde sup. illud Act. 2. *Audiebat unusquisque lingua sua illos loquentes*, dicit Glos. (*ord. dicit. Bedæ*) quod linguis omnibus loquebantur, vel sua, id est, Hebraica lingua, loquentes ab omnibus intelligebantur, ac si propriis singulorum loquerentur: ergo videtur, quod non habuerunt scientiam loquendi omnibus

3. Præterea. Omnes gratiæ derivantur à Christo in corpus ejus, quod est Ecclesia, secundum illud Joan. 1. *De plenitudine ejus omnes accepimus*: sed Christus non legitur fuisse locutus nisi una lingua; nec etiam nunc fideles singuli nisi una lingua loquuntur: ergo videtur, quod discipuli Christi non acceperunt ad hoc gratiam, ut omnibus linguis loquerentur.

Sed Contra est, quod dicitur Act. 2. quod repleti sunt omnes Spiritu sancto, & coeperunt loqui variis linguis, prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis; ubi dicit Glos. Gregorii, (*hom. 30. in Evang. parum ante med.*) quod Spiritus sanctus super discipulos in igneis linguis apparuit, & eis omnium linguarum scientiam dedit.

Respondeo dicendum, quod primi discipuli Christi ad hoc fuerunt ab ipso electi, ut per uniuersum orbem discurrentes, fidem ejus ubique prædicarent: secundum illud Matth. ult. *Euntes docete omnes gentes*. Non autem erat conueniens, ut qui mittebantur ad
alios

alios instruendos, indigerent aliis instrui, qualiter aliis loquerentur, vel qualiter quæ alii loquerentur, intelligerent: præsertim quia isti, qui mittebantur, erant unius gentis, scilicet Judææ, secundum illud Is. 27. *Qui egredientur impetu à Jacob, implebunt faciem orbis semine.* Illi etiam, qui mittebantur, pauperes, & impotentes erant; nec de facili à principio reperissent, qui eorum verba aliis fideliter interpretarentur, vel verba aliorum eis exponerent, maxime quia ad infideles mittebantur. Et ideo necessarium fuit, ut super hæc eis divinitus provideretur per donum linguarum: ut sicut gentibus ad idololatriam declinantibus, introducta est diversitas linguarum, sicut dicitur Gen. 11. ita etiam quando erant gentes ad cultum unius Dei revocandæ contra hujusmodi diversitatem remedium adhiberetur per donum linguarum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur 1. ad Corint. 12. *manifestatio spiritus datur ad utilitatem.* Et ideo sufficienter & Paulus, & alii Apostoli fuerunt instructi divinitus in linguis omnium gentium, quantum requirebatur ad fidei doctrinam: sed quantum ad quædam, quæ supperadduntur humana arte ad ornatum, & elegantiam locutionis, Apostolus instructus erat in propria lingua, non autem in aliena: sicut etiam in sapientia, & scientiâ fuerunt sufficienter instructi, quantum requirebat doctrina fidei, non autem quantum ad omnia, quæ per scientiam acquisitam cognoscuntur; puta de conclusionibus Arithmeticæ, vel Geometriæ.

Ad secundum dicendum, quod quamvis utrumque fieri potuisset, scilicet quod per unam linguam loquentes ab omnibus intelligerentur, aut quod omnibus linguis loquerentur: tamen convenientius fuit, quod ipsi omnibus linguis loquerentur; quia hoc pertinebat ad perfectionem scientiæ ipsorum, per quam non solum loqui, sed intelligere poterant, quæ ab aliis dicebantur. Si autem omnes unam eorum linguam intellexissent, hoc vel fuisset per scientiam illorum, qui eos loquentes intelligerent, vel fuisset quasi quædam illusio, dum aliorum verba aliter ad eorum aures perferrentur, quam ipsi ea proferrent. Et ideo Glos. (*ord. Bedæ*) dicit Actor.

tor. 2. quod majori miraculo factum est, quod ipsi omnium linguarum generibus loquerentur. Et Paulus dicit 1. ad Corinth. 14. *Gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor.*

Ad quartum dicendum, quod Christi in propria persona uni soli genti prædicaturus erat, scilicet Judæis. Et ideo quamvis ipse absque dubio haberet perfectissime scientiam omnium linguarum, non tamen oportuit, quod omnibus linguis loqueretur. Ideo autem, ut August. dicit super Joan. (*Tract. 32. cir. med. tom. 9.*) cum & modo Spiritus sanctus accipiatur, nemo loquitur linguis omnium gentium, quia jam ipsa Ecclesia linguis omnium gentium loquitur; in qua qui non est, non accipit Spiritum sanctum.

ARTICULUS II.

841

Utrum donum linguarum sit excellentius, quam gratia Prophetiæ.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod donum linguarum sit excellentius, quam gratia Prophetiæ. Quæ enim sunt melioribus propria, videntur esse meliora secundum Philos. in 3. Topic. (*cap. 2. in explicat. loci 12. tom. 1.*) Sed donum linguarum est proprium novi testamenti; unde cantatur in Sequentia Pentecostes: *Ipse hodie Apostolos Christi donans munere insolito, & cunctis inaudito sæulis*: Prophetia autem magis competit veteri Testamento: secundum illud ad Hebr. 1. *Multifariam, multique modis olim Deus loquens Patribus in Prophetis*: ergo videtur, quod donum linguarum sit excellentius, quam donum Prophetiæ.

2. Præterea. Illud, per quod ordinamur ad Deum, videtur excellentius esse eo, per quod ordinamur ad homines; sed per donum linguarum homo ordinatur ad Deum, per Prophetiam autem ad homines: dicitur enim 1. ad Cor. 14. *Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo; qui autem prophetat, hominibus loquitur ad edificationem*: ergo videtur, quod donum linguarum sit excellentius, quam Prophetia.

3. Præterea. Donum linguarum habitualiter permanet in habente ipsum, & homo habet in potestate uti

eo, cum voluerit, unde dicitur 1. ad Cor. 14. *Gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor*: non autem sic est de dono Prophetiæ, ut supra dictum est: (q. 171. a. 2.) ergo donum linguarum videtur esse excellentius, quam donum Prophetiæ.

4. Præterea, interpretatio sermonum videtur contineri sub Prophetiâ; quia Scripturæ eodem spiritu exponuntur, quo sunt editæ: sed interpretatio sermonum 1. ad Corinth. 12. ponitur post genera linguarum: ergo videtur, quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiæ, maxime quantum ad aliquam ejus partem.

Sed Contra est, quod Apostolus dicit 1. ad Corinth. 14. *Majore est, qui prophetat, quam qui loquitur linguis.*

Respondeo dicendum, quod donum Prophetiæ excelsit donum linguarum tripliciter.

Primo quidem, quia donum linguarum refertur ad diversas voces profereudas, quæ sunt signa alicujus intelligibilis veritatis, cujus etiam signa sunt quædam ipsa phantasmata, quæ secundum imaginariam visionem apparent. Unde & Augustinus 12. super Gen. ad lit. (cap. 8. tom. 3.) comparat donum linguarum visioni imaginariæ. Dicitum est autem supra (q. 273. a. 2.) quod donum Prophetiæ consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendam intelligibilem veritatem. Unde sicut prophetica illuminatio excellentior est, quam imaginaria visio, ut supra habitum est; (q. 174. a. 2.) ita etiam excellentior est Prophetia, quam donum linguarum, secundum se consideratum. *Secundo*, quia donum Prophetiæ, pertinet ad rerum notitiam, quæ est nobilior, quam notitia vocum, ad quam pertinet donum linguarum. *Tertio*, quia donum Prophetiæ est utilius. Et hoc quidem probat Apostolus 1. ad Cor. 14. *tripliciter. Primo* quidem, quia Prophetia est utilior ad ædificationem Ecclesiæ, ad quam qui loquitur linguis, nihil prodest, nisi expositio subsequatur. *Secundo* quantum ad ipsum loquentem, qui si acciperet, ut loqueretur diversis linguis, sine hoc quod intelligeret, quod pertinet ad propheticum donum, mens ejus non ædificaretur. *Tertio* quantum ad infideles, propter quos præcipue esse videtur datum donum linguarum; qui quidem

dem forte eos, qui loquerentur linguis, reputarent insanos: sicut & Judæi reputaverunt ebrios Apostolos linguis loquentes, ut dicitur Actor. 2. Per Prophetias autem infideles convincuntur, manifestatis absconditis cordis sui.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (7. 174. a. 2. ad 1.) ad excellentiam Prophetiæ pertinet, quod aliquis non solum illuminetur intelligibili lumine, sed etiam percipiat imaginariam visionem. Ita etiam ad perfectionem operationis Spiritus sancti pertinet, quod non solum impleat mentem lumine prophetico, & phantasiam imaginaria visione, sicut erat in veteri Testamento; sed etiam exterius linguam erudiat ad varia signa locutionum proferenda; quod totum fit in novo Testamento, secundum illud 1. ad Cor. 14. *Unusquisque vestrum psalmum habet doctrinam habet, linguam habet, apocalypsim*, id est, propheticam revelationem, *habet*.

Ad secundum dicendum, quod per donum Prophetiæ homo ordinatur ad Deum secundum mentem; quod est nobilius, quam ordinari ad eum secundum linguam. Dicitur autem, quod ille, qui loquitur lingua, non loquitur hominibus, id est, ad intellectum hominum, vel utilitatem eorum, sed ad intellectum solius Dei, & ad laudem ejus; sed per Prophetiam ordinatur aliquis & ad Deum, & ad proximum. Unde est perfectius donum.

Ad tertium dicendum, quod revelatio prophetica se extendit ad omnia supernaturalia cognoscenda. Unde ex ejus perfectione contingit, quod in statu imperfectionis hujus vitæ non potest haberi perfecte per modum habitus, sed imperfecte per modum cujusdam passionis. Sed donum linguarum se extendit ad cognitionem quandam particularem, scilicet vocum humanarum: & ideo non repugnat imperfectioni hujus vitæ, quod perfecte, & habitualiter habeatur.

Ad quartum dicendum, quod interpretatio sermonum potest reduci ad donum Prophetiæ; in quantum scilicet mens illuminatur ad intelligendum, & exponendum, quæcumque sunt in sermonibus obscura; sive propter difficultatem rerum significatarum, sive etiam prop-

propter ipsas voces ignotas, quæ proferuntur, sive etiam propter similitudines rerum adhibitas, secundum illud Dan. 5. *Audivi de te, quod possis obscura interpretari, & ligata dissolvere.* Unde interpretatio sermonum est potior, quam donum linguarum; ut patet per illud quod Apostolus dicit 1. ad Cor. 14. *Major est, qui prophetat, quam qui loquitur linguis, nisi forte interpretetur.* Postponitur autem interpretatio sermonum dono linguarum, quia etiam ad interpretandum diversa linguarum genera interpretatio sermonum se extendit.

QUÆSTIO CLXXVII.

De gratia gratis data, quæ consistit in sermone, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de gratia gratis data, quæ consistit in sermone; de qua dicit Apostolus 1. ad Corinth. 12. *Alii datur per spiritum sermonalis sapientiæ, sermo scientiæ,*

Et circa hoc quærentur duo.

Primo. Utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data.

Secundo. Quibus hæc gratia competat.

ARTICULUS I.

Utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod in sermone non consistat aliqua gratia gratis data. Gratia enim datur ad id, quod excedit facultatem naturæ: sed ex naturali ratione adinventum est ars Rhetorica, per quam aliquis potest sic dicere, ut doceat, ut delectet, ut delectat, sicut Augustinus dicit in 4. de doct. Christ. (cap. 12. in princ. tom. 3.) Hoc autem pertinet ad gratiam sermonis: ergo videtur, quod gratia sermonis non sit gratia gratis data.

2. Præterea. Omnis gratia ad regnum Dei pertinet:

Præ-

sed Apostolus dicit 1. ad Cor. 4. *Non in sermone est regnum Dei, sed in virtute: ergo in sermone non consistit aliqua gratia gratis data.*

3. Præterea. Nulla gratia datur ex meritis; quia *ei ex operibus, jam non est gratia*, ut dicitur ad Rom. 11. Sed sermo datur alicui ex meritis, dicit enim Greg. (lib. 11. *Mur. cap. 9*) exponens illud Psalm. 118. *No auferas de ore meo verbum veritatis, quod verbum veritatis est, quod omnipotens Deus facientibus tribuit, & non facientibus tollit: ergo videtur, quod donum sermonis non sit gratia gratis data.*

4. Præterea. Sicut necesse est, quod homo per sermonem pronuntiet ea, quæ pertinent ad donum sapientiæ, vel scientiæ; ita etiam ea, quæ pertinent ad virtutem fidei: ergo si ponitur sermo sapientiæ, & sermo scientiæ gratia gratis data, pari ratione deberet poni sermo fidei inter gratias gratis datas.

Sed in contrarium est, quod dicitur, Ecclesiast. 6. *Lingua eucharis, id est, gratiosa, in bono homine abundabit: sed bonitas hominis est ex gratia: ergo etiam gratiositas sermonis.*

Respondeo dicendum, quod gratiæ gratis datæ datur ad utilitatem aliorum, ut supra dictum est. (1. 2. q. 111. a. 1. & 4.) Cognitio autem, quam aliquis à Deo accipit, in utilitatem alterius converti non posset, nisi mediante locutione. Et quia Spiritus sanctus non deficit in aliquo, quod pertineat ad Ecclesiæ utilitatem, etiam, providet membris Ecclesiæ in locutione, non solum ut aliquis sic loquatur, ut à divinis possit intelligi, quod pertinet ad donum linguarum: sed etiam quod efficaciter loquatur; quod pertinet ad gratiam sermonis.

Et hoc tripliciter. Primo quidem ad instruendum intellectum: quod fit, dum aliquis sic loquitur, quod doceat. Secundo ad movendum affectum, ut scilicet libenter audiat verbum Dei: quod fit, dum aliquis sic loquitur, quod auditores delectet: quod non debet aliquis querere propter favorem suam, sed ut homines alluciantur ad audiendum verbum Dei. Tertio ad hoc quod aliquis amet ea, quæ verbis significantur, & velit ea implere: quod fit, dum aliquis sic loquitur, quod audi-

ditorem flectat : ad quod quidem efficiendum Spiritus sanctus utitur lingua hominis, quasi quodam instrumento ; ipse autem est, qui perficit operationem interiorius. Unde Gregor. dicit in Hom. Pentecostes : (*quæ est 30. in Evang. inter princ. & med. lib. 29. Moral. cap. 13.*) *Nisi corde auditorum Spiritus sanctus repleat, ad aures corporis vox docentium incassum sonat.*

Ad primum ergo dicendum ; quod sicut miraculose Deus quandoque operatur quodam excellentiori modo etiam quæ natura potest operari : ita etiam Spiritus sanctus excellentius operatur per gratiam sermonis id, quod potest ars operari inferiori modo.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de sermone, qui innititur humanæ eloquentiæ absque virtute Spiritus sancti : unde præmisit : *Cognoscam non sermonem eorum, qui instati sunt, sed virtutem.* Et de seipso præmiserat sup. cap. 2. *Sermo meus, & prædicationis mea non fuit in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in operatione spiritus, & virtutis.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, (*in corp. a.*) gratia sermonis datur alicui ad utilitatem aliorum. Unde quandoque subtrahitur propter auditoris culpam, quandoque autem propter culpam ipsius loquentis. Bona autem opera utriusque non merentur directe hanc gratiam, sed solum impediunt huius gratiæ impedimenta. Nam etiam gratia gratum faciens subtrahitur propter culpam : non tamen eam meretur aliquis per bona opera, per quæ tollitur tantum gratiæ impedimentum.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, (*in corp. ar.*) gratia sermonis ordinatur ad utilitatem aliorum: Quod autem aliquis fidem suam aliis communicet, sit per sermonem scientiæ, sive sapientiæ. Unde Augustinus dicit 14. de Trinitate (*c. à med. tom. 3.*) quod *scire quemadmodum fides & plis opituletur, & contra impios defendatur, videtur, Apostolus scientiam appellare.* Et ideo non oportuit, quod poneret sermonem fidei, sed sufficit ponere sermonem scientiæ & sapientiæ.

ARTICULUS I.

Utrum gratia sermonis, sapientiæ, & scientiæ pertineat etiam ad mulieres.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod gratia sermonis, sapientiæ, & scientiæ pertineat etiam ad mulieres. Ad hujusmodi enim gratiam pertinet doctrina, sicut dictum est: (*ar. præc.*) sed docere competit mulieri: dicitur enim Proverb. 4. *Unigenitus fui coram matre mea, & docebat me*: ergo hæc gratia competit mulieribus.

2. Præterea. Major est gratia Prophetiæ, quam gratia sermonis, sicut major est contemplatio veritatis, quam ejus enuntiatio: sed Prophetia conceditur mulieribus: sicut legitur Judic. 4. de Debbora: & 4. Reg. 22. de Olda Prophetissa uxore Sellum: & Act. 21. de quatuor filiabus Philippi: Apostolus etiam dicit 1. ad Corinth. 11. *Omnis mulier orans, aut prophetans* &c. ergo videtur, quod multo magis gratia sermonis competat mulieri.

3. Præterea. 1. Petri 4. dicitur: *Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes*: sed quædam mulieres accipiunt gratiam sapientiæ, & scientiæ quam non possunt aliis administrare, nisi per gratiam sermonis: ergo gratia sermonis competit mulieribus.

Sed Contra est, quod Apost. dicit 1. ad Corinth. 14. *Mulieres in Ecclesiis taceant*. Et 1. ad Tim. 2. *Docere mulieri non permitto*: Hoc autem præcipue pertinet ad gratiam sermonis: ergo gratia sermonis non competit mulieribus.

Respondeo dicendum, quod sermone potest aliquis uti tripliciter: uno modo privatim ad unum, vel paucos, familiariter colloquendo: Et quantum ad hoc gratia sermonis potest competere mulieribus.

Alio modo publice alloquendo totam Ecclesiam: Et hoc mulieri non conceditur. Primo quidem, & principaliter propter conditionem feminei sexus, qui debet esse subditus viro, ut patet Gen. 3. Docere autem, & persuadere publice in Ecclesia non pertinet ad subdi-

tos, sed ad Prælatos : magis tamen viri subditi ex commissione possunt exequi : quia non habent hujusmodi subjectionem ex naturali sexu, sicut mulieres, sed ex aliquo accidentaliter superveniente. *Secundo*, ne animi hominum alliciantur ad libidinem ; dicitur enim Eccl. 9. *Colloquium illius quasi ignis exardescit. Tertio*, quia communiter mulieres non sunt in sapientia perfectæ, ut eis possit convenienter publica doctrina committi.

Ad primum ergo dicendum, quod illa auctoritas loquitur de doctrina privata, qua mater filium erudit.

Ad secundum dicendum, quod gratia Prophetiæ attenditur secundum mentem illuminatam à Deo : Ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia secundum illud ad Coloss. 3. *Induentes novum hominem, qui renovatur secundum imaginem ejus, qui creavit eum, ubi non est masculus neque femina.* Sed gratia sermonis pertinet ad instructionem hominum, inter quos differentia sexuum invenitur. Unde non est similis ratio de utroque.

Ad tertium dicendum, quod gratiam divinitus acceptam diversimode aliqui administrant secundum diversitatem conditionis ipsorum. Unde mulieres, si gratiam sapientiæ, aut scientiæ habeant, possunt eam administrare secundum privatam doctrinam, non autem secundum publicam.

QUÆSTIO CLXXVIII.

De gratia miraculorum, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de gratia miraculorum.

Et circa hoc queruntur duo.

Primo. Utrum sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula.

Secundo. Quibus conveniat.

ARTICULUS I.

Utrum sit aliqua gratia gratis data ad miracula facienda.

3. *contra c. 154. & po. q. 6. a. 4. corp. su. & a. 9. ad 1. & opusc. 3. c. 222.*

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod nulla gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda. Omnis enim gratia ponit aliquid in eo, cui datur: sed operatio miraculorum non ponit aliquid in anima hominis: cui datur: quia etiam ad tactum corporis mortui miracula fiunt: sicut legitur 4. Reg. 13. quod quidam projecerunt cadaver in sepulchro Helisæi, quod cum tetigisset ossa Helisæi, revixit homo, & stetit super pedes suos: ergo operatio miraculorum non pertinet ad gratiam gratis datam.

2. Præterea. Gratia gratis datæ sunt à Spiritu sancto, secundum illud 1. ad Corinth. 12. *Divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus;* sed operatio miraculorum fit etiam à spiritu immundo, secundum illud Matth. 24. *Surgent pseudochristi, & pseudoprophetae, & dabunt signa, & prodigia magna:* ergo videtur, quod operatio miraculorum non pertineat ad gratiam gratis datam.

3. Præterea. Miracula distinguuntur per signa, & prodigia, sive portenta, & per virtutes: inconvenienter ergo ponitur operatio virtutum potius gratia gratis data, quam operatio prodigiorum; sive signorum.

4. Præterea. Miraculosa reparatio sanitatis per divinam virtutem fit: ergo non debet distingui gratia sanitatum ab operatione virtutum.

5. Præterea. Operatio miraculorum consequitur eodem, vel facientis, secundum illud 1. ad Cor. 13. *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, sed etiam aliorum, propter quos miracula fiunt: unde dicitur Matth. 13. Et non fecit ibi virtutes multas propter incredulitatem illorum:* si ergo fides ponitur gratia gratis data, superfluum est præter hoc ponere aliam gratiam gratis datam operationem signorum.

Sed Contra est, quod Apost. 1. ad Corinth. 12. inter alias gratias gratis datas dicit : *alii datur gratia salutatum, alii operatio virtutum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. præc. a. 1.) Spiritus sanctus sufficienter providet Ecclesiæ in his, quæ sunt utilia ad salutem, ad quod ordinantur gratiæ gratis datæ. Sicut autem oportet, quod notitia, quam quis divinitus accepit, in notitiam aliorum deducatur per donum linguarum, & per gratiam sermonis : ita necesse est, quod sermo prolatus confirmetur, ad hoc quod credibilis fiat. Hoc autem fit per operationem miraculorum, secundum illud Mat. ult. *Et sermonem confirmante sequentibus signis.* Et hoc rationabiliter : Naturale enim est homini, ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales : ita per aliquos supernaturales effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendum homo inducitur : & ideo *operatio miraculorum pertinet ad gratiam gratis datam.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Prophetia se extendit ad omnia, quæ supernaturaliter cognosci possunt ; ita operatio virtutum se extendit ad omnia, quæ supernaturaliter fieri possunt ; quorum quidem causa est divina omnipotentia, quæ nulli creaturæ communicari potest. Et ideo impossibile est, quod principium operandi miracula sit aliqua qualitas habitualiter manens in anima. Sed tamen hoc potest contingere, quod sicut mens Prophetæ movetur ex inspiratione divina ad aliquid supernaturaliter cognoscendum, ita etiam mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid, ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus sua virtute facit. Quod quandoque quidem fit præcedente oratione : sicut cum Petrus Tabitam mortuam suscitavit, ut habetur Act. 9. Quandoque etiam non præcedente manifesta oratione, sed Deo ad nutum hominis operante ; sicut Petrus Ananiam, & Saphiram mentientes morti increpando tradidit, ut dicitur Act. 5. Unde Gregorius dicit in 2. Dialogorum (c. 30. à med.) quod *Sancti aliquando ex potestate miracula ex-*
hi-

hibent, aliquando ex postulatione. Utrolibet tamen modo Deus principaliter operatur, qui utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel ejus locutione, vel etiam aliquo exteriori actu, seu etiam aliquo contactu corporali corporis etiam mortui. Unde Josue 10. cum Josue dixisset quasi ex potestate: *Sol contra Gabaon ne movearis*, subditur postea; *Non fuit ante, & postea tam longa dies, obediens Deo voci hominis.*

Ad secundum dicendum, quod ibi loquitur Dominus de miraculis, quæ fienda sunt tempore Antichristi, de quibus Apostolus dicit 7. ad Thess. 2. *quod adventus Antichristi erit secundum operationem Satanae in omni virtute, & signis prodigiis mendacibus*; & sicut August. dicit 20. de Civitate Dei (c. 19. *declinando ad fin. tom. 5.*) „ambiguum esset solet, utrum propterea dicta sint signa, & prodigia mendacia, quoniam mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non facit, facere videatur, an quia illa, etiamsi erunt vera prodigia, ad mendacium pertrahent credituros.“ Vera autem dicuntur, quia ipsæ res veræ erunt, sicut magis Pharaonis fecerunt veras ranas, & veros serpentes: Non tamen habebunt veram rationem miraculi; quia fient virtute naturalium causarum, sicut in prima parte (q. 114. art. 4.) dictum est. Sed operatio miraculorum, quæ attribuitur gratiæ gratis datæ, fit virtute divina ad hominum utilitatem.

Ad tertium dicendum, quod in miraculis duo possunt attendi. Unum quidem est id, quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturæ: & secundum hoc miracula dicuntur *virtutes*. Aliud est id, propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale: & secundum hoc communiter dicuntur *signa*: propter excellentiam autem dicuntur *portenta*, vel *prodigia*, quasi procul aliquid ostendentia.

Ad quartum dicendum, quod gratia sanctorum commemoratur seorsum, quia per eam confertur homini aliquod beneficium, scilicet corporalis sanitas: præter beneficium commune, quod exhibetur in omnibus miraculis, ut scilicet homines adducantur in Dei notitiam.

Ad quintum dicendum, quod operatio miraculorum

attribuitur fidei propter *duo* : primo quidem , quia ordinatur ad fidei confirmationem : Secundo , quia procedit ex Dei omnipotentia , cui fides innititur . Et tamen sicut præter gratiam fidei necessaria est gratia sermonis ad fidei instructionem : ita etiam necessaria est operatio miraculorum ad fidei confirmationem .

ARTICULUS II.

Utrum mali possint miracula facere.

1. *quæst.* 110. *art.* 4. *ad* 2. & 3. *q.* 43. *art.* 1. & 4. *corp.* & *pot.* *q.* 6. *art.* 5. *ad* 9. & *art.* 9. *ad* 7. & *quol.* 2. *art.* 6. *ad* 4.

Ad Secundum sic proceditur . Videtur , quod mali non possint miracula facere . Miracula enim impetrantur per orationem , sicut dictum est : (*art. præc. ad* 1.) sed oratio peccatoris non est exaudibilis , secundum illud Joana. 9. *Scimus , quia peccatores Deus non audit : & Proverb. 28. dicitur : Qui declinat aures suas , ne audiat legem , oratio ejus erit execrabilis : ergo videtur , quod mali miracula facere non possint.*

2. Præterea . Miracula attribuuntur fidei , secundum illud Matth. 17. *Si habueritis fidem , sicut granum sinapis , dicetis monti huic : Transi hinc , & transibit : Fides autem sine operibus mortua est , ut dicitur Jacobi 2. & sic non videtur , quod habeat propriam operationem : ergo videtur , quod mali , qui non sunt bonorum operum operativi , miracula facere non possint.*

3. Præterea . Miracula sunt quædam divina testimonia , secundum illud ad Hebr. 2. *Contestante Deo signis , & portentis , & variis virtutibus , undè & in Ecclesia aliqui canonizantur per testimonia miraculorum : sed Deus non potest esse testis falsitatis : ergo videtur , quod mali homines non possint miracula facere.*

4. Præterea . Boni sunt Deo conjunctiores , quam mali : sed non omnes boni faciunt miracula : ergo multo minus mali faciunt .

Sed Contra est , quod dicit Apostolus 1. ad Corinth.

13. *Si habuero omnem scienciam , ita ut montes transferam ,*
Tom. VII,

charitatem autem non habuero, nihil sum: sed quicumque non habet charitatem, est malus; quia hoc solum donum Spiritus sancti est, quod dividit inter filios regni, & filios perditionis, ut dicit Augustinus 15. de Trinitate: (cap. 18. in princ. tom. 3.) ergo videtur quod etiam mali possint miracula facere.

Respondeo dicendum, quod miraculorum aliqua quidem sunt non vera, sed phantastica facta, quibus scilicet ludificatur homo, ut videatur ei aliquid, quod non est: *quædam vero sunt vera facta, sed non vere habent rationem miraculi, quæ fiunt virtute aliquarum naturalium causarum. Et hæc duo possunt fieri per dæmones, ut supra dictum est. (art. præc. ad 2.)*

Sed vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina: operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo ad veritatis prædicatæ confirmationem: *Alio modo ad demonstrationem sanctitatis alicujus, quam Deus hominibus vult proponere in exemplum virtutis. Primo autem modo miracula possunt fieri per quemcumque, qui veram fidem prædicat, & nomen Christi invocat: Quod etiam interdum per malos fit. Et secundum hunc modum etiam mali possunt miracula facere. Unde super illud Matth. 7. Nonne in nomine tuo prophetavimus? &c. dicit Hieronym. „Prophete, vel virtutes facere, & dæmonia ejicere, interdum non est ejus meriti, qui operatur; sed invocatione nominis Christi hoc agit, ut homines Deum honorent, ad cujus invocationem fiunt tanta miracula.“*

Secundo autem modo non fiunt miracula nisi à Sanctis, ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt vel in vita eorum, vel etiam post mortem, sive per alios. Legitur enim Act. 1. quod „Deus faciebat virtutes per manus Pauli, & etiam desuper languidos deferebantur à corpore ejus sudaria, & recedebant ab eis laetiores.“

„Et sic etiam nihil prohiberet, per aliquem peccatorem miracula fieri ad invocationem alicujus Sancti. Quæ tamen miracula non dicitur facere ille, sed ille, ad cujus sanctitatem demonstrandam hæc fierent.“

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, (q. 83. a. 16.) cum de oratione ageretur, ora-

oratio in impetrando non innititur merito, sed divini misericordiæ, quæ etiam ad malos se extendit. Et ideo etiam quandoque peccatorum oratio à Deo exauditur. Unde Augustinus dicit super Joan. (*Tract. 44. inter med. & fin. tom. 9.*) quod *illud verbum cæcus locutus est, quasi adhuc inunctus*, id est, nondum perfecte illuminatus, nam peccatores exaudit Deus. Quod autem dicitur, quod oratio non audientis legem est execrabilis, intelligendum est, quantum est ex merito peccatoris: sed interdum impetrat ex misericordia Dei. Vel propter salutem ejus qui orat; sicut auditus est Publicanus, ut dicitur Lucæ 18. Vel etiam propter salutem aliorum, & gloriam Dei.

Ad secundum dicendum, quod fides sine operibus dicitur esse mortua quantum ad ipsum credentem, qui per eam non vivit vita gratiæ. Nihil autem prohibet, quod res viva operetur per instrumentum mortuum: sicut homo operatur per baculum. Et hoc modo Deus operatur per fidem hominis peccatoris instrumentaliter.

Ad tertium dicendum, quod miracula semper sunt vera testimoniâ ejus, ad quod inducuntur. Unde à malis, qui falsam doctrinam enuntiant, nunquam fiunt vera miracula ad confirmationem suæ doctrinæ: quamvis quandoque fieri possint ad commendationem nominis Christi, quod invocant, & in virtute Sacramentorum, quæ exhibent. Ab his autem, qui veram doctrinam enuntiant, fiunt quandoque vera miracula ad confirmationem doctrinæ: non autem ad testificationem sanctitatis. Unde August. dicit in lib. 83. QQ. (*q. 79. à med. tom. 4.*)
 „ Aliter magi faciunt miracula, aliter boni Christiani,
 „ aliter mali: Magi per privatos contractus cum dæmonibus: boni Christiani per publicam justitiâ: mali
 „ Christiani per signa publicæ justitiæ.“

Ad quartum dicendum, quod, sicut Aug. dicit in lib. 83. QQ. (*loc. cit.*) „ admonet nos Dominus, ut intelligamus quædam miracula etiam sceleratos homines facere, qualia Sancti facere non possunt. Et, sicut August. ibid. dicit, ideo non omnibus Sanctis ista attribuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, æstimantes in talibus factis esse majora dona, quam in operibus justitiæ, quibus vita æterna comparatur.“

QUÆSTIO CLXXIX.

De divisione vitæ in activam, & contemplativam, in duos articulos divisa.

Consequenter considerandum est de vita activa, & contemplativa: ubi *quadruplex* consideratio occurrit. Quarum *prima* est de divisione vitæ per activam, & contemplativam: *secunda* de vita contemplativa: *tertia* de vita activa: *quarta* de comparatione vitæ activæ ad contemplativam.

Circa primum quærentur duo.

Primo. Utrum vita convenienter dividatur per activam, & contemplativam.

Secundo. Utrum hæc divisio sit sufficiens.

ARTICULUS I.

846

Utrum vita convenienter dividatur per activam, & contemplativam.

3. d. 35. q. 1. a. 1. & 1. Eth. lect. 5.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod vita non convenienter dividatur per activam, & contemplativam. Anima enim est principium vitæ per suam essentiam, dicit enim Philosophus in 2. de Anima, (*text. 37. tom. 2.*) quod *vivere viventibus est esse*. Actionis autem, & contemplationis principium est anima per suas potentias: ergo videtur, quod vita non convenienter dividatur per activam, & contemplativam.

2. Præterea. Inconvenienter dividitur prius per differentias posterioris: activum autem, & contemplativum, sive speculativum, & practicum, sunt differentie intellectus, ut patet in 2. de Anima: (*text. 46. & 49. t. 2.*) Vivere autem est prius, quam intelligere: nam vivere inest viventibus primo secundum animam vegetabilem, ut patet per Philos. in 2. de Anima: (*text. 34. & 39. tom.*)

tom. 2.) ergo inconvenienter dividitur vita per activam, & contemplativam.

3. Præterea. Nomen vitæ importat motum, ut patet per Dionysium 4. cap. de div. nom. (p. 1. lect. 7. & 8.) Sed contemplatio consistit magis in quiete, secundum illud Sap. 8. *Intrans in domum meam conquiescam cum illa*: ergo videtur, quod vita non convenienter dividatur per activam, & contemplativam.

Sed Contra est, quod Gregorius super Ezech. (hom. 14. parum ante med.) dicit: *Duæ sunt vitæ, in quibus nos Deus omnipotens per sacrum eloquium erudit; activa videlicet, & contemplativa.*

Respondeo dicendum, quod illa proprie dicuntur viventia, quæ à se ipsis moventur, seu operantur. Illud autem maxime convenit alicui per seipsum, quod est proprium ei, & ad quod maxime inclinatur. Et ideo unumquodque vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maxime propria, ad quam maxime inclinatur: Sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere, quod nutriunt, & generantur: † *al. generant* † animalium vero in hoc, quod sentiunt, & moventur: hominum vero in hoc, quod intelligunt, & secundum rationem agunt. Unde etiam in hominibus vita uniuscujusque hominis videtur esse id, in quo maxime delectatur, & cui maxime intendit, & in quo præcipue vult quilibet convivere amico, ut dicitur in 9. Ethic. (cap. 4. 9. & 12. tom. 5.)

Quia ergo quidam homines præcipue intendunt contemplationi veritatis; quidam vero intendunt principaliter exterioribus actionibus, inde est, quod *vita hominis convenienter dividitur per activam, & contemplativam.*

Ad primum ergo dicendum, quod propria forma uniuscujusque faciens ipsum esse in actu, est principium operationis propriæ ipsius. Et ideo vivere dicitur esse viventium ex eo, quod viventia per hoc quod habent esse per suam formam, tali modo operantur.

Ad secundum dicendum, quod vita universaliter sumpta non dividitur per activam, & contemplativam; sed vita hominis, qui speciem sortitur ex hoc quod habet intellectum. Et ideo eadem est divisio intellectus, & vitæ humanæ.

Ad tertium dicendum, quod contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus: nihilominus tamen ipsum contemplari est quidam motus intellectus, prout quælibet operatio dicitur motus: secundum quod dicit Philosoph. in 3. de Anima, (tex. 28. tom. 2.) quod sentire, & intelligere sunt motus quidam, prout motus dicitur actus perfecti. Et hoc modo Dionys. 4. cap. de div. nomin. (par. 1. lect. 7.) ponit tres motus animæ contemplantis, scilicet *rectum, circularem, & obliquum.*

ARTICULUS II.

847

Utrum vita sufficienter dividatur per activam, & contemplativam.

Sup. a. 1. & loc. ibi not. & 3. cont. c. 92.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod vita non sufficienter dividatur per activam, & contemplativam. Philosophus enim in 1. Ethicor. (cap. 5. à princ. tom. 5.) dicit, quod tres sunt vitæ maxime excellentes; scilicet *voluptuosa, civilis, quæ videtur esse eadem activæ, & contemplativa*: insufficienter ergo videtur dividi vita per activam, & contemplativam.

2. Præterea. Augustinus 19. de Civitate Dei, (cap. 2. & 19. tom. 5.) ponit *tria* vitæ genera; scilicet *otiosum*, quod pertinet ad contemplationem; *actuosum*, quod pertinet ad vitam activam; & addit *tertium* ex utroque compositum: ergo videtur, quod insufficienter dividatur vita per activam, & contemplativam.

3. Præterea. Vita hominis diversificatur, secundum quod homines diversis actionibus student: sed plura quam duo sunt humanarum actionum studia: ergo videtur, quod vita debeat in plura membra dividi, quam in activum, & contemplativum.

Sed Contra est, quod istæ duæ vitæ significantur per duas uxores Jacob; activa quidem per Liam; contemplativa vero per Rachelem: & per duas mulieres, quæ Dominum hospitio receperunt; contemplativa quidem per Mariam, activa vero per Martham, ut Greg. dicit in 6. Moral. (cap. 18. & hom. 14. in 1. ech. an. 11)

te med.) Non autem esset hæc congrua significatio, is essent plures quam duæ vitæ: ergo sufficienter dividitur vita per activam, & contemplativam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (a. præc. ad 2.) divisio ista datur de vita humana, quæ quidem attenditur secundum intellectum. Intellectus autem dividitur per activum, & contemplativum: quia finis intellectivæ cognitionis *vel* est ipsa cognitio veritatis; quod pertinet ad intellectum contemplativum: *vel* est aliqua exterior actio; quod pertinet ad intellectum practicum, sive activum. Et ideo *vita etiam sufficienter dividitur per activam, & contemplativam.*

Ad primum ergo dicendum; quod vita voluptuosa ponit finem in delectatione corporali, quæ communis est nobis, & brutis. Unde, sicut Philos. ibidem dicit, est vita bestialis. Propter quod non comprehenditur sub præsentī divisione, prout vita humana dividitur in activam, & contemplativam.

Ad secundum dicendum, quod media conficiuntur ex extremis: & ideo virtute continentur in eis: sicut tepidum in calido, & frigido, & pallidum in albo, & nigro. Et similiter sub activo, & contemplativo comprehenditur id, quod est ex utroque compositum. Et tamen sicut in quolibet mixto prædominatur aliquod simplicium: ita etiam in medio genere vitæ superabundat quandoque quidem contemplativum, quandoque vero activum.

Ad tertium dicendum, quod omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem præsentis vitæ secundum rationem rectam, pertinent ad vitam activam, quæ per ordinatas actiones consulit necessitati vitæ præsentis: si autem deserviant concupiscentiæ cuiusque, pertinent ad vitam voluptuosam, quæ non continetur sub vita activa: Humana vero studia, quæ ordinantur ad considerationem veritatis, pertinent ad vitam contemplativam.

QUÆSTIO CLXXX.

De vita contemplativa, in octo articulos divisa,

Deinde considerandum est de vita contemplativa.

Et circa hoc quærentur octo.

- Primo. Utrum vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu.
 Secundo. Utrum ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales.
 Tertio. Utrum vita contemplativa consistat solum in uno actu, aut in pluribus.
 Quarto. Utrum ad vitam contemplativam pertineat consideratio cujuscumque veritatis.
 Quinto. Utrum vita contemplativa hominis in hoc statu possit elevari usque ad Dei visignem.
 Sexto. De motibus contemplationis, quos Dionysius assignat 4. c. de divinis nominibus.
 Septimo. De delectatione contemplationis.
 Octavo. De duratione contemplationis.

ARTICULUS I.

848

Utrum vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu.

Inf. a. 2. ad 1. & a. 7. ad 2. & 3. d. 35. q. 1. a. 2. & ver. q. 12. a. 11. ad 1.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu. Dicit enim Philos. in 2. Metaph. (tex. 3. tom. 3.) quod *finis contemplationis est veritas*: Veritas autem pertinet ad intellectum totaliter: ergo videtur, quod vita contemplativa totaliter in intellectu consistat.

2. Præterea. Greg. dicit in 7. Moral. (cap. 18. in princ. & Hom. 14. in Ezech. ante med.) quod Rachel, quæ interpretatur visum principium, vitam contemplativam
 sig-

significat: sed visio principii pertinet proprie ad intellectum: ergo vita contemplativa proprie ad intellectum pertinet.

3. Præterea. Greg. dicit super Ezech. (*hom. 14. ante med.*) quod ad vitam contemplativam pertinet ab exteriori actione quiescere: Sed vis affectiva, sive appetitiva inclinatur ad exteriores actiones: ergo videtur, quod vita contemplativa non pertinet aliquo modo ad vim appetitivam.

Sed Contra est, quod Greg. ibidem; (*1. 6. Moral. cap. 18.*) dicit, quod contemplativa vita est charitatem Dei, & proximi tota mente retinere, & soli desiderio conditoris inhæere: Sed desiderium, & amor ad vim affectivam, sive appetitivam pertinent, ut supra habitum est: (*1. 2. q. 23. a. 1. & 4.*) ergo etiam vita contemplativa habet aliquid in vi affectiva, sive appetitiva.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*q. præc. a. 1.*) vita contemplativa illorum esse dicitur, qui principaliter intendunt contemplationi veritatis. Intentio autem est actus voluntatis, ut supra habitum est, (*1. 2. q. 12. a. 1.*) quia intentio est de fine, qui est voluntatis objectum. Et ideo vita contemplativa quantum ad ipsam essentiam actionis pertinet ad intellectum: Quantum autem ad id, quod movet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem, quæ movet omnes alias potentias, & etiam intellectum ad suum actum, ut sup. dictum est. (*1. 2. q. 9. a. 1.*)

Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum, vel sensibiliter, vel intelligibiliter: quandoque quidem propter amorem rei visæ; quia, ut dicitur Matth. 6. *Ubi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum: quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis, quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregor. (hom. 14. in Ezech. ante med.) constituit vitam contemplativam in charitate Dei; in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad ejus pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur, cum adeptus fuerit id quod amat: ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quæ est in affectu, ex quo etiam amor intenditur,*

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso, quod veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis, & amabilis, & delectantis: Et secundum hoc pertinet ad vim appetitivam.

Ad secundum dicendum, quod ad ipsam visionem primi principii, scilicet Dei, incitat amor ipsius. Unde Greg. dicit super Ezech. (*loc. supr. cit.*) quod *vita contemplativa, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui Creatoris inardescit.*

Ad tertium dicendum, quod vis appetitiva movet non solum membra corporalia ad exteriores actiones exercendas, sed etiam intellectum ad exercendam operationem contemplationis, ut dictum est. (*in cor. art.*)

ARTICULUS II.

849

Utrum virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

Inf. q. 181. art. 1. ad 3. & 2. corp. & art. 4. ad 1. & q. 182. art. 3. cor. & opus. 17. c. 7. ad 7. & 3. cont. c. 37. fin. & Phys. 7. lect. 6.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam. Dicit enim Gregorius super Ezech. (*hom. 14. ant. med.*) quod *contemplativa vita est charitatem Dei, & proximi tota mente retinere*: Sed omnes virtutes morales, de quarum actibus dantur præcepta legis, reducuntur ad dilectionem Dei, & proximi: quia *plenitudo legis dilectio est*, ut dicitur ad Rom. 13. ergo videtur, quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

2. Præterea. Vita contemplativa præcipue ordinatur ad Dei contemplationem. Dicit enim Gregorius super Ezech. (*loc. cit.*) quod *calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui Creatoris animus inardescit*: Sed ad hoc nullus potest pervenire, nisi per munditiam, quam causat virtus moralis. Dicitur enim Matth. 5. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* & ad Hebr. 12. *Pacem sequimini cum omnibus, & sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.* Ergo videtur, quod virtutes morales per-

pertineant ad vitam contemplativam.

3. Præterea. Gregorius dicit super Ezech. (*loc. cit.*) quod *contemplativa vita speciosa est in animo*. Unde significatur per Rachelem, de qua dicitur Gen. 25, quod erat *pulchra facie*: Sed pulchritudo animi attenditur secundum virtutes morales, & præcipue secundum temperantiam, ut Ambrosius dicit in 1. de Offic. (*cap. 43. 45. & 46.*) ergo videtur, quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

Sed Contra est, quod virtutes morales ordinantur ad exteriores actiones: Sed Greg. dicit in 6. Moral. (*cap. 18. & loc. sup. cit.*) quod *ad contemplativam vitam pertinet ab exteriori actione quiescere*. Ergo virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam.

Respondeo dicendum, quod ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere *dupliciter*: Uno modo essentialiter: Alio modo dispositive. *Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam*: quia finis contemplativæ vitæ est consideratio veritatis. *Ad virtutes autem morales scire quidem, quod pertinet ad considerationem veritatis, parvam potestatem habet, ut Philosoph. dicit in 2. Ethic. (c. 2. in princ. & lib. 10. c. ult. t. 5.)* Unde & ipse in 10. Ethic. c. 7. & 8. t. c. virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam.

Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, & per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia, & per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum, & sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo *virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*art. præc.*) vita contemplativa habet motum ex parte effectus: Et secundum hoc dilectio Dei, & proximi requiritur ad vitam contemplativam. Causæ autem moventes non intrant essentiam rei, sed disponunt, & perficiunt rem. Unde non sequitur, quod virtutes morales essentialiter pertineant ad vitam contemplativam.

Ad secundum dicendum, quod sanctimonia, in exmunditia, causatur ex virtutibus, quæ sunt circa passionem impediens puritatem rationis: Pax autem causatur ex justitia, quæ est circa operationes, secundum illud Isai. 32. *Opus justitiæ pax*; in quantum scilicet ille, qui ab injuriis aliorum abstinet, subtrahit litigiorum, & tumultum occasiones. Et sic virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam, in quantum causant pacem, & munditiam.

Ad tertium dicendum, quod pulchritudo, sicut supra dictum est, (q. 145. a. 2.) consistit in quadam claritate, & debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur: Ad quam pertinet & lumen manifestans, & proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quæ consistit in actu rationis per se, & essentialiter invenitur pulchritudo. Unde & Sap. 8. de contemplatione sapientie dicitur: *Amator factus sum formæ illius*: in virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, in quantum scilicet participant ordinem rationis; & precipue in temperantia, quæ reprimit concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes. Et inde est, quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem, in quantum delectationes venereæ maxime deprimunt mentem ad sensibilia, ut Augustinus dicit in lib. 1. Soliloquiorum. (cap. 3. circ. med. t. 1.)

ARTICULUS III.

850

Utrum ad vitam contemplativam pertineant diversi actus.

3. d. 35. q. 1. a. 2. & 4. d. 5. q. 4. a. 2. q. 1. ad 2.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod ad vitam contemplativam pertineant diversi actus. Richardus enim de Sancto Victore (lib. 2. de contemplat. c. 3. distinguunt inter contemplationem, meditationem, & cogitationem: sed omnia ista videntur ad vitam contemplativam pertinere. Ergo videtur, quod vitæ contemplativæ sint diversi actus.

2. Præterea. Apostolus 2. ad Corinth. 3. dicit: *Non vero revelata facie gloriam Domini speculantes, transformamur*

manur in eandem claritatem : sed hoc pertinet ad vitam contemplativam. Ergo præter tria prædicta , etiam speculatio ad vitam contemplativam pertinet.

3. Præterea. Beritardus dicit in lib. 5. de consider. (c. ult. a. med.) quod prima , & maxima contemplatio est admiratio majestatis : sed admiratio secundum Damascenum (l. 2. orth. fid. c. 15.) ponitur species timoris. Ergo videtur , quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

4. Præterea. Ad vitam contemplativam pertinere dicuntur oratio , lectio , & meditatio : pertinet etiam ad vitam contemplativam auditus : nam de Maria , per quam vita contemplativa significatur , dicitur Lucæ 10. quod sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius. Ergo videtur , quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

Sed Contra est , quod vita hic dicitur operatio , cui homo principaliter intendit. Ergo si plures sunt operationes vitæ contemplativæ , non erit una vita contemplativa , sed plures.

Respondeo dicendum , quod de vita contemplativa nunc loquimur , secundum quod ad hominem pertinet. Hæc autem differentia est inter hominem , & angelum , ut patet per Dionysium 7. cap. de div. nom. (ant. med. lect. 2.) quod angelus simplici apprehensione veritatem intuetur : homo autem quodam processu ex multis pergit ad intuitum simplicis veritatis. Sic ergo contemplativa vita unum quidem actum habet , in quo finaliter perficitur , scil. contemplationem veritatis , à quo habet unitatem : habet autem multos actus , quibus pervenit ad hunc actum finalem : quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum , ex quibus procedit ad contemplationem veritatis : alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem eius , cujus cognitio inquiritur : Ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis.

Ad primum ergo dicendum , quod cogitatio secundum Richardum de Sancto Victore (loc. cit. in arg.) videtur pertinere ad multorum inspectionem , ex quibus aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem. Unde sub cogitatione comprehendi possunt & perceptiones sensuum

suum ad cognoscendum aliquos efectos, & imaginationes, & discursus rationis circa diversa signa, vel quæcumque perducentia in cognitionem veritatis intenz: quamvis secundum Augustinum 14. de Trinit. (c. 7. t. 3.) cognitio dici possit omnis actualis operatio intellectus. Meditatio vero pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertinentibus ad veritatis alicujus contemplationem: & ad idem pertinet consideratio secundum Bernardum. (*loc. cit. in arg. 3. & lib. 2. c. 2.*) Quamvis secundum Philosophum in 3. de Anima omnis operatio intellectus consideratio dicatur. Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. Unde idem Richardus dicit, (*l. 1. de contempl. cap. 4. in princ.*) quod *Contemplatio est perspicax, & liber consultus animi in res perspiciendas: Meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus: cogitatio autem est animi respectus ad evagationem promis.*

Ad secundum dicendum, quod *speculatio*, ut Glos. August. (*ord. l. 15. de Trinit. cap. 8. à princ. tom. 3.*) dicit ibidem, *dicatur à speculo, non à specula.* Videre autem aliquid per speculum, est videre causam per effectum, in quo ejus similitudo relucet. Unde *speculatio ad meditationem reduci videtur.*

Ad tertium dicendum, quod *admiratio* est species timoris consequens apprehensionem alicujus rei excedentis nostram facultatem. Unde *admiratio* est actus consequens contemplationem sublimis veritatis. Dictum est enim, (*a. 1. huj. q.*) quod *contemplatio in affectu terminatur.*

Ad quartum dicendum, quod homo ad cognitionem veritatis pertingit *dupliciter.* Uno modo per ea, quæ ab alio accipit: et sic quidem quantum ad ea, quæ homo à Deo accipit, necessaria est oratio, secundum illud Sapient. 7. *Invocavi, & venit in me spiritus sapientiæ:* quantum vero ad ea, quæ accipit ab homine, necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis; & lectio, secundum quod accipit ex eo, quod per scripturam est traditum. *Alio modo* necessarium est, quod adhiveat proprium studium. Et sic requiritur meditatio.

ARTICULUS IV.

851

Utrum vita contemplativa solum consistat in contemplatione Dei, an etiam in consideratione cujuscunque veritatis.

Inf. a. 7. corp. & q. 181. a. 4. ad 2. & q. 182. a. 2. cor. & 3. d. 35. q. 1. a. 2. q. 3.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod vita contemplativa non solum consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cujuscunque veritatis. Dicitur enim in Psalm. 138. *Mirabilia opera tua, & anima mea cognoscit nimis*: sed cognitio divinorum operum fit per aliquam contemplationem veritatis. Ergo videtur, quod ad vitam contemplativam pertineat, non solum divinam veritatem, sed etiam quamlibet aliam contemplari.

2. Præterea. Bernardus in lib. 5. de considerat. (*cap. ult. à med.*) dicit, quod „prima contemplatio est „ admiratio majestatis: secunda est iudiciorum Dei: „ tia est beneficiorum ipsius: quarta est promissorum,“ sed inter hæc *quatuor* solum *primum* pertinet ad divinam veritatem; alia vero *tria* pertinet ad effectus ipsius. Ergo vita contemplativa non solum consistit in consideratione divinæ veritatis, sed etiam in consideratione veritatis circa divinos effectus.

3. Præterea. Richardus de Sancto Victore (*l. 1. de contempl. cap.*) 6. distinguit *sex* species contemplationum: quarum *prima* est secundum solam imaginationem: dum attendimus res corporales: *secunda* autem est in imaginatione secundum rationem: prout scil. sensibilibus ordinem, & dispositionem consideramus: *tertia* est in ratione secundum imaginationem: quando scilicet per inspectionem rerum visibilibus ad invisibilia sublevamur: *quarta* autem est in ratione secundum rationem: quando scilicet animus intendi invisibilibus, quæ imaginatio non novit: *quinta* autem est supra rationem: quando ex divina revelatione cognoscimus ea, quæ humana ratione comprehendi non possunt; *sexta* autem est supra ratio-

tionem, & præter rationem: quando scilicet ex divina illuminatione cognoscimus ea, quæ humanæ rationi repugnare videntur, sicut ea quæ dicuntur de mysterio Trinitatis; sed solum ultimam videtur ad divinam veritatem pertinere: ergo contemplatio veritatis non solum respicit divinam veritatem, sed etiam eam, quæ in creaturis consideratur.

4. Præterea. In vita contemplativa quæritur contemplatio veritatis, in quantum est perfectio hominis: sed quælibet veritas est perfectio humani intellectus: ergo in qualibet contemplatione veritatis consistit vita contemplativa.

Sed Contra est, quod Gregorius dicit in 6. Moral. (c. 18. ante med.) quod *in contemplatione principium, quod est Deus, quæritur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, (a. 2. huj. q.) ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter. Uno modo principaliter: alio modo secundario, vel dispositive. Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinæ veritatis: quia hujusmodi contemplatio est finis totius humanæ vitæ. Unde August. dicit in 1. de Trin. (c. 8. in med. tom. 1.) quod *contemplatio Dei promittitur nobis, ut actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum: quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus Deum facie ad faciem. Unde & perierita beatos faciet.* Nunc autem contemplatio divinæ veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum, & ænigmate. Unde per eam fit nobis quedam inchoatio beatitudinis, quæ incipit, ut in futuro continetur. Unde & Phil. in 10. Ethic. (cap. 7. & 8. tom. 5.) in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis.

Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manducimur, secundum illud ad Rom. 1. *Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, inde est, quod etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manducitur homo in Dei cognitionem. Unde August. dicit in lib. de vera religione, (cap. 29. parum à princ. tom. 1.) quod „in creaturarum con-

,, sideratione non vana , & peritura curiositas est exer-
 ,, cenda, sed gradus ad immortalia , & semper ma-
 ,, nentia faciendus.

Sic ergo ex præmissis (a. 1. 2. & 3. præced.) patet, quod ordine quodam *quatuor* ad vitam contemplativam pertinent. *Primo* quidem virtutes morales : *secundo* autem alii actus præter contemplationem : *tertio* vero contemplatio divinorum effectuum : *quarto* vero completivum est ipsa contemplatio divinæ veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod David cognitionem operum Dei quærebat, ut ex hoc manuduceretur in Deum. Unde alibi dicit (*Psal. 142.*) ,, Meditatus sum in omnibus operibus tuis, & in factis manuum tuarum meditabar : Expandi manus meas ad te.“

Ad secundum dicendum, quod ex consideratione divinorum judiciorum manuducitur homo in contemplationem divinæ justitiæ : ex consideratione autem divinorum beneficiorum, & promissionum manuducitur homo in cognitionem divinæ misericordiæ, seu bonitatis, quasi per effectus exhibitos, vel exhibendos.

Ad tertium dicendum, quod per illas *sex* designantur gradus, quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in *primo* gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium : in *secundo* vero gradu ponitur progressus à sensibilibus ad intelligibilia : in *tertio* vero gradu ponitur dijudicatio sensibilium secundum intelligibilia ; in *quarto* vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium, in quæ per sensibilia pervenitur ; in *quinto* vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium, quæ per sensibilia inveniri non possunt, in *sexto* gradu ponitur consideratio intelligibilium quæ ratio nec invenire, nec capere potest quæ scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinæ veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

Ad quartum dicendum, quod ultima perfectio humani intellectus est veritas divina, aliæ autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam.

ARTICULUS V.

Utrum vita contemplativa secundum statum hujus vitæ possit pertingere ad visionem divinæ essentiæ.

1. q. 12. a. 11. & 1. 2. q. 93. a. 2. & 3. d. 35. q. 2. a. 2. & 4. d. 49. q. 2. a. 7. & 3. con. c. 47. & ver. q. 10. a. 11. & quol. 1. a. 1.

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod vita contemplativa secundum statum hujus vitæ possit pertingere ad visionem divinæ essentiæ. Quia, ut habetur Genes. 32. Jacob. dixit: *vidi Deum facie ad faciem, & salva facta est anima mea*: sed visio faciei Dei est visio divinæ essentiæ: ergo videtur, quod aliquis per contemplationem in præsentī vitæ possit se extendere ad videndum Deum per essentiā.

2. Præterea. Gregorius dicit in 6. Moral. (c. 17. *versus fin.*) quod „viri contemplativi ad semetipsos in-
„torsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur ut
„quaquam secum rerum corporalium umbras trahunt,
„vel fortasse tractas manu discretionis abigunt: sed
„circumscriptum lumen videre cupientes, cunctas cir-
„cumscriptionis suæ imagines deprimunt; & in eo quod
„super se contingere appetunt, vincunt, quod sunt:“
sed homo non impeditur à visione divinæ essentiæ, quæ
est lumen incircumscriptum, nisi per hoc quod necesse
habet intendere corporalibus phantasmatis: ergo vi-
detur, quod contemplatio præsentis vitæ potest se ex-
tendere ad videndum incircumscriptum lumen per es-
sentiā.

3. Præterea. Gregorius in 2. Dialog. (cap. 35. *à med.*) dicit: *animæ videnti Creatorem angusta est om-
nis creatura. Vivit ergo Dei, scilicet beatus Benedictus, qui
in turri globum igneum, angelos quoque ad cælum redem-
tes videbat, hoc proculdubio cernere non nisi Dei lumine pe-
terat.* Sed Beatus Benedictus adhuc in præsentī vitæ
vivebat: ergo contemplatio præsentis vitæ potest se
extendere ad videndam Dei essentiā.

Sed Contra est, quod Gregorius dicit super Ezech.
hinc.

(*hom. 14. inter med. & fin.*) „Quamdiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipso incircumscripti luminis radio mentis oculos infigat.“

Respondeo dicendum; quod, sicut Augustinus dicit 12. super *Genesis* ad litteram; (*c. 27. circ. fin. tom. 3.*) „nemo videns Deum vivit ista vita, quam mortaliter vivitur in istis sensibus corporis; sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive alienatus à carnalibus sensibus, in illam non subvehitur visionem.“ Quæ supra diligentius pertractata sunt, (*q. 175. a. 4. & 5.*) ubi dictum est, de raptu; & in primo, ubi actum est de Dei visione. (*q. 12. a. 11.*)

Sic ergo dicendum est, quod in hac vita potest esse aliquis dupliciter. Uno modo secundum actum; in quantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis. Et sic nullo modo contemplatio presentis vitæ potest pertinere ad videndum Dei essentiam.

Alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter, & non secundum actum; in quantum scilicet anima ejus est corpori mortali conjuncta ut forma; ita tamen ut non utatur corporis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu; & sic potest contemplatio hujus vitæ pertinere ad visionem divinæ essentiæ. Unde supremus gradus contemplationis presentis vitæ est, qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem, fuit medio modo se habens inter statum presentis vitæ, & futuræ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius in epistola ad Cajum monachum (*quæ est prima, circa med.*) dicit, *si aliquis videns Deum intellexit quod vidit; non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus.* Et Gregorius dicit super *Ezech.* (*hom. 14. inter med. & finem*) quod „nequaquam omnipotens Deus jam in sua claritate conspicitur; sed quiddam sub illa speculatur anima, unde refota proficiat, & post ad visionis ejus gloriam pertingat.“ Per hoc ergo quod Jacob dixit; *vidi Deum facie ad faciem*, non est intelligendum, quod Dei essentiam viderit, sed quod formam, scilicet imaginariam, vidit, in qua Deus locutus est ei,
vel

vel quia per faciem quemlibet cognoscimus, cognitionem Dei faciem ejus vocavit, sicut Glos. Greg. (ord. l. 24. Moral. c. 5. à med.) ibidem dicit.

Ad secundum dicendum, quod contemplatio humana secundum statum præsentis vitæ non potest esse absque phantasmatis: quia connaturale est homini, ut species intelligibiles in phantasmatis videat, sicut Philosophus dicit in 3. de Anima. (tex. 30. tom. 2.) Sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatis, sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis: & hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in eis quæ per revelationem cognoscimus. Dicit enim Dionysius 2. cap. cælest. hierarch. (implic. & c. 1. à med.) quod angelorum hierarchias manifestat nobis divina claritas in quibusdam symbolis figuratis, ex cujus virtute restituimur in simplum radium: id est in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et sic intelligendum est, quod Gregorius dicit, quod contemplantes corporalium rerum umbras non secum trahunt; quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potius consideratione intelligibilis veritatis.

Ad tertium dicendum, quod ex verbis illis Gregorii non datur intelligi, quod beatus Benedictus Deum in illa visione per essentiam viderit; sed vult ostendere, quod quia videnti Creatorem angusta est omnis creatura, consequens est, quod per illustrationem divini luminis de facili possint quæcumque videri. Unde subdit: Quamlibet etenim parum de luce Creatoris aspexerit, breve ei fit omne, quod creatum est.

ARTICULUS VI.

853

Utrum operatio contemplationis convenienter distinguatur per tres motus circulem, rectum, & obliquum.

Sup. q. 179. a. 3. ad 1. & ver. q. 8. a. 15. ad 3. & q. 10. a. 8. ad 10. & op. 20. lib. 3. c. 2. & 3.

Ad Sextum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter operatio contemplationis distinguatur per tres motus, circulem, rectum, & obliquum 4. part. de div. nom.

nom. (part. 1. lect. 7.) Contemplatio enim tantum ad quietem pertinet, secundum illud Sap. 8. *Intrans in domum meam conquiescam cum illa*: sed motus quieti opponitur, non ergo operationes contemplativæ per motus designari debent.

2. Præterea. Actio contemplativæ vitæ ad intellectum pertinet, secundum quem homo cum Angelis convenit: sed in Angelis aliter assignat Dionys. hos motus, quam in anima. Dicit enim (*loc. cit.*) motum *circularem* Angeli esse secundum illuminationes pulchri, & boni. Motum autem *circularem* animæ secundum plura determinat: quorum primum est *introitus animæ ab exterioribus ad seipsam*: secundum est *quædam convolutio virtutum ipsius, per quam anima liberatur ab errore & ab exteriori occupatione*: tertium autem est *uisio ad ea, quæ supra se sunt*. Similiter etiam differenter describit motum rectum utriusque. Nam *rectum* motum Angeli dicit esse, *secundum quod procedit ad subjectorum providentiam*: motum autem *rectum* animæ ponit in duobus: primo quidem in hoc, *quod progreditur ad ea quæ sunt circa ipsam*: secundo autem in hoc, *quod ab exterioribus ad simplices contemplationes elevatur*. Sed etiam motum obliquum diversimode in utriusque determinat. Nam *obliquum* motum in angelis assignat ex hoc, *quod providendo minus habentibus, manent in identitate circa Deum*: obliquum, autem motum animæ assignat ex eo, *quod anima illuminatur divinis cognitionibus rationaliter, & diffuse*: non ergo videntur convenienter assignari operationes contemplationis per modos prædictos.

3. Præterea. Richard. de Sancto Vict. in lib. 1. de contempl. (c. 5.) ponit multas alias differentias motuum, ad similitudinem volatilium cæli: „quarum
„quædam nunc ad altiora se attollunt, nunc autem
„in inferiora demerguntur; & hoc sæpius repetere vi-
„dentur: alia vero dextrorsum, vel sinistrorsum di-
„vertunt multoties: quædam vero moventur in ante-
„riora, vel posteriora frequenter: alia vero quasi in
„gyrum vertuntur secundum latiores, vel contractiores
„circuitus: quædam vero quasi immobiliter suspensa
„in uno loco manent.“ ergo videtur, quod non sint
solum tres motus contemplationis.

In Contrarium est auctoritas Dionysii (cit. in arg. 1.)

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est supra (q. præced. a. 1. ad 3.) operatio intellectus, in qua contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur, secundum quod motus est actus perfecti, ut Philosoph. dicit in 3. de Anima. (text. 28. tom. 2.) Quia vero per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt; inde est, quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur; & secundum similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiores, & primæ sunt locales, ut probatur in 8. Phys. (text. 55. & 57. tom. 2.) Et ideo sub eorum similitudine potissimum operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt tres differentie: nam quidam est circularis, secundum quem aliquid movetur uniformiter circa idem centrum: alius autem est rectus, secundum quem aliquid procedit ab uno in aliud. Tertius autem est obliquus, quasi compositus ex utroque. Et ideo, in operationibus intelligibilibus id quod simpliciter habet uniformitatem, attribuitur motui circulari. Operatio autem intelligibilis, secundum quam proceditur de uno in aliud, attribuitur motui recto: operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis simul cum processu ad diversa, attribuitur motui obliquo.

Ad primum ergo dicendum, quod motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis, quæ intelligitur esse ab exterioribus occupationibus: sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent.

Ad secundum dicendum, quod homo convenit in intellectu cum Angelis in genere: sed vis intellectiva est multo altior in Angelo, quam in homine: & ideo alio modo oportet hos motus in hominibus, & in Angelis assignare, secundum quod diversimode se habent ad uniformitatem. Intellectus enim Angeli habet cognitionem uniformem secundum duo: primo quidem, quia non acquirit intelligibilem veritatem ex veritate rerum compositarum, secundo, quia non intelligit veritates

intelligibilem discursive, sed simplici intuitu. Intellectus vero animæ à sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem, & cum quodam discursu rationis ipsius eam intelligit. Et ideo Dionys. motum *circularem* in Angelis assignat, in quantum uniformiter, & indesinenter absque principio, & fine intuentur Deum: sicut motus circularis carens principio, & fine uniformiter est circa idem centrum. In anima vero, autequam ad istam uniformitatem perveniat, exigitur quod *duplex* ejus difformitas amoveatur. *Primo* quidem illa, quæ est ex diversitate exteriorum rerum, prout scilicet relinquit exteriora. Et hoc est quod *primo* ponit in motu circulari animæ *introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam*. *Secundo* autem oportet, quod removeatur *secunda* difformitas, quæ est per discursum rationis: Et hoc idem contingit, secundum quod omnes operationes animæ reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis. Et hoc est, quod *secundo* dicit, quod, *necessaria est uniformis convolutio intellectualium virtutum ipsius*; ut scilicet cessante discursu, figatur ejus intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis. Et in hac operatione animæ non est error: sicut patet, quod circa intellectum primorum principiorum non erratur, quæ simplici intuitu cognoscimus. Et tunc, istis *duobus* præmissis, *tertio* ponitur uniformitas conformis Angelis, secundum quod, præmissis omnibus, in sola Dei contemplatione persistit. Et hoc est, quod dicit: *Deinde sic uniformis facta unite*, id est, conformiter *unitis virtutibus, ad pulchrum, & bonum manducitur*. Motus autem *rectus* in Angelis accipi non potest secundum id, quod in considerando procedat ab uno in aliud; sed solum secundum ordinem suæ providentiæ, secundum scilicet quod Angelus superior inferiores illuminat per medios. Et hoc est, quod dicit, quod *in directum moventur Angeli, quando procedunt ad subjectorum providentiam, recta omnia transeuntes*, id est, secundum ea, quæ secundum rectum ordinem disponuntur. Sed *rectum* motum ponit in anima secundum hoc, quod ab exterioribus sensibilibus procedit ad intelligibilem cognitionem. *Oblivum* autem motum ponit in Angelo compositum ex recto, & circulari, in quantum secundum contemplationem
Dei

Dei inferioribus providet : in anima autem ponit motum *obliquum* similiter ex recto , & circulari compositum , prout scilicet illuminationibus divinis ratiocinando utitur.

Ad tertium dicendum , quod illæ diversitates motuum , quæ accipiuntur secundum differentiam eius quod est sursum , & deorsum , dextrorsum , & sinistrorsum , ante , & retro , & secundum diversos circuitus , omnes continentur sub motu recto , vel obliquo. Nam per omnes designantur discursus rationi : quod quidem si sit à genere ad speciem , vel toto ad partem , erit , ut ipse exponit , secundum sursum , & deorsum : si vero sit ab uno oppositorum in aliud , erit secundum dextrorsum & sinistrorsum : si vero sit à causis in effectus , erit ante , & retro : sit vero sit secundum accidentia , quæ circumstant rem propinquam , vel remotam , erit circuitus. Discursus autem rationis , quando est à sensibilibus ad intelligibilia , secundum ordinem naturalis rationis , pertinet ad motum rectum : quando autem est secundum illuminationes divinas , pertinet ad motum obliquum , ut ex dictis patet : (*in solut. præc.*) Sole autem immobilitas , quam ponit , pertinet ad motum circularem. Unde patet , quod Dionys. multo *sufacientius* , & subtilius motum contemplationis describit.

ARTICULUS VII.

894

Utrum contemplatio delectationem habeat.

I. 2. q. 3, a. 5. co. & 4. dist. 15. q. 4. a. 2.
q. 2. ad 1.

Ad Septimum sic proceditur. Videtur , quod contemplatio delectationem non habeat. Delectatio enim ad vim appetitivam pertinet : sed contemplatio principaliter consistit in intellectu : ergo videtur , quod delectatio non pertineat ad contemplationem.

2. Præterea. Omnis contentio , & omne certamen impedit delectationem : sed in contemplatione est contentio , & certamen : dicit enim Greg. super Ezech. (*homil. 14. inter med. & fin.*) quod „ anima , con-
„

contemplari Deum nititur, velut in quodam certamine posita modo quasi experat; quia intelligendo, & sentiendo de incircumscripso lumine aliquid degustat: modo succumbit: quia degustando iterum deficit: ergo vita contemplativa non habet delectationem.

3. Præterea. Delectatio sequitur operationem perfectam, ut dicitur in 10. Ethic. (cap. 4. tom. 5.) Sed contemplatio vitæ est imperfecta, secundum illud 1. ad Corinth. 13. *Vidimus nunc per speculum in æugmate*: ergo videtur quod vita contemplativa delectationem non habeat.

4. Præterea. Læsiō corporalis delectationem impedit: sed contemplatio inducit læsionem corporalem: unde Genes. 32. dicitur, quod Jacob postquam dixerat: *Vidi Dominum facie ad faciem*, claudicabat pede; eo quod tetigerit nervum femoris ejus, & obstupnerit: ergo videtur, quod in vita contemplativa non sit delectatio.

Sed Contra est, quod de contemplatione sapientiæ dicitur Sap. 8. *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tedium convictus ejus, sed lætitiā & gaudium*. Et Gregor. dicit super Ezech. (loc. supr. cit.) quod *contemplativa vita amabilis valde dulcedo est*.

Respondeo dicendum, quod aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Uno modo ratione ipsius operationis: quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundum propriam naturam, vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam, prout est animal rationale: ex quo contingit, quod omnes naturam scire desiderant; & per consequens in cognitione veritatis delectantur: & adhuc magis sit hoc delectabile habenti habitum sapientiæ, & scientiæ, ex quo accidit, quod sine difficultate aliquis contemplantur.

Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti; in quantum scilicet aliquis rem amatam contemplantur: sicut etiam accidit in visione corporali, que delectabilis redditur, non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed etiam ex eo quod videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa præci-

pue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet charitas, ut dictum est; (a. 1. huj. q. & a. 2. ad 1.) inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris.

Et quantum ad utrumque ejus delectatio omnem delectationem humanam excedit. Nam & delectatio spiritualis potior est, quam carnalis, ut supra habitum est, (1. 2. q. 31. a. 5.) cum de passionibus ageretur; & ipse amor, quo ex charitate Deus diligitur, omnia amorem excedit. Unde in Psal. 33, dicitur: *Gustate, & videte, quoniam suavis est Dominus.*

Ad primum ergo dicendum, quod vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu; in quantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus, & finis contemplativæ vitæ habet esse in affectu; dum scilicet aliquis in visione rei amate delectatur, & ipsa delectatio rei visæ amplius excitat amorem. Unde Greg. dicit super Ezech. (hom. 14. cir. med.) quod cum quis ipsum, quem amat, viderit, in amore ipsius amplius ignescit. Et hæc est ultima perfectio contemplativæ vitæ ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur.

Ad secundum dicendum, quod contentio, vel certamen, quod provenit ex contrarietate exterioris rei, impedit illius rei delectationem: non enim aliquis delectatur in re, contra quam repugnat; sed in re, pro qua quis pugnat, cum eam homo adeptus fuerit, ceteris paribus, magis in ea delectatur. Sicut Augustinus dicit in 8. Confess. (cap. 3. ante med. tom. 1.) quod quanto fuit majus periculum in prælio, tanto majus est gaudium in triumpho. Non est autem in contemplatione contentio, & certamen ex contrarietate veritatis, quam contemplamur, sed ex defectu nostri intellectus, & ex corruptibili corpore, quod nos ad inferiora retrahit, & eundem illud Sap. 9. Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam: & deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem. Et inde est, quod quando homo pertingit ad contemplationem veritatis, ardentius eam amat: sed

sed magis odit proprium defectum, & gravitatem corruptibilis corporis, ut dicat cum Apostolo Rom. 7. *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus?* Unde & Greg. dicit super Ezech. (*loc. cit. in arg.*) *Cum Deus jam per desiderium, & intellectum cognoscitur, omnem in nobis voluptatem carnis arefacit.*

Ad tertium dicendum, quod contemplatio Dei in hac vita imperfecta est respectu contemplationis patriæ. Et similiter delectatio contemplationis viæ est imperfecta respectu delectationis contemplationis patriæ, de qua dicitur in Psal. 35. *Torrente voluptatis tuæ potabis eos.* Sed contemplatio divinorum, quæ habetur in via, etsi sit imperfecta, tamen est delectabilior omni alia contemplatione, quantumcumque perfecta, propter excellentiam rei contemplatæ. Unde Philos. dicit in 1. de partibus animalium, (*cap. 5. cir. princ. tom. 4.*) „Accidit circa illas honorabiles existentes, & divinas substantias, minores nobis existere theorias: sed etsi secundum modicum attingamus eas: tamen propter honorabilitatem cognoscendi delectabilius aliquid habent, quam quæ apud nos omnia.“ *Et hoc est etiam quod Gregorius dicit super Ezechielem: (loc. sup. cit.)* „Contemplativa vita amabilis valde dulcedo est, quæ super semetipsam animam rapit, cœlestia aperit, spiritalia ventis oculis patefacit.“

Ad quartum dicendum, quod Jacob post contemplationem uno pede claudicabat, quia *necesse est, ut debilitato amore sæculi, convalescat aliquis ad amorem Dei*, ut Gregor. super Ezechiel. (*loc. cit.*) Et ideo „post agnitionem suavitatis Dei unus in nobis pes sanus remanet, atque alius claudicat: omnis enim, qui uno pede claudicat, solum illi pedi innititur, quem sanum habet.“

ARTICULUS VIII.

Utrum vita contemplativa sit diuturna.

I. q. 20. a. 4. ad 3. & 3. d. 35. q. 1. a. 4. q. 3.

Ad Octavum sic proceditur. Videtur, quod vita contemplativa non sit diuturna. Vita enim contemplativa

essentialiter consistit in his, quæ ad intellectum pertinent: sed omnes intellectivæ perfectiones hujus vite evacuabuntur, secundum illud 1. ad Cor. 13. *Sive prophetiæ evacuabuntur; sive linguæ cessabunt, sive scientia destructur: ergo vita contemplativa evacuatur.*

2. Præterea. Dulcedinem contemplationis aliquis homo raptim, & pertranseundo degustat; unde Augustinus dicit in 10. Confess. (cap. 40. parum ante fin. tom. 1.) *Intromittis me in affectum multum imitatum intrinsecus, ad nescio quam dulcedinem, sed recido in hæc arvensis ponderibus.* Gregorius etiam in 5. Moral. (cap. 23. ad fin.) exponens illud Job 4. „Cum spiritus me precepsente transiret, dicit: in suavitate contemplationis intimæ non diu meus figitur, quia ad semetipsam, ipsa immensitate luminis reverberata, revocatur: ergo vita contemplativa non est diuturna.

3. Præterea. Illud, quod non est homini connaturale, non potest esse diuturnum: *Vita autem contemplativa est melior, quam secundum hominem, ut Philosophus dicit in 10. Ethic. (cap. 7. ad fin. tom. 5.) ergo revocatur, quod vita contemplativa non sit diuturna.*

Sed Contra est, quod Dominus dicit Luc. 10. *Miseria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea: qui, ut Greg. dicit super Ezech. (hom. 14. à med.) contemplatio hic incipit, ut in celesti patria perficiatur.*

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici diuturnum dupliciter: uno modo secundum suam naturam alio modo quoad nos. Secundum se quidem manifestum est, quod vita contemplativa diuturna est dupliciter: uno modo, eo quod versatur circa incorruptibilia, & immobilia. Alio modo, quia non habet contrarietatem: delectationi enim, quæ est in considerando, nihil est contrarium, dicitur in 1. Topic. (cap. 13. in explic. c. 2. tom. 1.)

Sed quoad nos etiam vita contemplativa diuturna est. Tum quia competit nobis secundum actionem incorruptibilis partis animæ, scilicet secundum intellectum: unde potest post hanc vitam durare: tum quia in operibus contemplativæ corporaliter non laboramus; unde magis in hujusmodi operibus continue persistere possumus, sicut Phil. dicit in 10. Eth. (c. 7. parum à princ. tom. 5.)

Ad primum ergo dicendum, quod modus contemplandi non est idem hic, & in patria: sed vita contemplativa dicitur manere ratione charitatis, in qua habet & principium, & finem. Et hoc est quod Gregor. dicit super Ezech. (*hom. 14. post med.*) „Contemplativa hic incipit, ut in cœlesti patria perficiatur: quia „amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum, „quem amat, viderit, in amore ipsius amplius ignescit.“

Ad secundum dicendum, quod nulla actio potest diu durare in sui summo. Summum autem contemplationis est, ut attingat ad uniformitatem divinæ contemplationis, ut dicit Dionys. (*cap. 4. de Div. Nom. par. 1. lett. 7. & cap. 3. Cœl. Hierarch. ante med.*) sicut supra positum est. (*art. 6. huj. q. 2.*) Unde etsi quantum ad hoc contemplatio diu durare non possit; tamen quantum ad alios contemplationis actus potest diu durare.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus dicit, vitam contemplativam esse supra hominem, quia competit nobis secundum hoc, quod aliquid divinum est in nobis; scilicet intellectus, qui est incorruptibilis, & impassibilis in se, & ideo actio ejus potest esse diuturnior.

QUÆSTIO CLXXXI.

De vita activa, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vita activa.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam.

Secundo. Utrum prudentia pertineat ad vitam activam.

Tertio. Utrum doctrina pertineat ad vitam activam.

Quarto. De diuturnitate vitæ activæ.

ARTICULUS I.

Utrum omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam.

Sup. q. 80. a. 2. cor. & op. 17. c. 7. ad 7.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod non omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam. Vita enim activa videtur consistere solum in his, quæ sunt ad alterum; dicit enim Gregor. super Ezech. (*hom. 14. parum ante med.*) quod *actus vite est panem esurienti tribuere*; & in hinc multis numeratis, quæ ad alterum pertinent, subdit: *& quæ singulis quibusque expediunt, dispensare*, sed non per omnes actus virtutum moralium ordinamur ad alios, sed solum secundum justitiam, & partes ejus, ut ex supradictis patet. (*q. 58. a. 1. & 2. & 1. 2. q. 60. a. 2. & 3.*) non ergo actus omnium virtutum moralium pertinent ad vitam activam.

2. Præterea, Gregor. dicit super Ezech. (*hom. 14. à med.*) quod „per Liam, quæ sit lippa, sed fecunda, significatur vita activa, quæ dum occupatur la opere, minus videt; sed dummodo per verbum, modo per exemplum ad imitationem suam proximos accendit; multos in opere bono filios generat;“ Hoc autem magis videtur pertinere ad charitatem, per quam diligimus proximum, quam ad virtutes morales: ergo videtur, quod actus virtutum moralium non pertineant ad vitam activam.

3. Præterea. Sicut supra dictum est, (*q. præc. a. 1.*) virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam: sed dispositio, & perfectio pertinent ad idem: ergo videtur, quod virtutes morales non pertineant ad vitam activam.

Sed Contra est, quod Isidorus dicit in libro 3. de summo bono: (*c. 15. parum à princ.*) „In activa vita „prius per exercitium boni operis cuncta exhaurienda „sunt vitia, ut in contemplativa jam pura mentis acie „ad contemplandum divinum lumen quisque pertranseat.“
Sed

Sed cuncta vitia non exhauriuntur, nisi per actus virtutum moralium: ergo actus virtutum moralium ad vitam activam pertinent.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. 179. a. 1.) vita activa, & contemplativa distinguuntur secundum diversa studia hominum intendentium ad diversos fines: quorum unum est consideratio veritatis, quæ est finis vitæ contemplativæ: Aliud autem est exterior operatio, ad quam ordinatur vita activa.

Manifestum est autem, quod in virtutibus moralibus non principaliter quæritur contemplatio veritatis, sed ordinantur ad operandum. Unde Philosophus dicit in 2. Ethic. (cap. 2. cir. princ. & l. 10. c. ult. tom. 5.) quod ad virtutem quidem scire, parum, aut nihil potest. Unde manifestum est, quod virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam. Unde & Philosophus in 10. Ethicorum, (cap. 7. & 8. tom. 5.) virtutes morales ordinant ad felicitatem activam.

Ad primum ergo dicendum, quod inter virtutes morales præcipua est justitia, qua aliquis ad alterum ordinatur, ut Philosophus probat in 5. Ethic. (c. 1. à med. tom. 5.) Unde vita activa describitur per ea, quæ ad alterum ordinantur, non quia in his solum, sed quia in his principaliter consistit.

Ad secundum dicendum, quod per actus omnium virtutum moralium potest aliquis proximos suo exemplo dirigere ad bonum: quod Gregorius ibi attribuit vitæ activæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut virtus, quæ ordinatur in finem alterius virtutis, transit quodammodo in speciem ejus, ita etiam quando aliquis utitur his quæ sunt vitæ activæ, solum prout disponunt ad contemplationem, comprehenduntur sub vita contemplativa: in his autem, qui operibus virtutum moralium intendunt, tanquam secundum se bonis, non autem tanquam disponentibus ad vitam contemplativam, virtutes morales pertinent ad vitam activam.

Quamvis etiam dici possit, quod vita activa dispositio sit ad vitam contemplativam.

ARTICULUS II.

Utrum prudentia pertineat ad vitam activam.

*Sup. q. 80. a. 2. cor. & præsentî q. a. 1. corp. & opus.
17. c. 7. ad 7.*

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod Prudentiam non pertineat ad vitam activam. Sicut enim vita contemplativa pertinet ad vim cognitivam, ita activa ad vim appetitivam: prudentia autem non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad cognitivam: ergo prudentia non pertinet ad vitam activam.

2. Præterea. Gregor. dicit super Ezech. (*homil. 14. à med.*) quod *activa vita, dum occupatur in opere, minus videt*: unde significatur per Liam, quæ lippos oculos habebat: prudentia autem requirit oculos claros, et recte iudicet homo de agendis: ergo videtur, quod prudentia non pertineat ad vitam activam.

3. Præterea. Prudentia media est inter virtutes morales, & intellectuales: sed sicut virtutes morales pertinent ad vitam activam, ut dictum est, (*a. præc.*) ita intellectuales ad contemplativam; ergo videtur, quod prudentia non pertineat neque ad vitam activam, neque ad contemplativam, sed ad medium vivendi genus, quod August. ponit 19. de civit. Dei. (*cap. 2. & 19. tom. 5.*)

Sed Contra est, quod Philos. in 10. Ethic. (*cap. 8. tom. 5.*) prudentiam pertinere dicit ad felicitatem activam, ad quam pertinent virtutes morales.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*a. præc. ad 3. & 1. 2. q. 18. a. 7.*) id, quod ordinatur ad aliud sicut ad finem, præcipue in moralibus, trahitur ad speciem ejus, ad quod ordinatur: sicut ille, qui mœchatur, ut furetur, magis dicitur fur, quam mœchus, secundum Philos. in 5. Ethicor. (*cap. 2. parum à præc. tom. 5.*) Manifestum est autem, quod cognitio prudentiæ ordinatur ad operationes virtutum moralium, sicut ad finem; est enim *recta ratio agibilium*, sicut dicitur in 6. Ethicor. (*cap. 5. tom. 5.*) nude & sine vi

virtutum moralium sunt in principia prudentiæ, sicut in eodem libro, Philos. dicit. Sicut ergo dictum est, (*a. præc. ad 3.*) quod virtutes morales in eo qui ordinat eas ad quietem contemplationis, pertinent ad vitam contemplativam: ita *cognitio prudentiæ*, quæ de se ordinatur ad operationes virtutum moralium, *directe pertinet ad vitam activam*, si tamen prudentia proprie sumatur, secundum quod Philosophus de ea loquitur.

Si autem sumatur communius, prout scilicet comprehendit qualemcumque humanam cognitionem; sic prudentia quantum ad aliquam sui partem pertinet ad vitam contemplativam, secundum quod Tullius dicit in 1. de Offic. (*in tit. de 4. virtutibus, unde omnia officia manant*) quod *qui acutissime, & celeerrime potest & videre verum, & explicare rationem, is prudentissimus, & sapientissimus, rite haberi solet.*

Ad primum ergo dicendum, quod operationes morales specificantur ex fine, ut supra habitum est. (1. 2. q. 18. a. 4. & 6.) Et ideo ad vitam contemplativam illa cognitio pertinet, quæ finem habet in ipsa cognitione veritatis. Cognitio autem prudentiæ, quæ magis habet finem in actu appetitivæ virtutis, pertinet ad vitam activam.

Ad secundum dicendum, quod occupatio exteriorum rerum facit hominem minus videre in rebus intelligibilibus, quæ sunt separata à sensibilibus, in quibus operationes activæ vitæ consistunt: sed tamen occupatio exterior activæ vitæ facit hominem magis clare videre in judicio agibilibus, quod pertinet ad prudentiam, tum propter experientiam, tum propter mentis attentionem; quia *ubi intenderis, ibi ingenium valet*, ut Salustius dicit (*in conjur. Catil. cir. princ. orat. Cæsaris.*)

Ad tertium dicendum, quod prudentia dicitur esse media inter virtutes intellectuales, & morales, quantum ad hoc, quod in subjecto convenit cum virtutibus intellectualibus, in materia autem totaliter convenit cum moralibus. Illud autem tertium vivendi genus medium est inter activam vitam, & contemplativam, quantum ad ea, circa quæ occupatur: quia quandoque occupatur in contemplatione veritatis, quandoque autem occupatur circa exteriora.

ARTICULUS III.

Utrum docere sit actus vitæ activæ, an contemplativæ,

3. d. 35. q. 1. a. 3. q. 1. ad 3. & per. q. 11. a. 4.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod docere non sit actus vitæ activæ, sed contemplativæ; dicit enim Gregor. super Ezech. (*hom. 5. inter med. & fin.*) quod viri perfecti bona cœlestia, quæ saltem per speculum contemplari potuerant, fratribus denuntiant, eorumque animos in amorem intimæ claritatis accendunt; sed hoc pertinet ad doctrinam; ergo docere est actus vitæ contemplativæ.

2. Præterea. Ad idem genus vitæ videtur reduci actus, & habitus; sed docere est actus sapientiæ dicit enim Philos. in princ. Metaphys. (c. 1. à med. tom. 3.) quod signum scientis est posse docere; cum ergo sapientia, vel scientia pertineat ad vitam contemplativam, videtur quod etiam doctrina ad vitam contemplativam pertineat.

3. Præterea. Sicut contemplatio est actus vitæ contemplativæ, ita & oratio; sed oratio, qua quis orat pro alio, nihilominus pertinet ad vitam contemplativam; ergo quod aliquis veritatem mediatam in alterius notitiam per doctrinam deducat, videtur ad vitam contemplativam pertinere.

Sed Contra est, quod Gregor. dicit super Ezech. (*hom. 14. parum ante med.*) Activa vita est, panem esurienti tribuere, verbo sapientiæ nescientem docere.

Respondeo dicendum, quod actus doctrinæ habet duplex objectum; fit enim doctrina per locutionem; locutio autem est signum audibile interioris conceptus. Est ergo unum objectum doctrinæ id, quod est materia, sive objectum interioris conceptionis; Et quantum ad hoc objectum quandoque doctrina pertinet ad vitam, activam, quandoque ad contemplativam.

Ad activam quidem, quando homo interius concipit aliquam veritatem, ut per eam in exteriori actione dirigatur; ad contemplativam autem, quando ho-

mo interius concipit aliquam veritatem intelligibilem, in cujus consideratione, & amore delectatur. Unde August. dicit in libro de verb. Domini (*serm. 27. c. 1. cir. fin. tom. 10.*) *Eligant sibi partem mellorem, scilicet vitæ contemplativæ, vacent verbo, inhient doctrinæ dulcedini, occupentur circa scientiam salutarem: ubi manifeste dicit, doctrinam ad vitam contemplativam pertinere.*

Aliud vero objectum doctrinæ est ex parte sermonis audibilis; & sic objectum doctrinæ est ipse audiens; & quantum ad hoc objectum omnis doctrina pertinet ad vitam activam, ad quam pertinent exteriores actiones.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa expresse loquitur de doctrina quantum ad materiam, prout versatur circa considerationem, & amorem veritatis.

Ad secundum dicendum, quod habitus, & actus communicant in objecto. Et ideo manifeste illa ratio procedit ex parte materiæ interioris conceptionis; in tantum enim ad sapientem, vel scientem pertinet posse docere, in quantum potest interiorem conceptum veritatis exprimere, ad quod possit alium adducere ad intellectum veritatis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui orat pro alio, nihil agit erga illum, pro quo orat, sed solum erga Deum qui est intelligibilis veritas; sed ille qui alium docet, aliquid circa eum agit exteriori actione; unde non est similis ratio de utroque.

ARTICULUS IV.

Utrum vita activa maneat post hanc vitam.

1. q. 20. a. 4. ad 3. & 1. 2. q. 67. a. 1. ad 2. & 3.
d. 35. q. 1. a. 4. q. 3. & 3. con. c. 63. fin. & ver.
q. 11. a. 4. ad 2.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod vita activa maneat post hanc vitam. Ad vitam enim activam pertineat actus moralium virtutum, ut dictum est; (*a. 1. hu. q.*) sed virtutes morales permanent post

hanc vitam, ut August. dicit in 14. de Trin. (c. 9. tom. 3.) ergo videtur, quod vita activa permaneat post hanc vitam.

2. Præterea. Docere alios pertinet ad vitam activam ut dictum est : (a. præc.) sed in futura vita in qua similes erimus Angelis, poterit esse doctrina; sicut & in Angelis esse videtur, quorum unus alium illuminat, purgat, & perficit; quod refertur ad scientiæ assumptionem, ut patet per Dionys. 7. cap. cel. hier. (inter med. & fin.) ergo videtur, quod vita activa remaneat post hanc vitam.

3. Præterea. Illud quod de se est durabilius, magis videtur posse post hanc vitam remanere; sed vita activa videtur esse de se durabilior; dicit enim Greg. super Ezech. (hom. 5. à med.) quod in vita activa saltem permanere possumus; in contemplativa autem intenta morte manere nullo modo valemus: ergo multo magis vita activa potest manere post hanc vitam, quam contemplativa.

Sed Contra est, quod Gregor. dicit super Ezech. (hom. 14. post med.) Cum præsentì seculo vita appetitur activa; contemplativa autem hic incipitur, ut in celesti patria perficiatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (a. 1. huj. q.) vita activa habet finem in exterioribus actibus; qui si referantur ad quietem contemplationis, jam pertinent ad vitam contemplativam; in futura autem vita Beatorum cessabit occupatio exteriorum actuum: & si qui actus exteriores sint referentur ad finem contemplationis. Ut enim August. dicit in fine de civ. Dei; ibi vacabimus videbimus: videbimus: & amabimus: amabimus & laudabimus, & in eodem libro præmittit, (ibid.) quod ibi Deus sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigue laudabitur. Hoc munus, hic affectus, hic actus erit omnibus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (1. 2. q. 67. a. 1.) virtutes morales manebunt non secundum actus, quos habent circa ea que sunt ad finem, sed secundum actus, quos habent circa finem. Hujusmodi autem actus sunt, secundum quod constituunt quietem contemplationis, quam August. in

in præmissis verbis significat per vacationem, quæ est intelligenda non solum ab exterioribus tumultibus, sed etiam ab interiori perturbatione passionum.

Ad secundum dicendum, quod vita contemplativa, sicut supra dictum est, (*q. præc. a. 4.*) præcipue consistit in contemplatione Dei. Et quantum ad hoc unus Angelus alium non docet; quia, ut dicitur Matth. 18. de Angelis Psyllorum, qui sunt inferioris ordinis, quod *semper vident aciem Patris*; sic & in futura vita nullius hominum alium docebit de Deo, sed omnes *videbimus eum, sicuti est*, ut habetur 1. Joan. 3. Et hoc est quod Jerem. 31. dicitur: *non docebit ultra vir proximum suum, dicens: Cognosce Dominum. Omnes enim cognoscent me à minimo eorum usque ad maximum.* Sed de his quæ pertinent ad dispensationem mysteriorum Dei, unus Angelus docet alium, purgando, illuminando, & perficiendo. Et secundum hoc habent aliquid de vita activa, quaudivi mundus durat, ex hoc quod administrationi inferioris creaturæ intendunt: quod significatur per hoc, quod Jacob vidit Angelos in scala ascendentes, quod pertinet ad contemplationem, & descendentes, quod pertinet ad actionem: sed, sicut dicit Gregor. 2. Moral. (*c. 2. cir. med.*) *non sic à divina visione foras exeunt, ut internæ contemplationis gaudiis priventur.* Et ideo in eis non distinguitur vita activa à contemplativa, sicut in nobis, qui per opera vitæ activæ impedimur à contemplatione. Non autem promittitur nobis similitudo Angelorum quantum ad administrationem inferioris creaturæ, quæ nobis non competit secundum ordinem naturæ nostræ, sicut competit Angelis, sed secundum visionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod durabilitas vitæ activæ in statu præsentis excedens durabilitatem vitæ contemplativæ, non provenit ex proprietate utriusque vitæ secundum se considerata, sed ex defectu nostri, qui ex corporis gravitate retrahimur ab altitudine contemplationis. Unde ibidem subdit Gregor. quod *ipsa sua infirmitate ab immensitate tantæ celsitudinis repulsus animus in semetipso relabatur.*

QÆSTIO CLXXXII.

De comparatione vitæ activæ ad contemplativam, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de comparatione vitæ activæ ad contemplativam.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Quæ sit potior, vel dignior.

Secundo. Quæ sit majoris meriti.

Tertio. Utrum vita contemplativa impellatur per activam.

Quarto. De ordine utriusque.

ARTICULUS I.

860

Utrum vita activa sit potior, quam contemplativa.

*Inf. q. 188. a. 5. & I. q. 57. a. 1. c. & 3. d. 35.
q. 1. a. 4. & 3. con. c. 63. fin. & c. 133. & ver. q. 11.
a. 4. & op. 17. c. 7. ad 3.*

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod vita activa sit potior, quam contemplativa. Quod enim est meliorum, videtur esse honorabilius, & melius, ut Philo. dicit in 3. Topic. (c. 1. in explic. loci 11. tom. 1.) Sed in vita activa pertinet ad majores, scilicet ad Prælatos, qui sunt in honore, & potestate constituti: unde August. dicit 19. de civ. Dei (c. 19. in med. tom. 5.) quod in actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia: ergo videtur, quod vita activa sit potior, quam contemplativa.

2. Præterea. In omnibus habitibus, & actibus præcipere pertinet ad potiorem, sicut militaris tanquam potior præcipit frænorum factrici: Sed ad vitam activam pertinet disponere, & præcipere de contemplativa; ut patet per illud quod dicitur Moysi Exod. 19. *Descende, & contestare populum; ne forte velit transcendere*

re propositos terminos ad videndum Deum : ergo vita activa est potior quam contemplativa.

3. Præterea. Nullus debet abstrahi à majori, ut applicetur minoribus. Apost. enim dicit 1. ad Cor. 12. *Æmulamini charismata meliora* : sed aliqui abstrahuntur à statu vitæ contemplativæ, & occupantur circa vitam activam; ut patet de illis qui transferuntur ad statum prælationis: ergo videtur, quod vita activa sit potior, quam contemplativa.

Sed Contra est, quod Dominus dicit Lucæ 10. *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea.* Per Mariam autem significatur vita contemplativa: ergo contemplativa vita potior est, quam activa.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet, aliquid secundum se esse excellentius, quod tamen secundum quid ab alio superatur. Dicendum est ergo, quod *vita contemplativa simpliciter melior est quam activa.*

Quod Philos. in 10. Ethic. (cap. 7, & 8. tom. 5.) probat octo rationibus. Quarum prima est, quia vita contemplativa convenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum, & respectu priorum objectorum, scilicet intelligibilium: vita autem activa occupatur circa exteriora. Unde Rachel, per quam significatur vita contemplativa, interpretatur *visum principium*: vita autem activa significatur per Liam, quæ erat lippis oculis, ut Greg. dicit 6. Moral. (cap. 18. à princ.) *Secunda*, quia vita contemplativa potest esse magis continua, licet non quantum ad summum contemplationis gradum, sicut supra dictum est. (q. 180. a. 8. ad 2. & q. præc. a. 4. ad 3.) Unde & Maria, per quam significatur vita contemplativa, describitur secus pedes Domini assidue sedens. *Tertia*, quia major est delectatio vitæ contemplativæ quam activæ. Unde August. dicit in libro de Verb. Dom. (serm. 26. cap. 2. ante med. tom. 10.) quod *Martha turbatur, Maria epulabatur.* *Quarta*, quia in vita contemplativa est homo magis sibi sufficiens, quia paucioribus ad eam indiget. Unde dicitur Luc. 10. *Martha, Martha, sollicita es, & turbaris erga plurima.* *Quinta*, quia vita contemplativa magis propter se diligitur; vita autem activa ad aliud ordinatur. Unde in Psal. 26. di-

dicitur: *unam petii à Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ, ut videam voluptatem Domini.* Sexta, quia vita contemplativa consistit in quadam vacatione, & quiete, secundum illud Psalm. 45. *Vacate, & videte, quoniam ego sum Deus.* Septima, quia vita contemplativa est secundum divina; vita autem activa est secundum humana. Unde August. dicit in lib. de Verb. Dom. (serm. 27. cap. 2. circ. med. tom. 10.) *In principio erat Verbum, ecce quod Maria audiebat. Verbum caro factum est: ecce cui Mariha ministrabat.* Octava, quia vita contemplativa est secundum id, quod est magis proprium homini, scilicet secundum intellectum; in operationibus autem vitæ activæ communicant etiam inferiores vires; quæ sunt nobis, & brutis communes. Unde in Psalm. 35. postquam dictum est: *Homines, & jumenta salvabis Domine,* subditur id quod est hominibus speciale: *in lumine tuo videbimus lumen.*

Nonam rationem addit Dominus Luc. 10. cum dicit: *Optimam partem elegit Maria, quæ non auferetur ab ea.* Quod exponens August. in lib. de Verb. Dom. (loc. cit.) dicit: *Non tu malam, sed illa meliorem. Audi, unde meliorem, quia non auferetur ab ea: à te autem auferetur aliquando onus necessitatis; æterna est dulcedo veritatis.*

Secundum quid tamen, & in casu est magis elligenda vita activa propter necessitatem præsentis vitæ: sicut etiam Philos. dicit in 3. Topic. (cap. 2. in explicat. loci 40. tom. 1.) quod philosophari est melius, quam diciari, sed dictare melius est necessitatem patienti.

Ad primum ergo dicendum, quod ad Prælatos non solum pertinet vita activa, sed etiam debent esse excellentes in vita contemplativa. Unde Greg. dicit in Pastoralis: (part. 2. cap. 1.) *sit Præsul actione præcipuus, præ cunctis in contemplatione suspensus.*

Ad secundum dicendum, quod vita contemplativa in quadam animi libertate consistit. Dicit enim Greg. super Ezech. (hom. 3. à med.) quod *vita contemplativa quandam libertatem mentis transit, temporalia non cogitans, sed æterna.* Et Boetius dicit in 5. de consolatione, (prosa 2. circ. med.) *Humanas animas libe-*

res esse necesse est, cum se in mentis divinæ speculatione conservat; minus vero, cum dilabuntur ad corpora. Unde patet, quod vita activa non directe præcipit contemplativæ, sed disponendo ad vitam contemplativam præcipit quædam opera vitæ activæ, in quo magis servit vitæ contemplativæ, quam dominetur. Et hoc est quod Greg. dicit super Ezech. (*loc. cit.*) quod activa vita servitus, contemplativa autem libertas vocatur.

Ad tertium dicendum, quod ad opera vitæ activæ interdum aliquis à contemplatione avocatur propter aliquam necessitatem præsentis vitæ: non tamen hoc modo quod cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere. Unde August. dicit 19. de Civ. Dei. (*cap. 19. in fin. tom. 5.*) „Otiū sanctum quærit charitas veritatis; negotium justum, sc. vitæ activæ: suscipit necessitas charitatis; quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ, atque intuendæ vacandum est veritati: si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem. Sed nec sic omnino veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavis, & opprimat ista necessitas.“ Et sic patet, quod cum aliquis à contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc per modum subtractionis, sed per modum additionis.

ARTICULUS II.

861

Utrum vita activa sit majoris meritī, quam contemplativa.

3. dist. 35. q. 1. a. 4. q. 2.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod vita activa sit majoris meritī, quam contemplativa. Meritum enim dicitur respectu mercedis: merces autem debetur labori, secundum illud 1. ad Corinth. 3. *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*: sed vitæ activæ attribuitur labor, contemplativæ vero quies; dicit enim Gregor. super Ezech. (*hom. 14. à med.*) „Omnis qui ad Deum convertitur, prius necesse est, ut desudet in labore; id est, Liam accipiat: ut post ad videndum principium in Rachel

„am-

„ amplexibus requiescat : “ ergo vita activa est majoris meriti , quam contemplativa .

2. Præterea. Vita contemplativa est quædam inchoatio futuræ felicitatis ; unde super illud Joan. ult. *Sic cum volo manere, donec veniam*, dicit Aug. (tract. 124, *inter med. & fin. tom. 9.*) „ Hoc apertius dici potest ; „ perfecta me sequatur actio informata meæ passionis „ exemplo ; inchoata vero contemplatio maneat , do- „ nec venio , perficienda , cum venero : “ & Greg. dicit super Ezech. (*loc. sup. cit.*) quod *contemplativa vita hic incipit , ut in cælesti patria perficiatur* : sed in illa futura vita non erit status merendi , sed recipiendi pro meritis : ergo vita contemplativa minus videtur habere de ratione meriti , quam vita activa ; sed plus habet de ratione præmii .

3. Præterea. Gregor. dicit super Ezech. (*colligitur hom. 12. aliq. ante fin.*) quod *nullum sacrificium est Deo magis acceptum , quam zelus animarum* : sed per zelum animarum aliquis se convertit ad studia vitæ activæ , ergo videtur , quod vita contemplativa non sit majoris meriti , quam activa .

Sed Contra est , quod Gregor. dicit in 6. Moral. (*cap. 18. ante med.*) *Magna sunt activæ vitæ merita , sed contemplativæ potiora .*

Respondeo dicendum , quod radix merendi est charitas , sicut supra habitum est . (*1. 2. q. ult. cap. 4.*) Cum autem charitas consistat in delectatione Dei , & proximi , sicut supra habitum est . (*q. 25. a. 1.*) Deum diligere secundum se , est magis meritorium , quam diligere proximum , ut ex supradictis patet . (*q. 27. a. 8.*) Et ideo illud quia directius pertinet ad dilectionem Dei , magis ex meritorium ex suo genere , quam id quod directe pertinet ad dilectionem proximi propter Deum . Vita autem contemplativa directe , & immediate pertinet ad dilectionem Dei . Dicit enim Aug. 19. de Civ. Dei , (*cap. 19. in fin. tom. 5.*) quod *otium sanctum , scilicet contemplativæ vitæ , quærît charitas veritatis , scilicet divinæ , cui potissime vita contemplativa insistit , sicut dictum est : (q. præced. a. 4. ad 2.) Vita autem activa directius ordinatur ad dilectionem proximi : quia satagit circa frequens ministerium , ut dicitur*

tur Luc. 10. Et ideo ex suo genere contemplativa vita est majoris meriti, quam activa. Et hoc est quod Gregor. super Ezech. (hom. 3. parum ante med.) dicit: contemplativa est major merito, quam activa: quia hæc in usu præsentis operis laborat, in quo scilicet necesse est proximis subveire, illa vero sapore intimo venturam jam requiem degustat, scilicet in contemplatione Dei.

Potest tamen contingere, quod aliquis in operibus vitæ activæ plus mereatur, quam alius in operibus vitæ contemplativæ: puta si propter abundantiam divini amoris, ut ejus voluntas impleatur, propter ipsius gloriam, interdum sustinet à dulcedine divinæ contemplationis ad tempus separari; sicut Apost. dicebat ad Rom. 9. *Optabam ego ipse anathema esse à Christo pro fratribus meis.* Quod exponens Chrysost. in lib. 1. de compunctione (cap. 7. vers. sup.) dicit: „Ita totam mentem „ejus demerserat amor Christi, ut etiam hoc quod „ei præ cæteris omnibus amabilius erat, esse cum „Christo, rursus idipsum, quia ita placeret Christo, „contemneret.“

Ad primum ergo dicendum, quod labor exterior operatur ad augmentum præmii accidentaliter. Sed augmentum meriti respectu præmii essentialis consistit principaliter in charitate, cujus quoddam signum est labor exterior toleratus propter Christum: sed multo expressius ejus signum est, quod aliquis prætermittit omnibus quæ ad hanc vitam pertinent, soli divinæ contemplationi vacare delectetur.

Ad secundum dicendum, quod in statu felicitatis futuræ homo pervenit ad perfectum. Et ideo non relinquitur locus proficiendi per meritum: si tamen relinqueretur, esset efficacius meritum propter majorem charitatem: sed contemplatio præsentis vitæ cum quadam imperfectione est, & adhuc habet quo proficiat. Et ideo non tollit rationem merendi; sed augmentum meriti facit propter majus exercitium charitatis divinæ.

Ad tertium dicendum, quod sacrificium spiritualiter Deo offertur, cum aliquid ei exhibetur. Inter omnia autem bona hominis Deus maxime acceptat bonum humanæ animæ, ut hoc sibi in sacrificium offeratur. Offerre autem debet aliquis Deo, primo quidem animam

suam, secundum illud Eccli. 30. *Miserere animæ tuæ placens Deo*: secundo autem animas aliorum, secundum illud Apoc. ult. *Quî audit, dicat, Veni*. Quanto autem homo animam suam, vel alterius propinquius Deo coniungit, tanto sacrificium est Deo magis acceptum. Unde magis acceptum est Deo, quod aliquis animam suam, & aliorum applicet contemplationi, quam actioni. Per hoc ergo quod dicitur, quod *nullum sacrificium est Deo magis acceptum, quam zelus animarum*, non præfertur meritum vitæ activæ merito vitæ contemplativæ; sed ostenditur magis esse meritorium, si quis offerat Deo animam suam, & aliorum, quam quæcumque alia exteriora dona.

ARTICULUS III.

862

Utrum vita contemplativa impediatur per vitam activam.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod vita contemplativa impediatur per vitam activam. Ad vitam enim contemplativam necessaria est quædam vacatio mentis, secundum illud Psal. 45. *Vacate, & videte, quoniam ego sum Deus*: sed vita activa habet inquietudinem secundum illud Luc. 10. *Martha, Martha, sollicita es, & turbaris erga plurima*: ergo vita activa contemplativam impedit.

2. Præterea. Ad vitam contemplativam requiritur claritas visionis: sed vita activa impedit visionis claritatem; dicit enim Greg. super Ezech. (*hom. 14. post med.*) quod *Lia lippa est, & sæcunda, quia activa vita, dum occupatur in opere, minus videt*: ergo vita activa contemplativam impedit.

3. Præterea. Unum contrariorum impeditur per aliud: sed vita activa, & contemplativa videntur contrarietatem habere adinvicem: quia vita activa occupatur circa plurima: vita autem contemplativa insistit ad contemplandum unum: unde ex opposito dividuntur: ergo videtur, quod vita contemplativa impediatur per activam.

Sed Contra est, quod Greg. dicit in 6. Moral. (*cap. 17. ver. fin.*) *Qui contemplationis artem tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent.*

Res-

Respondeo dicendum, quod vita activa potest considerari quantum ad duo. Uno modo, quantum ad ipsum studium, & exercitium exteriorum actionum: & sic manifestum est, quod vita activa impedit contemplativam, in quantum impossibile est, quod aliquis simul occupetur circa exteriores actiones, & divinæ contemplationi vacet.

Alio modo potest considerari vita activa quantum ad hoc, quod interiores animæ passionēs componit & ordinat: & quantum ad hoc vita activa adjuvat ad contemplationem, quæ impeditur per ordinationem interiorum passionum. Unde Greg. dicit in 6. Moral. (*libro cit.*) „Cum contemplationis arcem aliqui tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent; ut sollicite sciant, si nulla jam mala proximis irrogant, si irrogata à proximis æquanimiter portant, si objectis bonis temporalibus nequaquam mens lætitia solvitur, si subtractis non nimio dolore sauciat: ac deinde perpendant, si cum ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt.“ Ex hoc ergo exercitium vitæ activæ confert ad contemplativam, quod quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proveniunt, per quæ contemplatio impeditur.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam rationes illæ procedunt quantum ad ipsam occupationem exteriorum actuum, non autem quantum ad effectum qui est moderatio passionum.

ARTICULUS IV.

863

Utrum vita activa sit prior, quam contemplativa.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod vita activa non sit prior, quam contemplativa. Vita enim contemplativa directe pertinet ad dilectionem Dei; vita autem activa ad dilectionem proximi: sed dilectio Dei præcedit dilectionem proximi, in quantum proximus propter Deum diligitur: ergo videtur, quod etiam

etiam vita contemplativa sit prior, quam activa.

2. Præterea Gregor. dicit super Ezech. (*hom. 14. à med.*) *Sciendum est, quod sicut bonus ordo vivendi est, ut ab activa in contemplativam tendatur; ita plerumque utiliter à contemplativa animus ad activam reflectitur: non ergo simpliciter vita activa est prior quam contemplativa.*

3. Præterea. Ea quæ diversis competunt, non videntur ex necessitate ordinem habere. Sed vita activa, & contemplativa diversis competunt; dicit eia Gregor. in 6. Moral. (*c. 17. ante med.*) *Sæpe qui contemplari Deum quiete poterant, occupationibus præsecciderunt: & sæpe qui occupati bene usibus humanis viverent, gladio suæ quietis extincti sunt: non ergo vita activa prior est, quam contemplativa.*

Sed Contra est, quod Gregor. dicit super Ezech. (*hom. 3. parum ante med.*) *Activa vita prior est tempore, quam contemplativa; quia ex bono opere tenditur ad contemplationem.*

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse prius dupliciter. Uno modo secundum suam naturam: & hoc modo vita contemplativa est prior, quam activa: in quantum prioribus, & melioribus insistit; unde & activam vitam movet, & dirigit. Ratio enim superior quæ contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quæ deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quæ est per virum regenda, ut Augustin. dicit 12. de Trinitate. (*c. 12. tom. 3.*)

Allo modo est aliquid prius quoad nos, quod scilicet est prius in via generationis: & hoc modo vita activa est prior, quam contemplativa; quia disponit ad contemplativam, ut ex supradictis patet. (*q. 181. a. 1. ad 3.*) Dispositio enim in via generationis præcedit formam, quæ simpliciter, & secundum suam naturam est prior.

Ad primum ergo dicendum, quod vita contemplativa non ordinatur ad qualemcumque dilectionem Dei, sed ad perfectam: sed vita activa est necessaria ad dilectionem proximi qualemcumque. Unde Gregorius dicit super Ezech. (*loc. sup. cit.*) *Sine contemplativa vita intrare possunt ad cœlestem patriam, qui bona, quæ*

possunt, operari non negligunt: sine activa autem intrare non possunt, si negligunt bona operari, quæ possunt. Ex quo etiam patet, quod vita activa præcedit contemplativam; sicut id quod est commune omnium, præcedit in via generationis id, quod est proprium perfectorum.

Ad secundum dicendum, quod à vita activa proceditur ad vitam contemplativam secundum ordinem generationis; à vita autem contemplativa reditur ad vitam activam per viam directionis; ut scilicet vita activa per contemplationem dirigatur sicut etiam per operationes acquiritur habitus, & per habitum acquisitum perfectius aliquis operatur, ut dicitur in 2. Eth. (c. 1. 2. & 4. t. 5.)

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt proni ad passiones propter earum impetum ad agendum, sunt simpliciter magis apte ad vitam activam propter spiritus inquietudinem. Unde dicit Gregor. in 6. Moral. (c. 17. ante med.) quod nonnulli ita inquieti sunt, ut si vacationem laboris habuerint gravius laborent; quia tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacant. Quidam vero habent naturaliter animi puritatem, & quietem, per quam ad contemplationem sunt apti; qui si totaliter actionibus deputentur, detrimentum sustinebunt. Unde Gregorius dicit in 6. Moral. (loc. cit.) quod quorundam hominum ita otiosæ mentes sunt, ut si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operis inchoatione succumbant: sed, sicut ipse postea subdit, (ibid. à med.) sæpe & pigras mentes amor ad opus excitat, & inquietas in contemplatione timor refrænat. Unde & illi qui sunt magis apti ad activam vitam, possunt per exercitium activæ ad contemplativam præparari: & illi nihilominus, qui sunt magis ad contemplativam apti, possunt exercitia vitæ activæ subire, ut per hoc ad contemplationem paratiores reddantur.

QUÆSTIO CLXXXIII.

De officiis, & variis statibus hominum in generali, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de diversitate statuum, & officiorum humanorum. Et primo considerandum

576 QUÆST. CLXXXIII. ART. I.
dum est de officiis, & statibus hominum in genera-
li. Secundo specialiter de statu perfectorum.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

- Primo. Quid faciat in hominibus statum.
Secundo. Utrum in hominibus debeant esse diversi
status, sive diversa officia.
Tertio. De differentia officiorum.
Quarto. De differentia statuum.

ARTICULUS I.

864

Utrum status in sui ratione importet conditionem libertatis, vel servitutis.

*Inf. a. 4. cor. & q. 184. a. 4. cor. & q. 186. a. 6. cor.
& quol. 2. a. 17. cor.*

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod status in sui ratione non importet conditionem libertatis, vel servitutis. Status enim à stando dicitur: sed stare dicitur aliquis ratione rectitudinis; unde dicitur Ezech. 2. *Fili hominis sta super pedestros*; & Gregor. dicit in 7. Moral. (c. 17. cir. med.) *Ab omni statu rectitudinis deperunt, qui per noxia verba dilabuntur*: sed rectitudinem spiritualem acquirit homo per hoc, quod subicit suam voluntatem Deo; unde super illud Psalm. 32. *Rectos dicit collaudatio*, dicit Glos. (ordin. Aug. tom. 8.) *Recti sunt, qui dirigunt eor suum secundum voluntatem Dei*: ergo videtur, quod sola obedientia divinatorum mandatorum sufficiat ad rationem status.

2. Præterea. Nomen status videtur importare immobilitatem secundum illud 1. ad Corinth. 15. *Stabiles estote, & immobiles*; unde Gregor. dicit super Ezech. (hom. 21. aliquant. à princ.) *Lapis quadrius est, & quasi ex omni latere statum habet, qui causam in aliqua permutatione non habet*: sed virtus est, que immobiliter facit operari, ut dicitur in 2. Ethicor. (c. 1. tom. 5.) ergo videtur, quod ex omni operatione virtuosa aliquis statum adipiscatur.

3. Præterea. Nomen status videtur ad quamdam altitudinem pertinere: nam ex hoc aliquis stat, quod in altum erigitur: sed per diversa officia aliquis fit lator altero: similiter etiam per gradus, vel ordines diversos diversimode homines in quadam altitudine constituuntur: ergo sola diversitas graduum vel ordinum, vel officiorum sufficit ad diversificandum statum.

Sed Contra est, quod in Decr. 2. q. 6. (c. 40.) dicitur: *si quando in causa capitali, vel causa status interpellatum fuerit, non per procuratores, sed per seipsum est agendum: ubi causa status appellatur pertinens ad libertatem, vel servitutem: ergo videtur, quod non variet statum hominis, nisi id quod pertinet ad libertatem, vel servitutem.*

Respondeo dicendum, quod status proprie loquendo; significat quamdam positionis differentiam, secundum quam aliquid disponitur, secundum modum suæ naturæ, quasi in quadam immobilitate. Est enim naturale homini, ut caput ejus in superiora tendat, & pedes in terra firmantur, & cætera membra media convenienti ordine disponantur: quod quidem non accidit, si homo jaceat, vel sedeat, vel accumbat, sed solum quando erectus stat: nec rursus stare dicitur, si moveatur, sed quando quiescit. Et inde est, quod etiam in ipsis actionibus humanis dicitur negotium aliquem statum habere secundum ordinem propriæ dispositionis cum quadam immobilitate, seu quiete.

Unde & circa homines ea quæ de facili circa eos variantur, & extrinseca sunt, non constituunt statum: puta quod aliquis sit dives, vel pauper, in dignitate constitutus, vel plebejus, vel si quid aliud est hujusmodi. Unde & in Jure Civili (*l. Cassius & seq. ff. de Senatorib.*) dicitur, quod ei, qui à senatu amovetur, magis dignitas, quam status auferitur. Sed solum id videtur ad statum hominis pertinere, quod respicit obligationem personæ hominis, prout scilicet aliquis est sui juris, vel alieni; & hoc non ex aliqua causa levi, vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente: & hoc est quod pertinet ad rationem libertatis, vel servitutis. Unde *status pertinet proprie*

ad libertatem, vel servitatem sive in spiritualibus, sive in civilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod rectitudo in quantum hujusmodi non pertinet ad rationem status, sed solum in quantum est connaturalis homini, simul addita quadam quiete. Unde in aliis animalibus non requiritur rectitudo, ad hoc quod stare dicantur: nec etiam homines stare dicuntur, quantumcumque sint recti, nisi quiescant.

Ad secundum dicendum, quod immobilitas non sufficit ad rationem status: nam etiam sedens, vel iacens quiescit, qui tamen non dicitur stare.

Ad tertium dicendum, quod officium dicitur per comparisonem ad actum: gradus autem dicitur secundum ordinem superioritatis, & inferioritatis: sed ad statum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personæ.

ARTICULUS II.

Utrum in Ecclesia debeat esse diversitas officiorum secundum statum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod in Ecclesia non debeat esse diversitas officiorum, vel statuum: Diversitas enim unitati repugnat: sed filii Christi ad unitatem vocantur, secundum illud Jo. 17. *Ut sint unum in nobis, sicut & nos unum sumus*: ergo in Ecclesia non debet esse diversitas officiorum, sive statuum.

2. Præterea. Natura non facit per multa, quod potest facere per unum; sed operatio gratiæ est multo ordinatior, quam operatio naturæ: ergo convenientius esset, quod ea quæ pertinent ad actus gratiæ, per eosdem homines administrarentur; ita ut non esset in Ecclesia diversitas officiorum, & statuum.

3. Præterea. Donum Ecclesiæ maxime videtur in pace consistere, secundum illud Psalm. 147. *Qui percussit fines tuas pacem.* & 2. ad Corinth. ult. dicitur: *pacem habete, & Deus pacis erit vobiscum*; sed diversitas est impeditiva pacis, quam similitudo causare videtur.

detur, secundum Eccl. 13. *Omne animal diligit simile sibi*: & Philos. dicit in 5. Polit. (cap. 4. tom. 5.) quod *modica differentia facit in civitate dissidium*: ergo videtur, quod non oporteat in Ecclesia esse diversitatem statuum, & officiorum.

Sed Contra est, quod in Psal. 44. ad laudem Ecclesie dicitur, quod est *circumamicta varietate*: ubi Glos. (ord. Cassiod. sup. illud: *circumdatus varietate*) dicit, quod *doctrina Apostolorum, & confessione Martyrum, & puritate Virginum, & lamento Pœnitentium ornatur Regna, id est Ecclesie.*

Respondeo dicendum, quod *diversitas statuum, & officiorum in Ecclesia ad tria pertinet.*

Primo quidem ad perfectionem ipsius Ecclesie; sicut enim in rerum naturalium ordine perfectio, quæ in Deo simpliciter, & uniformiter invenitur, in universitate creaturarum inveniri non potest, nisi difformiter, & multipliciter: ita etiam plenitudo gratiæ quæ in Christo sicut in capite adunatur, ad membra ejus diversimode redundat, ad hoc quod corpus Ecclesie sit perfectum. Et hoc est quod Apost. dicit ad Ephes. 4. *Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem Pastores, & Doctores ad consummationem sanctorum.* Secundo autem pertinet ad necessitatem actionum, quæ sunt in Ecclesia necessariae. Oportet autem ad diversas actiones diversos homines deputari, ad hoc quod expeditius, & sine confusione omnia peragantur. Et hoc est quod Apost. dicit ad Rom. 12. *Sicut in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent; ita multi unum corpus sumus in Christo.* Tertio hoc pertinet ad dignitatem, & pulchritudinem Ecclesie, quæ in quodam ordine consistit. Unde dicitur 3. Reg. 10. quod *videns Regina Saba omnem sapientiam Salomonis, & habitacula servorum, & ordines ministrantium, non habebat ultra spiritum.* Unde Apost. dicit 2. ad Timoth. 2. quod *in magna domo non solum sunt vasa aurea, & argentea, sed & lignea & fictilia.*

Ad primum ergo dicendum, quod diversitas statuum, & officiorum non impedit Ecclesie unitatem, quæ perficitur per unitatem fidei, & charitatis, & mu-

turæ subministrationis, secundum illud Apostoli ad Ephes. 5. *Ex quo totum corpus est compactum, scilicet per fidem, & connexum, scilicet per charitatem, per communem juncturam subministrationis, dum sc. unus alicui servit.*

Ad secundum dicendum, quod sicut natura non facit per multa, quod potest facere per unum; ita etiam non coarctat in unum id, ad quod multa requiruntur, secundum illud Apostoli 12. ad Cor. 12. *Si totum corpus oculus, ubi auditus?* Unde & in Ecclesia, quæ est corpus Christi, oportuit membra diversificari secundum diversa officia, status, & gradus.

Ad tertium dicendum, quod sicut in corpore naturali membra diversa continentur in unitate per virtutem spiritus vivificantis, quo abscedente membra corporis separantur: ita etiam in corpore Ecclesiæ conservatur pax diversorum membrorum virtute Spiritus sancti, qui corpus Ecclesiæ vivificat, ut habetur Joan. 6. Unde Apostolus dicit ad Ephes. 4. *Solliciti servamus unitatem spiritus in vinculo pacis.* Discedit autem aliquis ab hac unitate spiritus, dum quærit quæ sibi sunt propria: sicut etiam in terrena civitate pax tollitur ex hoc, quod cives singuli quæ sua sunt quærunt: alioquin per officiorum, & statuum distinctionem tantum mentis, quam civitatis terrenæ magis pax conservatur, in quantum per hæc plures sunt, qui communi- cant actibus publicis. Unde & Apostolus dicit 1. ad Corinth. 12. quod *Deus temperavit nos, ut non sit schisma in corpore, sed pro invicem sollicita sint membra.*

ARTICULUS III.

Utrum officia distinguantur per actus.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod officia non distinguantur per actus. Sunt enim infinitæ diversitates humanorum actuum tam in spiritualibus, quam temporalibus: sed infinitorum non potest esse certa distinctio: ergo per diversitates actuum non potest esse humanorum officiorum certa distinctio.

2. Præterea. Vita activa, & contemplativa secundum actus distinguuntur, ut dictum est: (q. 279. a. 1.)

sed alla videtur esse distinctio officiorum à distinctio-
ne vitarum: non ergo officia distinguuntur per actus.

3. Præterea. Ordines etiam Ecclesiastici, & sta-
tus, & gradus per actus distingui videntur; si ergo of-
ficia distinguantur per actus, videtur sequi, quod ea-
dem sit distinctio officiorum, graduum, & statuum.
Hoc autem est falsum; quia diversimode in suas partes
dividuntur: non ergo videtur, quod officia distinguan-
tur per actus.

Sed Contra est, quod Isidorus in lib. 6. Etym.
(c. 18. in princ. dicit, quod *officium ab efficiendo est dictum,*
quasi officium, propter decorem sermonis, una mutata lit-
tera: sed efficere pertinet ad actionem: ergo officia per
actus distinguuntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art.*
præc.) diversitas in membris Ecclesiæ ad tria ordina-
tur, scilicet ad perfectionem, actionem, & decorem.
Et secundum hæc tria triplex distinctio diversitatis fi-
delium accipi potest. Una quidem per respectum ad per-
fectionem. Et secundum hoc accipitur differentia statuum,
prout quidam sunt aliis perfectiores.

Alia vero distinctio accipitur per respectum ad ac-
tionem: hæc est distinctio officiorum; dicuntur enim
in diversis officiis esse, qui sunt ad diversas actiones
deputati.

Alia autem per respectum ad ordinem pulchritudi-
nis Ecclesiasticæ: & secundum hoc accipitur differentia
graduum, prout scilicet etiam in eodem statu, vel of-
ficio unus est alio superior. Unde & in Psalm. 47. di-
citur secundum aliam litteram, (*LXX. Interpr.*) *Deus*
in gradibus ejus cognoscetur.

Ad Primum ergo dicendum, quod materialis di-
versitas humanorum actuum est infinita: & secundum
hanc non distinguuntur officia, sed secundum forma-
lem diversitatem, quæ accipitur secundum diversas
species actuum, secundum quam actus hominis non
sunt infiniti.

Ad secundum dicendum, quod vita dicitur absolu-
te; & ideo diversitas vitarum accipitur secundum diver-
sos actus, qui conveniunt homini secundum seipsum.
Sed efficientia, à qua sumitur nomen officii, ut dic-
tum

tum est, (*in arg. sed cont.*) importat actionem tendentem in aliud, ut dicitur in 9. *Metaphys.* (*text. 16. tom. 3.*) Et ideo officia distinguuntur proprie secundum actus, qui referuntur ad alios: sicut dicitur doctor habere officium, vel iudex: & sic de aliis. Et ideo liberdorus dicit, (*loc. sup. cit.*) quod officium est, ut quisque illa agat, quæ nulli officiant, id est, noceant, ad prossint omnibus.

Ad tertium dicendum, quod diversitas statuum, officiorum, & graduum, secundum quod diversa sunt ut dictum est; (*a. 1. huj. q. ad 3.*) Contingit tamen, quod ista tria in eodem concurrant: puta cum aliqui deputatur ad aliquem actum altiore simul ex hoc habet & officium, & gradum, & ulterius quendam perfectionis statum propter actus sublimitatem; sicut patet de Episcopo. Ordines autem Ecclesiastici specialiter distinguuntur secundum diversa officia. Dicit enim liberdorus in lib. 6. *Etymol.* (*loc. sup. cit.*) *Officiorum plurima genera sunt; sed præcipuum illud est, quæ in sacris divinisque rebus habetur.*

ARTICULUS IV. 867

Utrum differentia statuum attendatur secundum incipientes, proficientes, & perfectos.

Supp. q. 24. a. 7. & Psal. 22. & Isa. 44.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod differentia statuum non attendatur secundum incipientes, proficientes, & perfectos. Diversorum enim generum diversæ sunt & specie differentiæ: sed secundum hanc differentiam inchoationis, profectus, & perfectionis, videntur gradus charitatis, ut supra habitum est, (*q. 24. a. 9.*) cum de charitate ageretur: ergo videtur, quod secundum hoc non sit accipienda differentia statuum.

2. Præterea, Status, dictum est, (*a. 1. huj. q.*) respicit conditionem servitutis, vel libertatis: ad quam non videtur pertinere prædicta differentia incipientium, proficientium, & perfectorum: ergo inconvenienter status per ista dividitur.

3. Præterea. Incipientes, proficientes, & perfecti distingui videntur secundum magis, & minus; quod videtur magis pertinere ad rationem gradus: sed alia est divisio graduum, & statuum, ut supra dictum est: (a. 2. & 3. præc.) non ergo convenienter dividitur status secundum incipientes, proficientes, & perfectos.

Sed Contra est, quod Gregorius dicit in Moral. (lib. 24. cap. 7. aliquant. à princ.) *Tres sunt modi conversorum, inchoatio, medietas, atque perfectio.* Et super Ezech. (hom. 15. aliquant. à princ.) dicit quod *aliud sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (a. 1. huj. q.) status libertatem respicit, vel servitutem; invenitur autem in rebus spiritualibus duplex servitus, & duplex libertas. Una quidem est servitus peccati. Altera vero est servitus justitiæ. Similiter etiam est duplex libertas: una quidem à peccato: alia vero à justitia, ut patet per Apostolum, qui dicit ad Rom. 6. *Cum servi essetis peccati, liberi fuistis justitiæ: nunc vero liberati à peccato, servi estis facti Deo.*

Est autem servitus peccati, vel justitiæ, cum aliquis vel ex habitu peccati ad malum inclinatur, vel ex habitu justitiæ inclinatur ad bonum: similiter etiam libertas à peccato est, cum aliquis ab inclinatione peccati non separatur: libertas autem à justitia est, cum aliquis propter amorem justitiæ non retardatur à malo. Verumtamen quia homo secundum naturalem rationem ad justitiam inclinatur, peccatum autem est contra naturalem rationem, consequens est, quod libertas à peccato sit vera libertas: quæ conjungitur servituti justitiæ; quia per utrumque tendit homo in id, quod est conveniens sibi: & similiter vera servitus est servitus peccati: cui conjungitur libertas à justitia; quia scilicet per hoc homo impeditur ab eo, quod est proprium sibi.

Hoc autem quod homo efficiatur servus justitiæ, vel peccati, contingit per humanum studium; sicut Apostolus dicit ibidem: *Cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi ejus estis, cui obedistis; sive peccati ad mortem, sive obediuntis ad justitiam.* In omni autem humano studio est accipere principium, medium, &

terminum. Et ideo consequens est, quod „status spi-
 „ritualis servitutis, & libertatis secundum tria distin-
 „guantur; scilicet secundum principium ad quod per-
 „tinet status incipientium; & medium, ad quod per-
 „tinet status proficientium; & terminum, ad quem
 „pertinet status perfectorum.“

Ad primum ergo dicendum, quod libertas à pe-
 cato fit per charitatem, quæ diffunditur in cordibus
 nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut
 dicitur ad Rom. 5. Et ideo est, quod dicitur 2. ad
 Cor. 3. *Ubi spiritus Domini, ibi libertas.* Et ideo eadem
 est divisio charitatis, & statuum pertinentium ad spi-
 ritualem libertatem.

Ad secundum dicendum, quod incipientis, profi-
 cientis, & perfecti, secundum quod per hoc status di-
 versi distinguuntur, dicuntur homines non secundum
 quodcumque studium, sed secundum studium eorum,
 quæ pertinent ad spiritualem libertatem, vel servitu-
 tem, ut dictum est: (*in corp. a. 2. a. 1. huj. q.*)

Ad tertium dicendum, quod, sicut prius dictum
 est, (*a. præc. ad 3.*) nihil prohibet, in idem concu-
 rere gradum, & statum. Nam & in rebus mundanis
 qui sunt liberi, non solum sunt alterius status, quam
 servi, sed etiam sunt altioris gradus.

QUÆSTIO CLXXXIV.

*De his quæ pertinent ad statum perfectionis in communi
 in octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad
 statum perfectionis, ad quam alii status ordiuntur. Non
 consideratio officiorum, quantum quidem ad alios
 status, pertinet legis positores; quantum autem ad sacra
 ministeria pertinet ad considerationem ordinum, de quibus
 in tertia parte agetur. (*morte præventus non completus.*)

Circa statum autem perfectorum triplex consideratio
 occurrit. *Primo* quidem de statu perfectionis in com-
 muni. *Secundo* de his quæ pertinent ad perfectionem
 Episcoporum. *Tertio* de his quæ pertinent ad perfectio-
 nem Religiosorum.

Circa primum quærentur octo.

- Primo. Utrum perfectio attendatur secundum charitatem.
 Secundo. Utrum aliquis possit esse perfectus in vita.
 Tertio. Utrum perfectio hujus vitæ consistat principaliter in consiliis, vel in præceptis.
 Quarto. Utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis.
 Quinto. Utrum Prælati, & Religiosi specialiter sint in statu perfectionis.
 Sexto. Utrum omnes Prælati sint in statu perfectionis.
 Septimo. Quis status sit perfectior, utrum Religiosorum, vel Episcoporum.
 Octavo. De comparatione Religiosorum ad Plebanos, & Archidiaconos.

ARTICULUS I.

863

Utrum perfectio Christianæ vitæ attendatur specialiter secundum charitatem.

3. p. q. 46. a. 3. cor. & 3. cont. cap. 135. & quol. 3. a. 17. & op. 18. cap. 1. & 3. & Philip. lect. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod perfectio Christianæ vitæ non attendatur specialiter secundum charitatem. Dicit enim Apostolus I. ad Cor. 14. *Militia parvuli estote, sensibus autem perfecti*: sed charitas non pertinet ad sensum, sed magis ad affectum: ergo videtur, quod perfectio Christianæ vitæ non consistat principaliter in charitate.

2. Præterea. Ad Ephes. ult. dicitur: *Accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, & in omnibus perfecti stare*: De armatura autem Dei subjungit, dicens: *Stare succincti lumbos vestros in veritate, & indui loriceam justitiæ, in omnibus sumentes scutum fidei*: ergo perfectio Christianæ vitæ non solum attenditur secundum charitatem, sed etiam secundum alias virtutes.

3. Præterea. Virtutes specificantur per actus, sicut & alii habitus; sed Jacobi 1. dicitur, quod *patientia opus perfectum habet*: ergo videtur, quod status perfectionis attendatur magis secundum patientiam.

Sed Contra est, quod dicitur ad Coloss. 3. *Super omnia charitatem habete, quæ est vinculum perfectissimum*: quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam.

Respondeo dicendum, quod, unumquodque dicitur esse perfectum, in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Charitas autem est, quæ unit nos Deo, qui est ultimus finis humanæ mentis: quia *qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*: ut dicitur 1. Joan. 4. Et ideo *secundum charitatem specialiter attenditur perfectio Christianæ vitæ*.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio humanorum sensuum præcipue in hoc videtur consistere, ut in unitatem veritatis conveniant, secundum illud 1. ad Corinth. 1. *Sitis perfecti in eodem sensu, & in eadem sententia*. Hoc autem fit per charitatem, quæ consensum in hominibus operatur. Et ideo etiam perfectio sensuum radicaliter in perfectione charitatis consistit.

Ad secundum dicendum, quod *dupliciter* potest dici aliquis perfectus. Uno modo simpliciter: quæ quidem perfectio attenditur secundum id, quod pertinet ad ipsam rei naturam; puta si dicatur animal perfectum, quando nihil ei deficit ex dispositione membrorum, & aliis hujusmodi, quæ requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid perfectum secundum quid: quæ quidem perfectio attenditur secundum aliquid exterius adjacentem; puta in albedine, vel nigredine, vel alio hujusmodi. Vita autem Christiana specialiter in charitate consistit, per quam anima Deo coniungitur. Unde dicitur 1. Joan. 3. *Qui non diligit, manet in morte*. Et ideo secundum charitatem attenditur simpliciter perfectio Christianæ vitæ, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter, est principalissimum, & maximum respectu aliorum, inde etiam quod perfectio charitatis est principalissima respectu perfectionis, quæ attenditur secundum alias virtutes.

Ad tertium dicendum, quod patientia dicitur habere

bere opus perfectum in ordine ad charitatem ; in quantum scilicet ex abundantia charitatis provenit , quod aliquis patienter toleret adversa ; secundum illud ad Roman. 8. *Quis nos separabit à charitate Dei? tribulatio, an angustia? &c.*

ARTICULUS II.

Utrum aliquis in hac vita possit esse perfectus.

Sup. q. 24. a. 8. & 3. d. 29. q. 1. a. 8. q. 2. & Ve. q. 2. a. 1. & Eph. 6. lect. 4. & Phil. lect. 2. & lect. 3. princ. & Cor. 1. fin.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod nullus in hac vita possit esse perfectus. Dicit enim Apostol. 1. ad Cor. 13. *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod est parte est*: sed in hac vita evacuatur quod ex parte est ; manent enim in hac vita fides, & spes, quæ sunt ex parte : ergo nullus in hac vita est perfectus.

2. Præterea. Perfectum est, cui nihil deest, ut dicitur in 3. Phys. (text. 65. tom. 2.) Sed nullus est in hac vita, cui non desit aliquid ; dicitur enim Jacobi 3. *In multis offendimus omnes ; & in Paulm. 138. dicitur : Imperfectum meum viderunt oculi tui* : ergo nullus est in hac vita perfectus.

3. Præterea. Perfectio vitæ Christianæ, sicut dictum est, (a. præc.) attenditur secundum charitatem, quæ sub se comprehendit dilectionem Dei, & proximis ; sed quantum ad dilectionem Dei, non potest aliquis perfectam charitatem in hac vita habere ; quia ut Greg. dicit super Ezech. (hom. 14. parum à med.) *Amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum, quem amat, viderit, amplius in amore ipsius ignescit* : neque etiam quantum ad dilectionem proximi ; quia non possumus in hac vita omnes proximos actualiter diligere, etsi habitualiter eos diligamus ; dilectio autem habitualis imperfecta est : ergo videtur, quod nullus in hac vita possit esse perfectus.

Sed Contra est, quia lex divina non inducit ad

impossibile; inducit autem ad perfectionem, secundum illud Matth. 5. *Estote perfecti, sicut & Pater vester caelestis perfectus est: ergo videtur, quod aliquis in hac vita possit esse perfectus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (art. præc.) perfectio vitæ Christianæ in charitate consistit. Importat autem perfectio quandam universalitatem; quia ut dicitur in 3. Phys. (text. 63. tom. 2.) perfectum est, cui nihil deest. Potest ergo triplex perfectio considerari. *Una* quidem absoluta, quæ attenditur non solum secundum totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis; prout scilicet Deus tantum diligitur, quantum diligibilis est: & talis perfectio non est possibilis alicui creaturæ, sed competit soli Deo, in quo bonum integraliter, & essentialiter invenitur.

Alia autem perfectio, quæ attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis; prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum: & talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria.

Tertia autem est perfectio, quæ neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis, quantum ad hoc quod semper actu feratur in Deum, sed quantum ad hoc quod excludantur ea, quæ repugnant motui dilectionis in Deum; sicut Augustinus dicit in lib. 83. QQ. (q. 36. non longe à princ. tom. 4.) quod *venenum charitatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas.* Et talis perfectio potest in hac vita haberi. Et hoc dupliciter. *Uno modo*, in quantum ab affectu hominis excluditur omne illud, quod contrariatur charitati; sicut est peccatum mortale: & sine tali perfectione charitas esse non potest: unde est de necessitate salutis. *Alio modo*, in quantum ab affectu hominis excluditur non solum illud, quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud, quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum: sine qua perfectione charitas esse potest: patet in incipientibus, & proficientibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de perfectione patriæ, quæ non est in via possibilis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia, quæ consequuntur ex infirmitate præsentis vitæ. Et quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum per comparationem ad perfectionem patriæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut status præsentis vitæ, non patitur, ut homo semper actu feratur in Deum; ita etiam non patitur, quod actu feratur in omnes proximos singillatim: sed sufficit, quod feratur habitualiter, & secundum animi præparationem. Potest autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi, sicut & circa dilectionem Dei. Una quidem sine qua charitas esse non potest; ut sc. homo nihil habeat in affectu, quod sit contrarium dilectioni proximi. Alia autem sine qua charitas inveniri potest. Quæ quidem attenditur tripliciter. Primo quidem secundum extensionem dilectionis, ut scilicet aliquis non solum diligat amicos, & notos, sed etiam extraneos, & ulterius inimicos: hoc enim, ut dicit Augustinus in Eucherid. (c. 7. t. 3.) est perfectorum filiorum Dei. Secundo secundum intentionem, quæ ostenditur ex his, quæ homo propter proximum contemnit; ut scilicet homo contemnat non solum exteriora bona propter proximum, sed etiam afflictiones corporales, & ulterius mortem, secundum illud Joann. 15. *Majorem dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Tertio quantum ad effectum dilectionis, ut scilicet homo pro proximis impendat non solum temporalia beneficia, sed etiam spiritualia, & ulterius seipsum secundum illud Apostoli 2. ad Corinth. 12. *Ego libentissime impendam, & superimpendam ipse pro animabus vestris.*

ARTICULUS III. 870

Utrum perfectio consistat in præceptis, an in consiliis.

2. con. cap. 130. & quæli. 2. c. 24. ad 2. & op. 17. cap. 6.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod perfectio vitæ non consistat in præceptis, sed in consiliis. Dicit

cit enim Dominus Matth. 19. *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni, sequere me.* Sed istud est consilium, ergo perfectio attenditur secundum consilia, & non secundum præcepta.

2. Præterea. Ad observantiam præceptorum omnes tenentur, cum sint de necessitate salutis, si ergo perfectio Christianæ vitæ consistat in præceptis, sequitur, quod perfectio sit de necessitate salutis, & quod omnes ad eam teneantur, quod patet esse falsum.

3. Præterea. Perfectio Christianæ vitæ attenditur secundum charitatem, ut dictum est: (*a. 1. hu. 9.*) Sed perfectio charitatis non videtur consistere in observantia præceptorum: quia perfectionem charitatis præcedit & augmentum, & inchoatio ipsius, ut patet per Aug. super Canonic. Jo. (*Tract. 9. vers. med. to. 9.*) Non autem potest charitas inchoari ante observationem præceptorum: quia, ut dicitur Jo. 14. *Si quis diligit me, sermonem meum servabit:* ergo perfectio non attenditur secundum præcepta, sed secundum consilia.

Sed Contra est, quod dicitur Deuter. 6. *Dilige Dominum Deum tuum ex toto corde tuo,* & Levit. 19. dicitur, *Diliges proximum tuum, sicut teipsum:* Hæc autem sunt duo præcepta, de quibus Dominus dicit Matth. 22. *In his duobus præceptis universa lex pendet & Propheta:* perfectio autem charitatis, secundum quam dicitur vita Christiana esse perfecta, attenditur secundum hoc, quod Deum ex toto corde diligamus, & proximum sicut nos ipsos: ergo videtur, quod perfectio consistat in observantia præceptorum.

Respondeo dicendum, quod perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter. Uno modo per se, & essentialiter. Alio modo secundario, & accidentaliter. Per se quidem, & essentialiter consistit perfectio Christianæ vitæ in charitate; principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi, de quibus dantur præcepta principalia divinæ legis, ut dictum est: (*7. 44. a. 2. & 3.*) Non autem dilectio Dei, & proximi cadit sub præcepto se-

cundum aliquam mensuram, ita quod id quod est plus, sub consilio remaneat: ut patet ex ipsa forma præcepti, quæ perfectionem demonstrat, ut cum dicitur *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*: totum enim & perfectum idem sunt, secundum Philos. in 3. Phys. (lex. 64. to. 2.) Et cum dicitur: *Diliges proximum tuum*, sicut seipsum: unusquisque enim seipsum maxime diligit. Et hoc ideo est, quia *finis præcepti charitas est*, ut Apost. dicit 1. ad Timoth. 1. In fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quæ sunt ad finem, ut Philos. dicit in 1. Polit. (c. 6. à med. to. 5.) Sicut medicus non adhibet mensuram, quantum sanet, sed quanta medicina, vel diætata utatur ad sanandum. Et sic patet, quod *perfectio essentialiter consistit in præceptis*. Unde August. dicit in lib. de Perfectione justitiæ (c. 8. vers. fin. to. 7.) *Cur ergo non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat?*

Secundario autem, & instrumentaliter perfectio consistit in consiliis. Quæ omnia, sicut & præcepta, ordinantur ad charitatem: sed aliter, & aliter: nam præcepta alia à præceptis charitatis ordinantur ad removendum ea, quæ sunt charitati contraria, cum quibus scilicet charitas esse non potest: consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus charitatis, quæ tamen charitati non contrariantur; sicut est matrimonium, occupatio negotiorum secularium, & alia hujusmodi. Unde Augustinus dicit in Enchirid. (c. 121. to. 3.) *Quæcunque mandat Deus (ex quibus unum est: Non mœchaberis) & quæcunque non julentur, sed speciali consilio monentur (ex quibus unum est: Bonum est homini mulierem non tangere) tunc recte fiunt, cum referuntur ad diligendum Deum, & proximum propter Deum, & in hoc seculo, & in futuro*. Et inde est quod in Collationibus Patrum (Collat. 1. c. 7. à med.) dicit Abbas Moyses: „Jejunia, „vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas, ac priva- „tio omnium facultatum non perfectio, sed perfec- „tionis instrumenta sunt: quia non in ipsis consistit „disciplinæ illius finis, sed per illa pervenitur ad fi- „nem. Et supra præmisit, quod ad perfectionem „cha-

„charitatis istis gradibus ascendere nitimur.“

Ad primum ergo dicendum, quod in illis verbis Domini *aliquid* ponitur quasi via ad perfectionem; hoc sc. quod dicitur; *Vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus.* Aliud autem subditur, in quo perfectio consistit sc. quod dicit: *Et sequere me.* Unde Hieron. (ca. 19. sup. illud: *Ecce nos reliquimus &c.*) quod quia non sufficit tantum relinquere, Petrus adjungit quod perfectum est: *Et secuti sumus se.* Ambr. autem super illud Lucæ 5. *Sequere me,* dicit: *Sequi jubet non corporis gressu, sed mentis affectu;* quod fit per charitatem. Et ideo ex ipso modo loquendi apparet, quod consilia sunt quædam instrumenta perveniendi ad perfectionem, dum dicitur: *Si vis perfectus esse, vade, vende, &c.* quasi dicat: *Hoc faciendo ad hunc finem pervenies.*

Ad secundum dicendum, quod sicut Aug. dicit in libro de perfectione justitiæ, (c. 8. ad fin. tom. 7.) *perfectio charitatis homini in hac vita præcipitur; quia non recte curritur, si quo currendum est, nesciatur; Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur?* Cum autem id quod cadit sub præcepto diversimode possit impleri, non efficitur transgressor præcepti aliquis ex hoc quod non optimo implet, sed sufficit, quod quocumque modo impleat illud. Perfectio autem divinæ dilectionis universaliter quidem cadit sub præcepto; ita quod etiam perfectio patriæ non excluditur ab illo præcepto, ut dicit August. (loc cit.) *Sed transgressionem præcepti evadit, qui quocumque modo perfectionem divinæ dilectionis attingit.* Est autem infimus divinæ dilectionis gradus, ut nihil supra eum, aut contra eum, aut æqualiter ei diligatur, à quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet præceptum. Est autem alius gradus perfectæ dilectionis, qui non potest impleri in via, ut dictum est, (ar. præc.) à quo qui deficit manifestum est, quod non est transgressor præcepti. Et similiter non est transgressor præcepti, qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum.

Ad tertium dicendum, quod sicut homo habet quædam perfectionem suæ naturæ, statim cum nascitur, quæ

quæ pertinet ad rationem speciei ; est autem alia perfectio , ad quam per augmentum adducitur. Ita etiam quædam perfectio charitatis pertinet ad ipsam speciem charitatis ; ut scilicet Deus super omnia diligatur , & nihil contra eum ametur. Est autem alia perfectio charitatis etiam in hac vita , ad quam aliquis per aliquod spirituale augmentum pervenit ; ut puta cum homo etiam à rebus licitis abstinet , ut liberius divinis obsequiis vacet.

ARTICULUS IV. 871

Utrum quicumque est perfectus sit in statu perfectionis.

Quol. 1. a. 14. ad 2. & opus. 18. c. 18.

Ad Quartum sit proceditur. Videtur , quod quicumque est perfectus , sit in statu perfectionis. Sicut enim per augmentum corporale pervenitur ad perfectionem corporalem ; ita per augmentum spirituale pervenitur ad perfectionem spiritualem , ut dictum est : (*ar. præc. ad 3.*) Sed post augmentum corporale aliquis dicitur esse in statu perfectæ ætatis : ergo etiam videtur , quod post augmentum spirituale , cum quis jam adeptus est perfectionem , sit in statu perfectionis.

2. Præterea. Eadem ratione qua aliquid movetur de contrario in contrarium : movetur etiam aliquid de minori ad majus , ut dicitur in 5. *Physic. (tex. 19. to. 2.)* Sed quando aliquis transmutatur de peccato ad gratiam , dicitur mutare statum , prout distinguitur status culpæ à statu gratiæ : ergo videtur , quod pariter ratione cum aliquis proficit de minori gratia ad majorem , quousque perveniat ad perfectum , adipiscatur perfectionis statum.

3. Præterea. Statum adipiscitur aliquis ex hoc , quod à servitute liberatur. Sed per charitatem aliquis liberatur à servitute peccati : quia *universa delicta operit charitas* , ut dicitur *Proverb. 12.* Sed perfectus dicitur aliquis secundum charitatem , ut dictum est. (*artic. 1. h. qu.*) ergo videtur , quod quicumque habet perfectionem ex hoc ipso habeat perfectionis statum.

Sed

Sed contra est, quod aliqui sunt in statu perfectionis, qui omnino charitate, & gratia carent; sicut mali Episcopi, aut mali Religiosi: ergo videtur, quod est contrarium aliqui habent perfectionem vitæ, qui tamen non habent perfectionis statum.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, (*q. præc. ar. 1.*) status proprie pertinet ad conditionem libertatis, vel servitutis. Spiritualis autem libertas vel servitus potest in homine attendi *dupliciter*. *Uno modo* secundum id, quod interius agitur: *alio modo* secundum id, quod agitur exterius. Et quia, ut dicitur *1. Regum 16. Homines vident ea quæ patent, sed Deus loquitur cor*, inde est quod secundum interiorem hominis dispositionem accipitur conditio spiritualis status in homine per comparisonem ad iudicium divinum. Secundum autem ea quæ exterius aguntur, accipitur spiritualis status in homine per comparisonem ad Ecclesiam. Et sic nunc de statibus loquimur, prout se ex diversitate statuum quædam Ecclesiæ pulchritudo consurgit.

Est autem considerandum, quod quantum ad homines, ad hoc quod aliquis adipiscatur statum libertatis, vel servitutis, requiritur *primo* quidem obligatio aliqua, vel absolutio. Non enim ex hoc quod aliquis servit alicui efficitur servus: quia etiam liberi serviunt, secundum illud ad *Gal. 5. Per charitatem spiritus servite invicem*: Neque etiam ex hoc quod aliquis desinit servire, efficitur liber; sicut patet de servis fugitivis: sed ille proprie est servus, qui obligatur ad serviendum; & ille est liber, qui à servitute absolvitur. *Secundo* requiritur, quod obligatio prædicta cum aliqua solemnitate fiat; sicut & cæteris, quæ inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quædam solemnitas adhibetur. „ Sic ergo in statu perfectionis „ proprie dicitur aliquis esse, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectæ, sed ex hoc quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea quæ sunt perfectionis. “

Contingit etiam, quod aliqui se obligant ad id quod non servant, & aliqui implent ad quod se non obligaverunt. Unde patet *Matth. 21. de duobus filiis*, quorum

rum unus patri dicenti : „ Operare in vinea , respon-
 „ dit : Nolo , & postea abiit : *Alter autem* respondens
 „ ait : Eo , & non iuit. *Et ideo* nihil prohibet aliquos
 „ esse perfectos , qui non sunt in statu perfectionis,
 „ & aliquos esse in statu perfectionis , qui tamen non
 „ sunt perfecti.

Ad primum ergo dicendum , quod per augmentum
 corporale proficit aliquis in his quæ pertinent ad natu-
 ram , & ideo adipiscitur naturæ statum : præsertim quia
 quod est secundum naturam , quodammodo immutabi-
 le est , in quantum natura determinatur ad unum. Et
 similiter per augmentum spirituale interius aliquis adi-
 piscitur statum perfectionis quantum ad divinum judi-
 cium : sed quantum ad distinctionem Ecclesiasti-
 corum statuum non adipiscitur aliquis statum perfec-
 tionis , nisi per augmentum in his quæ exterius
 aguntur.

Ad secundum dicendum , quod illa etiam ratio pro-
 cedit quantum ad interiorem statum : Et tamen cum
 aliquis transit de peccato in gratiam , transit de ser-
 vitute ad libertatem : Quod non contingit per simplicem
 profectum gratiæ , nisi cum aliquis obligat se ad ea
 quæ sunt gratiæ.

Ad tertium dicendum , quod illa etiam ratio pro-
 cedit quantum ad interiorem statum : Et tamen licet
 charitas variet conditionem spiritualis servitutis , &
 libertatis , hoc tamen non facit charitatis augmentum.

ARTICULUS V. 872

Utrum Religiosi , & Prælati sint in statu perfectionis.

Opusc. 18. c. 16.

Ad Quintum sic proceditur. Videtur , quod Præ-
 lati & Religiosi non sint in statu perfectionis. Status
 enim perfectionis distinguitur contra statum incipien-
 tium , & proficientium. Sed non sunt aliqua genera
 hominum deputata specialiter statui proficientium , vel
 etiam incipientium , ergo videtur quod nec etiam debeant
 esse aliqua genera hominum deputata statui perfectionis.

Præ-

2. Præterea. Status exterior debet interiori statui respondere; alioquin incurritur mendacium, quod non solum est in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus, ut Ambros. dicit in quodam serm. (sc. 44. de Temp. ante med.) Sed multi sunt Prælati, vel Religiosi, qui non habent interiorem perfectionem charitatis, si ergo omnes Religiosi, & Prælati sint in statu perfectionis, sequitur quod quicumque eorum non sunt perfecti, sint in peccato mortali, tanquam simulatores, & mendaces.

3. Præterea. Perfectio secundum charitatem attenditur, ut supra habitum est: (a. 1. huj. q.) Sed perfectissima charitas videtur esse in martyribus, secundum illud Jo. 15. *Majorem dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis; & super illud ad Heb. 12. Nondum enim usque ad sanguinem &c.* dicit Glos. (Aug. serm. 17. de verb. Apost. cap. 1. cir. med. tom. 10.) *Perfectior in hac vita nulla dilectio est ea, ad quam Sancti Martyres pervenerunt: ergo videtur, quod magis debeat perfectionis status attribui Martyribus, quam Religiosis, & Episcopis.*

Sed contra est, quod Dyonis. 5. cap. Eccles. Hier. (cir. med.) attribuit perfectionem Episcopis tanquam perfectioribus. Et in 6. cap. ejusdem libri, (ante med.) attribuit perfectionem Religiosis, quos vocat *monachos*, vel *θεραπευτας* *therapeutas*, id est, Deo famulantes, tanquam perfectis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (art. præc.) ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quæ sunt perfectionis, cum aliqua solemnitate. Utrumque autem horum competit Religiosis, & Episcopis. Religiosi enim se voto astringunt ad hoc quod à rebus secularibus se abstineant, quibus licet uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent: in quo consistit perfectio præsentis vitæ. Unde Dion. dicit 6. cap. Eccl. Hier. (loc. cit.) de Religiosis loquens: „ Alii „ quidem *therapeutas*, id est, famulos Dei, ex puro servitio, & famulatu: alii vero monachos ipsos „ nominant ex indivisibili vita, & singulari vita uniente ipsos ex indivisibilium sanctis convolutionibus, „ id est, *contemplationibus*, ad deiformem unitatem, &

„ amabilem Deo perfectionem.“ Horum etiam obligatio fit cum quadam solemnitate professionis, & benedictionis. Unde & ibid. subdit Dion. „ Propter quod „ perfectam ipsis donans gratiam sancta legislatio, qua- „ dam ipsos dignata est sanctificativa invocatione.“

Similiter etiam Episcopi obligant se ad ea quæ sunt perfectionis, Pastorale assumentes officium, ad quod pertinet, *ut animam suam ponat pastor pro ovibus suis*: sicut dicitur Joan. 10. Unde Apostol. dicit 1. ad Timoth. ult. *Confessus bonam confessionem coram multis testibus in sua*, id est, *ordinatione*, ut Glos. (*interl.*) ibidem dicit. Adhibetur etiam quædam solemnitas consecrationis simul cum professione prædicta, secundum illud 2. ad Thimoth. 1. *Resuscites gratiam Dei, quæ est in te per impositionem manuum mearum*; quod Glos. (*interl.*) exponit de gratia episcopali. Et Dionys. dicit 5. c. Eccles. Hierarc. (*vers. fin.*) quod *summus sacerdos*, id est, Episcopus, in sua ordinatione habet eloquiorum „ super caput sanctissimam superpositionem: ut signi- „ ficetur, quod ipse est participativus integræ totius hie- „ rarchicæ virtutis, & quod ipse non solum sit illumi- „ natus omnium, (quod pertinet ad sanctas locutio- „ nes, & actiones) sed quod etiam hoc aliis tradat.“

Ad primum ergo dicendum, quod inchoatio, & augmentum non quæritur propter se, sed propter perfectionem. Et ideo ad solum perfectionis statum aliqui homines cum quadam obligatione, & solemniter assumuntur.

Ad secundum dicendum, quod homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes se ipsos perfectos esse, sed profitentes se ad perfectionem tendere. Unde & Apost. dicit ad Philip. 3. *Non quod jam comprehenderit, aut jam perfectus sim; sequor autem, si quo modo comprehendam.* Et postea subdit: *Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.* Unde non committit aliquis mendacium, vel simulationem ex hoc quod non est perfectus, qui statum perfectionis assumit, sed ex eo quod ab intentione perfectionis animum revocat.

Ad tertium dicendum, quod martirium in actu perfectissimo charitatis consistit. Actus autem perfectio-

598 QUÆST. CLXXXIV. ART. VI.
tionis non sufficit ad statum faciendum, ut dictum est
(a. præc.)

ARTICULUS VI.

873

Utrum omnes Prælati Ecclesiastici sint in statu perfectionis.

Opusc. 18. c. 22. 23. 25. & 26.

Ad Sextum sic proceditur. Videtur, quod omnes Prælati Ecclesiastici sint in statu perfectionis. Dicit enim Hieron. super Ep. ad Tit. (c. 1. sup. illud: *Constitutus per civitates &c.*) *Olim idem Presbyter, qui est Episcopus.* Et postea subdit: *Sicut ergo Presbyteri sciunt, se Ecclesiæ consuetudine ei, qui sibi præpositus fuerit, esse subditos: ita Episcopi noverint, se magis consuetudinibus quam dispositionis dominicæ veritate Presbyteris esse majores, & in communi debere Ecclesiam regere.* Sed Episcopi sunt in statu perfectionis: ergo & Presbyteri habentes curam animarum.

2. Præterea, sicut Episcopi suscipiunt curam animarum cum consecratione, ita etiam Presbyteri Curati, & Archidiaconi; de quibus super illud Act. 6. Considerate, fratres, viros boni testimonii septem, &c. dicit Glos. (ordin. Bedæ) *Hic discernebant Apostoli per Ecclesiam constitui septem Diaconos, qui essent nobilioris gradus, & quasi columnæ proximi curam: ergo videtur, quod ipsi etiam sint in statu perfectionis.*

3. Præterea, sicut Episcopi obligantur ad hoc, quod animam suam ponant pro ovibus suis, ita & Presbyteri Curati, & Archidiaconi. Sed hoc pertinet ad perfectionem charitatis, ut supra dictum est. (a. 2. h. q. ad 3.) ergo videtur, quod etiam Presbyteri Curati & Archidiaconi sunt in statu perfectionis.

Sed contra est, quod Dion. dicit in c. Eccles. Hierar. (cir. med.) *Pontificum quidem ordo consummationis est, & perfectivus: Sacerdotum autem illuminativus: Ministrantium vero purgativus, & discretivus.* Ex quo patet, quod perfectio solis Episcopis attribuitur.

Respondeo dicendum, quod in Presbyteris, & Diaconibus curam habentibus animarum duo possunt consi-

derari, sc. *ordo*, & *cura*. Ordo autem ipse ordinatur ad quendam actum in divinis officiis. Unde sup. dictum est, (*q. præc. a. 3. ad 3.*) quod distinctio ordinum sub distinctione officiorum continetur. Unde per hoc quod aliqui suscipiunt sacrum Ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi: non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quæ sunt perfectionis, nisi quatenus apud Occidentalem Ecclesiam in susceptione sacri Ordinis emittitur continentiae votum, quod est unum eorum quæ ad perfectionem pertinent, ut infra dicitur, (*q. 186. a. 4.*) Unde patet quod *ex hoc quod aliquis accipit sacrum ordinem, non ponitur simpliciter in statu perfectionis*; quamvis interior perfectio ad hoc requiratur, quod aliquis digne hujusmodi actus exerceat.

Similiter etiam, nec ex parte curæ, quam suscipiunt, ponitur in statu perfectionis. Non enim obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui voti ad hoc quod curam animarum retineant, sed possunt eam deserere, vel traeseundo ad religionem, etiam absque licentia Episcopi, ut habetur in Decretis 19. q. 2. (*c. Duæ sunt*) vel etiam cum licentia Episcopi potest aliquis Archidiaconus Archidiaconatum, vel Parochiam dimittere, & simplicem præbendam accipere sine cura. Quod nullo modo liceret, si esset in statu perfectionis. Nemo enim *manum mittens ad aratrum, & respiciens retro apertus est regno Dei*, ut dicitur Luc. 9.

Episcopi autem, quia sunt in statu perfectionis, non nisi auctoritate summi Pontificis, ad quem etiam solum pertinet in votis perpetuis dispensare, possunt Episcopalem curam deserere, & ex certis causis, ut infra dicitur (*q. 185. art. 4.*) Unde manifestum est, quod *non omnes Prælati sunt in statu perfectionis, sed solum Episcopi.*

Ad primum ergo dicendum, quod de Presbytero, & Episcopo *dupliciter* loqui possumus. Uno modo quantum ad nomen. Et sic olim non distinguebantur Episcopi, & Presbyteri. Nam Episcopi dicuntur *ex eo, quod superintendant*, sicut dicit Aug. 19. de civit. Dei (*c. 19. à med. tom. 5.*) Presbyteri autem in græco dicuntur quasi *seniores*. Unde & Apostolus communiter uti-

utitur nomine Presbyterorum quantum ad utrosque, cum dicit 1. Timoth. 5. *Qui bene præsunt Presbyteri, duplici honore digni habeantur.* Et similiter etiam nomine Episcoporum: unde dicit Act. 20. Presbyteris Ephesinæ Ecclesiæ loquens: *Attendite vobis, & universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei.* Sed secundum rem semper inter eos fuit distinctio, etiam tempore Apostolorum: ut patet per Dion. 5. c. Eccl. Hierar. (cir. med.) & Luc. 10. super illud: *Post hæc autem designavit Dominus, &c.* dicit Glos. (ord. Bedæ) sicut in Apostolis forma est Episcoporum; sic in septuaginta duobus discipulis forma est Presbyterorum secundi ordinis. Postmodum tamen ad schisma vitandum necessarium fuit, ut etiam nomina distinguerentur; ut sc. majores dicerentur Episcopi, minores autem Presbyteri. Dicere autem, Presbyteros non differre ab Episcopis, inter dogmata hæretica numerat August. in lib. de hæres. (hæresi 53. tom. 6.) ubi dicit, quod Ariani dicebant, Presbyterum ab Episcopo nulla differentia debere discerni.

Ad secundum dicendum, quod Episcopi principaliter habent curam ovium suæ diœcesis: Presbyteri autem Curati, & Archidiaconi habent aliquas subordinationes sub Episcopis. Unde super illud 1. ad Cor. 12. „ Alii opitulationes, alii gubernationes, dicit Glos. „ (interl.) Opitulationes, id est, eos qui majoribus ferunt opem; ut Titus Apostolo, vel Archidiacono Episcopis: Gubernationes, scilicet minorum personarum prælationes, ut Presbyteri sunt, qui plebi documento sunt. “ Et Dionys. dicit 5. c. Eccl. Hierar. (ante med.) quod „ sicut universam hierarchiam videmus in Jesu terminatam; ita unamquamque functionem in proprio divino Hierarcha, id est, Episcopo, “ Et 16. quæst. 1. (c. Cunctis) dicitur: „ Omnibus Presbyteris, & Diaconibus attendendum est, ut nihil absque proprii Episcopi licentia agant. “ Ex quo patet, quod ita se habent ad Episcopum, sicut ballivi vel præpositi ad Regem. Et propter hoc sicut in mundanis potestatibus solus Rex benedictionum solemniter accipit, alii vero per simplicem commissionem funguntur; ita etiam in Ecclesia cura Episcopalis cum

lemnitate consecrationis committitur; cura autem Archidiaconatus, vel Plebanatus cum simplici injunctio-
ne. Consecrantur tamen in susceptione Ordinis etiam
antequam curam habeant.

Ad tertium dicendum, quod sicut Plebani, & Ar-
chidiaconi non habent principaliter curam, sed ab
Episcopo committitur: ita etiam ad eos non perti-
net principaliter Pastorale officium, nec obligatio po-
nendi animam pro ovibus, sed in quantum participant
de cura. Unde magis habent quoddam officium ad per-
fectionem pertinuens, quam obtineant perfectionis statum.

ARTICULUS VII.

*Utrum status Religiosorum sit perfectior, quam status
Prælatorum.*

*Inf. qu. 185. art. 8. cor. & quol. 3. art. 17. cor. &
opusc. 18. c. 17. 18. & 19. & Matth. 19.*

Ad Septimum sic proceditur. Videtur, quod status
Religiosorum sit perfectior, quam status Prælatorum.
Dominus enim dicit Matth. 19. *Si vis perfectus esse,
vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus;* quod
faciunt Religiosi. Non autem ad hoc tenentur Epis-
copi, dicitur enim 12. q. 1. (cap. 19.) *Episcopi de
rebus propriis, vel acquisitis, vel quicquid de proprio ha-
bent hæredibus suis, si voluerint, derelinquant:* ergo Re-
ligiosi sunt in perfectiori statu, quam Episcopi.

2. Præterea. Perfectio principaliter consistit in di-
lectione Dei, quam in dilectione proximi: sed sta-
tus Religiosorum directe ordinatur ad dilectionem
Dei, unde & ex Dei servitio, & famulatu nominan-
tur, ut Dionys. dicit 6. cap. Eccles. Hierarch. (ante
med.) Status autem Episcoporum videtur ordinari ad
dilectionem proximi, cujus curæ superintendunt, un-
de & nominantur, ut patet per Aug. 19. de civit.
Dei, (c. 19. à med. tom. 5.) ergo videtur, quod
status Religiosorum sit perfectior, quam status Epis-
coporum.

3. Præterea. Status Religiosorum ordinatur ad vi-
tam.

Tom. VII.

tam contemplativam, quæ potior est quam vita activa, ad quam ordinatur status Episcoporum: dicit enim Greg. in Pastor. (*part. 1. c. 7. ante med.*) quod
 „ per vitam activam prodesse proximis cupiens laicum
 „ officium prædicationis appetit. Per contemplativam
 „ vero Jeremias amori Conditoris sedulo inhæret
 „ siderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contem-
 „ dicit: “ ergo videtur, quod status Religiosorum
 perfectior, quam status Episcoporum.

Sed Contra. Nulli licet à majori statu ad minorem transire: hoc enim esset retro aspiceret. Sed potest quis à statu Religionis transire ad statum Episcopalem dicitur enim 18. q. 1. (*c. Statutum*) quod *ordinatio de Monachis Episcopum facit*: ergo status Episcoporum est perfectior, quam status Religiosorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Aug. dicit super Gen. ad litter. (*c. 16. à med. tom. 3.*) *agens præstantius est patiente*. In genere autem perfectionis secundum Dionysium (*cap. 5. & 6. cæl. hier.*) Episcopi se habent ut perfectiores, Religiosi autem perfecti; quorum unum pertinet ad actionem, alterum autem ad passionem. Unde manifestum est, quod *status perfectionis potior est in Episcopis, quam in Religiosis.*

Ad primum ergo dicendum, quod abrenuntiatio priorum facultatum *dupliciter* considerari potest: *modo*, secundum quod est in actu: & sic in ea non consistit essentialiter perfectio, sed est quoddam perfectionis instrumentum, sicut supra dictum est (*h. q.*) Et ideo nihil statum perfectionis prohibet sine abrenuntiatione priorum, sicut etiam dictum est de aliis exterioribus observantiis: alio modo potest considerari secundum præparationem; ut homo sit paratus, si fuerit opus, omnia dimittere distribuere: Et hoc pertinet directe ad perfectionem. Unde August. dicit in l. 2. de QQ. Ev. (*q. 11. à princ. tom. 4.*) „ Ostendit Dominus filios sapienter
 „ intelligere, non in abstinendo, nec in manducando esse justitiam, sed in æquanimitate tolerando
 „ piam. “ Unde & Apost. dicit (*Philipp. 5.*) „ *abundare, & penuriam pati*: Ad hoc autem

tenentur Episcopi quod omnia sua pro honore Dei, & salute sui gregis contemnant, cum opus fuerit, vel pauperibus sui gregis largiendo, vel rapinam bonorum suorum cum gaudio sustinendo.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod Episcopi intendunt his, quæ pertinent ad proximorum dilectionem, provenit ex abundantia dilectionis divinz. Unde Dominus primo à Petro quæsit, an eum diligeret; & postea ei sui gregis curam commisit. Et Gregorius dicit in Pastoralì: (*part. 1. cap. 5. parum ante med.*) *Si dilectionis testimonium est cura pastoralis, quisquis virtutibus pollens gregem Dei renuit pascere, Pastorem summum convincitur non amare.* Hoc autem est majoris dilectionis signum, ut homo propter amicum etiam alii serviat, quam si soli amico velit servire.

Ad tertium dicendum, quod sicut Gregor. dicit in Pastoralì: (*part. 2. c. 1.*) *Sit præsul actione præcipuus, præ cunctis contemplatione suspensus:* quia ad ipsos pertinet non solum propter seipsos, sed propter instructionem aliorum contemplari. Unde Gregor. dicit super Ezech. (*hom. 5. parum à med.*) quod de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur Ps. 44. *Memoriam suavitatis tuæ eructabunt.*

ARTICULUS VIII. 875

Utrum Presbyteri Curati, & Archidiaconi sint majoris perfectionis, quam Religiosi.

Quol. 1. a. 14. ad 2. & quol. 3. a. 17. & opusc. 18. c. 20. & 21. & Matth. 19.

Ad Octavum sic proceditur. Videtur, quod etiam Presbyteri Curati, & Archidiaconi sint majoris perfectionis, quam Religiosi. Dicit enim Chrysostomus in suo Dial. (*scilicet lib. 6. de Sacerdot. cap. 4. implic. & c. 7. in princ.*) „ Si talem mihi aliquem adducas Monachum, qualis, ut secundum exaggerationem dicam, Helias fuit, non tamen illi comparandus est, qui traditus populis, & multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseverat, & fortis.“ *Et paulo post*

post dicit: (cap. 7. parum à princ.) „Si quis nulli
 „proponeret optionem, ubi mallet placere, in co-
 „nicio Sacerdotali, an in solitudine Monachorum, si-
 „ne comparatione eligerem illud, quod prius dicitur.“
 Et in eodem libro (c. 5. in princ.) dicit: Si quis non
 administrato Sacerdotio, illius propositi, scilicet mona-
 chalis, sudores conferat, tantum eos, distare reperiat,
 quantum inter privatum distat & regem: ergo videtur,
 quod Sacerdotes habentes curam animarum sint perfec-
 tiores Religiosis.

2. Præterea. Augustinus dicit in epist. ad Valer.
 (epist. 148. in princ. tom. 2.) „Cogitet religiosa pro-
 „fessio tua, nihil esse in hac vita, & maxime hoc
 „tempore, difficilius, laboriosius, periculosius Episcopi-
 „copi, aut Presbyteri, aut Diaconi officio: sed apud
 „Deum nihil beatius, si eo modo militetur, quod
 „noster imperator jubet:“ non ergo Religiosi sunt
 perfectiores Presbyteris, aut Diaconibus.

3. Præterea. Augustinus dicit ad Aurel. (epist. 101.
 in med. t. 2.) „Nimis dolendum est, si ad tam gra-
 „viam superbiam monachos surrigamus; & tam gra-
 „vi contumelia clericos dignos putemus, ut scilicet dis-
 „catur, quod malus monachus bonus clericus esse
 „cum aliquando etiam bonus monachus vix bonum cli-
 „ricum faciat.“ Et paulo ante præmittit, non esse
 viam dandam servis Dei, id est, monachis, ut
 „magis putent eligi ad aliquod melius, scilicet clericatum,
 „si facti fuerint deteriores, scilicet abjecto monachatu,
 ergo videtur, quod illi sunt qui in statu clericali,
 perfectiores Religiosis.

4. Præterea. Non licet de statu monastico ad
 norem transire: sed de statu monastico transire
 ad officium presbyteri curam habentis; ut patet
 quæst. 1. (cap. 28.) ex decreto Gelasii Papæ, qui
 dicit: „Si quis monachus fuerit, qui venerabilis
 „merito, sacerdotio dignus videatur, & Abbas,
 „cuius imperio Regi Christo militat, illum fieri Pres-
 „byterum petierit, ab Episcopo debet eligi,
 „loco, quo judicaverit, ordinari.“ Et Hieronymus
 dicit ad Rusticum monachum: (epist. 4. inter
 „su.) Sic vivis in monasterio, ut clericus esse non possit.

ergo Presbyteri Curati, & Archidiaconi sunt perfectiores Religiosis.

5. Præterea. Episcopi sunt in statu perfectiori, quam Religiosi, ut ex supra dictis patet: (*art. præc.*) Sed Presbyteri Curati, & Archidiaconi ex eo quod habent curam animarum, similiores sunt Episcopis, quam Religiosi: ergo sunt majoris perfectionis.

6. Præterea. Virtus consistit circa difficile, & bonum, ut dicitur in 2. Ethic. (*cap. 3. cir. fin. tom. 5.*) Sed difficilius est, quod aliquis bene vivat in officio Presbyteri Curati, vel Archidiaconi, quam in statu Religionis: ergo Presbyteri Curati, vel Archidiaconi sunt perfectioris virtutis, quam Religiosi.

Sed contra est, quod dicitur 19. q. 2. c. Duæ, Si quis in Ecclesia sua sub Episcopo populum retinet, & seculariter vivit, si afflatus Spiritu sancto in aliquo monasterio, vel regulari canonia salvare se voluerit, quia lege privata ducitur, nulla ratio exigit, ut lege publica constringatur. Sed non ducitur aliquis à lege Spiritus sancti, quæ ibi dicitur lex privata, nisi in aliquid perfectius: ergo videtur, quod Religiosi sint perfectiores, quam Archidiaconi, vel Presbyteri Curati.

Respondeo dicendum, quod comparatio supereminentiæ non habet locum inter aliquos ex ea parte in qua conveniunt, sed ex ea parte in qua differunt. In Presbyteris autem Curatis, & Archidiaconis tria est considerare; scilicet *statum*, *ordinem*, & *officium*. Ad *statum* pertinet, quod seculares sint: ad *ordinem*, quod sint sacerdotes, vel diaconi: ad *officium*, quod curam animarum habeant sibi commissam. Si ergo ex alia parte ponamus *statum* religiosum, *ordine* Diaconum, vel Sacerdotem, *officio* curam animarum habentem, sicut plerique Monachi, & Canonici Regulares habent; in primo quidem excedit, in aliis autem par erit. Si autem differat secundus à primo *statu*, & *officio*, conveniat autem *ordine*, sicut sunt Religiosi Sacerdotes, & Diaconi curam animarum non habentes, manifestum est, quod secundus primo erit *statu* quidem excellentior, *officio* autem minor, *ordine* vero æqualis.

Est ergo considerandum, quæ præ eminentia potior sit

sit utrum status, vel officii: circa quod duo attendenda videntur, scilicet „bonitas & difficultas. Si ergo „fiat comparatio secundum bonitatem, sic præfertur „status Religionis officio Presbyteri Curati, vel Archidiaconi.“ Quia Religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium: Presbyter autem Curatus, vel Archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarum, sicut Episcopus, nec etiam ei competit principalem curam subditorum habere, sicut Episcopo; sed quædam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur, ut ex dictis patet. (a. 6. h. q. ad 2.) Et ideo comparatio status Religionis ad eorum officium est sicut universalis ad particulare, & sicut holocausti ad sacrificium, quod est minus holocausto, ut patet per Gregorium super Ezech. (hom. 20. post med.) Unde & 19. quæst. 1. cap. 1. dicitur: „Clericis qui monachorum propositum appetunt quia meliorem vitam sequi cupiunt, liberos eis ab Episcopis in monasteria oportet largiri ingressus.“

Sed hæc comparatio intelligenda est secundum genus operis, secundum charitatem operantis contingit quandoque, quod opus ex genere suo minus existens magis sit meritorium, scilicet si ex majori charitate fiat.

„Si vero attendatur difficultas bene conversandi in religione, & in officio habentis curam animarum, sic difficilius est bene conversari cum cura animarum propter exteriora pericula: quamvis conversatio religionis sit difficilior quantum ad ipsam, genus operis propter arctitudinem observantiz regularis.“

Si vero religiosus etiam Ordine careat, sicut patet de Conversis Religionum, sic manifestum est expellere præminentiam ordinis quantum ad dignitatem: quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria, quibus ipsi Christo servitur in sacramento Altaris; ad quod requiritur major sanctitas interior, quam requirat etiam religionis status: quia, sicut Dionysius dicit 6. cap. Eccles. Hier. (cir. med.) monasticus ordo debet sequi, sacerdotales ordines, & ad eorum lau-

tationem ad divina ascendere. Unde gravius peccat, cæteris paribus, Clericus in sacris ordinibus constitutus, si aliquid contrarium sanctitati agat, quam aliquis religiosus, qui non habet ordinem sacrum, quamvis laicus religiosus teneatur ad observantias regulares, ad quas illi qui sunt in sacris ordinibus non tenentur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad illas auctoritates Chrysostomi breviter responderi posset, quod non loquitur de Sacerdote Curato minoris ordinis, sed de Episcopo, qui dicitur summus Sacerdos: & hoc convenit intentioni illius libri, in quo consolatur se, & Basilium de hoc quod erant in Episcopos electi. Sed, hoc prætermissio, dicendum est, quod loquitur quantum ad difficultatem. Præmittit enim, (*cap. 6. in fin.*) „Cum fuerit gubernator in mediis fluctibus, & de „tempestate navein liberare potuerit, tum merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur.“ Et post concludit, quod supra positum est (*in argum.*) de monacho, qui non comparandus est illi, qui traditus populis immobilis perseverat. Et subdit causam: quia sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit seipsum. Ex quo nihil aliud ostendi potest, nisi quod periculosior est status habentis curam animarum, quam monachi: in majori autem periculo innocentem se servare, est majoris virtutis indicium: sed hoc etiam ad magnitudinem virtutis pertinet, quod aliquis vitet pericula Religionem intrando: unde non dicit, quod mallet esse in officio sacerdotali, quam in solitudine monachorum: sed quod mallet placere in hoc, quam illo; quia hoc est majoris virtutis argumentum.

Ad secundum dicendum, quod etiam illa auctoritas Augustini manifeste loquitur quantum ad difficultatem, quæ ostendit magnitudinem virtutis in his, qui bene conversantur, sicut dictum est, (*in solut. præc.*)

Ad tertium dicendam, quod Augustinus ibi comparat monachos clericis quantum ad distantiam ordinis, non quantum ad distantiam religionis, & secularis vitæ.

Ad quartum dicendum, quod illi, qui à statu religionis assumuntur ad curam animarum, cum prius essent in sacris ordinibus constituti, assequuntur aliquid quod prius non habebant, scilicet officium curæ; non

autem deponunt, quod prius habebant, scilicet religionis statum. Dicitur enim Decretis 16. q. 1. (cap. 3.)
 „ De monachis, qui diu morantes in monasteriis, et
 „ postea ad clericatus ordinem pervenerint, statim
 „ non debere eos à priori proposito discedere.“ Sed
 Presbyteri Curati, vel Archidiaconi, quando religionem ingrediuntur, curam deponunt, ut adipiscantur perfectiorem statum. Unde ex hoc ipso excellentia et parte religionis ostenditur. In hoc autem quod religiosi laici assumuntur in clericatum, & ad sacros ordines manifeste promoventur ad melius, sicut supra dictum est. (in arg. 4.) Et hoc ostenditur ex ipso modo loquendi, cum Hieronymus dicit: *Sic in monasterio vivas, ut clericus esse merearis.*

Ad quintum dicendum, quod Presbyteri Curati, & Archidiaconi sunt similiores Episcopis, quam Religiosi, quantum ad aliquid, scilicet quantum ad curam animarum, quam secundario habent: sed quantum ad perpetuam obligationem, quæ requiritur ad statum perfectionis, similiores sunt Episcopo Religiosi, ut et supra dictis patet (a. 5. & 6. h. q.)

Ad sextum dicendum, quod difficultas, quæ est et arduitate operis, addit ad perfectionem virtutis. Difficultas autem, quæ provenit ex exterioribus impediementis, quandoque quidem diminuit perfectionem virtutis; puta cum aliquis non tantum virtutem amat ut impediementa virtutis declinare velit, secundum illud Apostoli 1. ad Cor. 9. *Omnis qui in agone contendit ab omnibus se abstinere.* Quandoque vero est signum perfectioris virtutis; puta cum alicui ex inopinato, vel ex necessaria causa impediementa virtutis occurrunt, propter quæ tamen à virtute non declinat. In statu autem Religionis est major difficultas ex arduitate operum: sed in his qui seculo vivunt qualitercunque, est major difficultas ex impediementis virtutis, quæ Religiosi per omnia provide taverunt,

QUÆSTIO CLXXXV.

De iis quæ pertinent ad statum Episcoporum, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum Episcoporum.

Et circa hoc quærentur octo.

Primo. Utrum liceat Episcopatum appetere.

Secundo. Utrum liceat Episcopatum finaliter recusare.

Tertio. Utrum oporteat ad Episcopatum eligere meliorem.

Quinto. Utrum liceat ei corporaliter subditos suos deserere.

Sexto. Utrum possit habere proprium.

Septimo. Utrum peccet mortaliter bona Ecclesiastica pauperibus non erogando.

Octavo. Utrum Religiosi, qui ad Episcopatum assumuntur, teneantur ad observantias regulares.

ARTICULUS I.

876

Utrum liceat Episcopatum appetere.

Quol. 2. art. 11. & quol. 3. a. 9. cor. & quol. 5. a. 1. cor. & quol. 12. a. 18. & opus. 18. c. 19. & 1. Tim. 3.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod liceat Episcopatum appetere. Dicit enim Apost. 1. ad Tim. 3. Qui Episcopatum desiderat, bonum opus desiderat. Sed licitum est, & laudabile bonum opus desiderare: ergo etiam laudabile est desiderare Episcopatum.

2. Præterea. Status Episcoporum est perfectior, quam Religiosorum status, ut supra habitum est: (q. præc. art. 7.) Sed laudabile est, quod aliquis desideret ad statum Religionis transire: ergo etiam laudabile est, quod aliquis appetat ad Episcopatum promoveri.

3. Præterea. Prov. 11. dicitur: Qui abscondit frumenta, maledicetur in populis; benedictio autem super caput vendentium. Sed ille qui est idoneus & vita, & scientia ad Episcopatum, videtur frumenta spiritualia

abscondere, si se ab Episcopatu subtrahat, per hoc autem quod Episcopatum accipit, ponitur in statu frumenta spiritualia dispensandi: ergo videtur, quod laudabile sit Episcopatum appetere, & vituperabile ipsum refugere.

4. Præterea. Facta Sanctorum, quæ in sacra Scriptura narrantur, nobis proponuntur in exemplum, secundum illud ad Rom. 15. *Quæcunque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Sed legitur Isa. 6. quod Isaias se obtulit ad officium prædicationis: quod præcipue competit Episcopis; ergo videtur, quod appetere Episcopatum sit laudabile.

Sed Contra est, quod Aug. dicit 19. de civ. Dei. (c. 19. à med. tom. 5.) *Locus superior, sine quo populus regi non potest, etsi ita administratur, ut deest, tamen indecenter appetitur.*

Respondeo dicendum, quod in Episcopatu tria possunt considerari. Quorum unum est principale, & finale; scilicet Episcopalis operatio, per quam utilitati proximorum intenditur, secundum illud Joa. ult. *Pasce oves meas.* Aliud autem est altitudo gradus; qui Episcopus super alios constituitur, secundum illud Matth. 25. *Fidelis servus, & prudens, quem constituit Dominus super familiam suam.* Tertium autem est, quod consequenter se habet ad ista; scilicet reverentia, & honor, & sufficientia temporalium, secundum illud ad Tim. 5. *Qui bene præsumunt Presbyteri, duplici honore digni habeantur.* Appetere ergo Episcopatum ratione huiusmodi circumstantium bonorum, manifestum est, quod est illicitum; & pertinet ad cupiditatem, vel ambitionem. Unde contra Phariseos Dominus dicit Matth. 23. *Amant primos recubitus in cænis, & primas cathedras in synagogis, & salutationes in foro & vocari ab hominibus Rabbi.*

Quantum autem ad secundum, scilicet ad celsitudinem gradus, appetere Episcopatum est præsumptuosum. Unde Dominus arguit discipulos Matth. 20. primatus quærentes, dicens: *Scitis, quia principes Gentium dominantur eorum.* Ubi Chrys. (hom. 66. in Matth. à med.) dicit, quod per hoc ostendit, quod Gentile est primatus cupere: & sic Gentium comparatione eorum animam æstuantem convertit.

Sed

Sed appetere proximis prodesse, est secundum se laudabile, & virtuosum. Verum quia prout est Episcopalis actus, habet annexam gradus celsitudinem, ,, præsumptuosum videtur, quod aliquis præesse appetat ad hoc quod subditis prosit, nisi manifesta necessitate imminente: “ sicut Greg. dicit in Pastor. (par. 1. c. 8. cir. med.) ,, quod tunc laudabile erat Episcopatum querere, quando per hunc quemquam dubium non erat ad supplicia graviora pervenire. “ Unde non de facili inveniebatur, qui hoc onus assumeret; præsertim cum aliquis charitatis zelo divinitus ad hoc incitatur; sicut Gregor. dicit in Pastor. (par. 1. c. 7. ante med.) quod *Isaias prodesse proximis cupiens laudabiliter officium prædicationis appetit.*

,, Potest tamen absque præsumptione quilibet appetere talia opera facere, si eum contingeret in tali officio esse, vel etiam se esse dignum ad talia opera exequenda; ita quod opus bonum cadat sub desiderio, non autem primatus dignitatis. “ Unde Chrysost. dicit super Matth. (hom. 35. in op. imperf. aliquant. à med.) ,, Opus quidem desiderare bonum, bonum est; primatum autem honoris concupiscere, vanitas est. Primatus enim fugientem se desiderat, desiderantem se horret. “

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Greg. dicit in Past. (par. 1. c. 8.) illo tempore hoc dixit Apostolus, quod ille qui pleribus præerat, primus ad martyrii tormenta ducebatur. Et si nihil aliud erat, quod in Episcopatu appeti posset, nisi bonum opus. Unde August. dicit 19. de civ. Dei, (c. 19. à med. tom. 5.) quod Apostolus dicens: ,, Qui Episcopatum desiderat: bonum opus desiderat, exponere voluit, quid sit Episcopatus; quia nomen operis est, non honoris. Græcum est enim *ἐπί* (epi) quippe super, scopus (*σκοπος*) vero intentio est; ergo *ἐπισκοπος* si velimus, Latine superintendere posuimus dicere, ut intelligat, non se esse Episcopum, qui præesse dilexerit, non prodesse. In actione enim, ut parum ante præmittit, non amandus est honor in hac vita, sive potentia, quoniam omnia vana sunt sub sole; sed opus ipsum, quod per eundem honorem, vel po-

„tentionem fit. *Et tamen, ut Gregor. dicit in Pastor. (loc. cit.)* Apostolus laudans desiderium, scilicet boni operis, in pavorem vertit protinus quod laudavit, cum subjungit: Oportet autem Episcopum irreprehensibilem esse: quasi dicat: Laudo, quod quæritis, sed prius discite, quid quæritis.“

Ad secundum dicendum, quod non est eadem ratio de statu Religionis, & de statu Episcopali; propter duo. Primo quidem, quia ad statum Episcopalem præexigitur vitæ perfectio: ut patet per hoc quod Dominus à Petro quæsit, si plus eum cæteris diligeret, antequam ei committeret Pastorale officium. Sed ad statum Religionis non præexigitur perfectio, sed est via in perfectionem. Unde & Dominus Matth. 19. non dixit: *Si es perfectus, vade, vende omnia quæ habes. Sed: Si vis perfectus esse.* Et hujus differentiz ratio est, quia secundum Dionys. (c. 5. *Eccles. hierar. c. med.*) perfectio pertinet active ad Episcopum, sicut ad perfectiorem; ad Monachum autem passive, sicut ad perfectum. Requiritur autem, quod sit perfectus aliquis, ad hoc quod possit alios ad perfectionem adducere: quod non præexigitur ab eo, qui debet ad perfectionem adduci. Est autem præsumptuosum, quod aliquis perfectum se reputet, non autem quod aliquis ad perfectionem tendat. Secundo, quia ille qui statum Religionis assumit, se aliis subjicit ad spiritualia capienda: & hoc cuilibet licet: Unde Augustinus 19. de Civitate Dei, (c. 19. à med. tom. 5.) dicit: *Ad studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile otium pertinet.* Sed ille qui transit ad statum Episcopalem, sublimatur ad hoc quod aliis provideat: & hanc sublimationem nullus debet sibi assumere, secundum illud ad Hebr. 5. *Neque quisquam sinit sibi honorem, sed qui vocatur à Deo.* Et Chrysostomus dicit super Matth. (hom. 35. in op. imperfect. inter me. & fin.) „Primatus Ecclesiæ concupiscere, neque justum est, neque utile. Quis enim sapiens vult ultro se subicere servituti, & periculo tali, ut det rationem pro omni Ecclesia? nisi forte qui non timet Dei iudicium, abuterens primatu Ecclesiastico seculariter, ut scilicet convertat ipsum in secularem.“

Ad tertium dicendum, quod dispensatio spiritualium frumentorum non est facienda secundum arbitrium cujuslibet, sed principaliter quidem secundum arbitrium, & dispositionem Dei, secundario autem secundum arbitrium superiorum Prælatorum; ex quorum persona dicitur 2. ad Corinth. 4. *Sic nos existimet homo, ut ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei.* Et ideo non intelligitur ille abscondere frumenta spiritualia, cui non competit ex officio, nec ei à Superiore injungitur, si ab aliorum correctione, aut gubernatione desistat: sed solum tunc intelligitur abscondere, si dispensationem negligat, cum ei ex officio incumbit; vel si officium, cum ei injungitur, pertinaciter recipere renuat. Unde Augustinus dicit 19. de Civitate Dei: (c. 19. *cap. fin. tom. 5.*) „ Otium sanctum quærit charitas veritatis: negotium justum suscipit necessitas charitatis: quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ, atque intuendæ vacandum est veritati: si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem.“

Ad quartum dicendum, quod sicut Greg. dicit in Pastoralis: (p. 1. c. 7. *à med.*) „ Isaias, qui mitti voluit, ante se per altaris calculum purgatum vidit, ne non purgatus adire quisque sacra ministeria audeat. Quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse cognoscere, prædicationis officium tutius declinatur.“

ARTICULUS II.

877

Utrum liceat Episcopatum Injunctum omnino recusare.

Quol. 5. art. 12.

Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quod liceat Episcopatum injunctum omnino recusare. Ut enim Greg. dicit in Pastor. (par. 1. c. 7. *paulo à princ.*) „ Per activam vitam prodesse proximis cupiens Isaias, officium prædicationis appetit: per contemplativam vero Jeremias amori Conditoris sedulo inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit.“ Nullus autem peccat, si meliora velit deserrere, ut minus bonis inhæreat; cum ergo amor Dei præ-

præmineat dilectioni proximi, & vita contemplativa præferatur vitæ activæ, ut ex supra dictis patet, (q. 26. a. 1. & q. 26. a. 2. & q. 182. a. 1.) videtur, quod non peccat ille, qui omnino Episcopatum recusat.

2. Præterea. Sicut Gregor. dicit, (in *Pastorali p. I. c. 7. à med.*) „valde difficile est, ut aliquis se
„purgatum possit cognoscere: nec debet aliquis non
„purgatus sacra ministeria adire.“ si ergo aliquis non sentiat se purgatum, quantumcunque sibi Episcopale injungatur officium, non debet illud suscipere.

3. Præterea. De B. Marco Hieronymus dicit in Prologo super Marcum, (*versus fin.*) quod *amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobis haberetur.* Similiter aliqui votum emittunt, ut nunquam Episcopatum accipiant: sed ejusdem rationis est ponere impedimentum ad aliquid, & omnino recusare illud: ergo videtur, quod absque peccato possit aliquis omnino Episcopatum recusare.

Sed Contra est, quod August. dicit ad Eudoxium (*Ep. 81. ante med. tom. 2.*) „Si quam operam vestram mater Ecclesia desideraverit, non elatione avida suscipiatis, nec blandiente desidia respuatis. *Postea subdit:* Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesie præponatis; cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non inveniretis.“

Respondeo dicendum, quod in assumptione Episcopatus duo sunt considerata. *Primo* quidem quid deceat hominem appetere secundum propriam voluntatem. *Secundo* quid hominem deceat facere ad voluntatem alterius. Quantum ergo ad propriam voluntatem, convenit homini principaliter insistere propriæ salutis: sed quod aliorum salutis intendat, hoc convenit homini ex dispositione alterius potestatem habentis, ut ex supra dictis patet. (*a. præced. ad 3.*) Unde „sicut ad inordinationem voluntatis pertinet, quod aliquis proprio motu feratur in hoc, quod aliorum gubernationi præficiatur: ita etiam ad inordinationem voluntatis pertinet, quod aliquis omnino contra Superioris inunctionem, prædictum gubernationis officium finaliter recuset,“ propter duo.

Primo quidem, quia hoc repugnat charitati proximorum, quorum utilitati se aliquis debet exponere pro loco, & tempore. Unde Aug. 19. de civ. Dei dicit, (c. 19. cir. fin. tom. 5.) quod *negotium justum suscipit necessitas charitatis*. Secundo, quia hoc repugnat humilitati, per quam aliquis Superiorum mandatis se subicit. Unde Gregor. dicit in Past. (par. 1. c. 6.) „Tunc ante Dei oculos vera est humilitas, cum ad res-
„poendum hoc, quod utiliter subire præcipitur, per-
„tinax non est.“

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis simpliciter & absolute loquendo, vita contemplativa potior sit, quam activa, & amor Dei, quam dilectio proximi: tamen ex alia parte bonum multitudinis præferendum est bono unius. Unde Aug. dicit in verbis præmissis: *Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis*. Præsertim quia & hoc ipsum ad dilectionem Dei pertinet, quod aliquis ovibus Christi curam pastorem impendat. Unde super illud Joan. ult. *Pasce oves meas*, dicit Aug. (Tract. 123. cir. med. tom. 9.) *Sit amoris officium pascere dominicum gregem, sicut fuit timoris indicium negare pastorem*. Similiter etiam Prælati non sic transferuntur ad vitam activam, ut contemplativam deserant. Unde Aug. dicit 19. de civ. Dei, (c. 19. in fin. tom. 5.) quod *si imponatur sarcina Pastoralis officii, nec sic deserenda est delectatio veritatis, quæ scilicet in contemplatione habetur*.

Ad secundum dicendum, quod nullus tenetur obedire Prælato ad aliquod illicitum, sicut patet ex his quæ sup. dicta sunt de obedientia. (q. 104. a. 5.) Potest ergo contingere, quod ille, cui injungitur prælationis officium, in se aliquid sentiat, propter quod non liceat ei prælationem accipere. Hoc autem impedimentum quandoque quidem removeri potest per ipsummet, cui Pastoralis cura injungitur; puta si habeat peccandi propositum, quod potest deserere: & propter hoc non excusatur, quia finaliter teneatur obedire Prælato injungenti. Quandoque vero impedimentum, ex quo fit ei illicitum Pastoralis officium, non potest ipse remove-
re, sed Prælatus qui injungit; puta si sit irregularis, vel excommunicatus: & tunc debet defectum suum Præ-
la-

lato injungenti ostendere: qui si impedimentum remove-
re noluerit, tenetur humiliter obedire. Unde Exod. 4.
cum Moyses dixisset: *Obsecro, Domine, non sum elo-
quens ab heri, & nudius tertius*, Dominus respondit ad
eum: *Ego ero in ore tuo, doceboque se, quid loquaris.*
Quandoque vero non potest removeri impedimentum,
nec per injungentem, nec per eum cui injungitur; si-
cut si Archiepiscopus non possit super irregularitate
dispensare: Unde subditus non tenetur ei obedire ad
suscipiendum Episcopatum, vel etiam sacros Ordines,
si sit irregularis.

Ad tertium dicendum, quod accipere Episcopatum
non est de se necessarium ad salutem, sed fit necessa-
rium ex Superioris præcepto. His autem, quæ sic sunt
necessaria ad salutem, potest aliquis impedimentum li-
cite apponere antequam fiat præceptum: alioquin non
liceret alicui transire ad secundas nuptias, ne per hoc
impediretur à susceptione Episcopatus, vel sacri Ordini-
nis. Non autem hoc liceret in his, quæ per se sunt de
necessitate salutis. Unde B. Marcus non contra præ-
ceptum egit, sibi digitum amputando: quamvis enim
credibile sit hoc ex instinctu Spiritus sancti fecisse,
sine quo non licet alicui sibi manum injicere. Qui au-
tem votum emittit de non suscipiendo Episcopatu, si
per hoc intendat se obligare ad hoc, quod nec per obe-
dientiam superioris Prælati accipiat, illicite vovet. Si
autem intendit ad hoc se obligare, ut, quantum est
de se, Episcopatum non quærat, nec suscipiat, nisi
imminente necessitate, licitum est votum: quia vovet
se facturum id, quod hominem facere decet.

ARTICULUS III.

873

*Utrum oporteat, eum qui ad Episcopatum assumitur,
esse cæteris meliorem.*

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod oporteat,
eum qui ad Episcopatum assumitur, esse cæteris melio-
rem. Dominus enim Petrum, cui commissurus erat Pat-
torale officium, examinavit, si se diligeret plus cæte-
ris: sed ex hoc aliquis melior est, quod Deum plus di-
li-

ligit: ergo videtur, quod ad Episcopatum non sit assumendus, nisi ille qui est cæteris melior.

2. Præterea. Symmachus Papa dicit: (*c. Vilissimus* 1. q. 1.) *Vilissimus computandus est, nisi scientia, & sanctitate præcellas, qui est dignitate præstantior.* Sed ille qui præcellit scientia, & sanctitate, est melior; ergo non debet aliquis ad Episcopatum assumi, nisi sit cæteris melior.

3. Præterea. In quolibet genere minora per majora reguntur; sicut corporalia reguntur per spiritualia, & inferiora corpora per superiora, ut August. dicit in 3. de Trinitate: (*c. 4. tom. 3.*) Sed Episcopus assumitur ad regimen aliorum: ergo debet esse cæteris melior.

Sed Contra est, quod Decretalis dicit, (*ex c. Cum dilectus, de electione, &c.*) quod *sufficit eligere bonum, neque oportet eligere mellorem.*

Respondeo dicendum, quod circa assumptionem aliqujus ad Episcopatum aliquid considerandum est ex parte ejus qui assumitur, & aliquid ex parte ejus qui assumit. Ex parte enim ejus qui assumit, vel eligendo, vel providendo, requiritur quod talem eligat, qui fideliter divina mysteria dispenset: quæ quidem dispensari debent ad utilitatem Ecclesiæ, secundum illud 1. Corinth. 14. *Ad ædificationem Ecclesiæ quærite, ut abundetis.* Non autem divina ministeria hominibus committuntur propter eorum remunerationem, quam expectare debent in futuro. Et ideo, ille qui debet aliquem eligere in Episcopum, vel de eo providere, non tenetur assumere meliorem simpliciter, quod est secundum charitatem, sed meliorem quoad regimen Ecclesiæ, qui scilicet possit Ecclesiam & instruere, & defendere, & pacifice gubernare. Unde contra quosdam Hieron. dicit, (*sup. illud c. 1. ad Tit. Et constituas per civit. &c.*) quod, quidam non quærunt eos in Ecclesia columnas erigere, quos plus cognoscunt Ecclesiæ prodesse, sed quos plus ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti, vel dediti, vel pro quibus majorum quispiam rogaverit, & ut deteriora taceam, qui ut Clerici fierent, muneribus impetrarunt.

Hoc autem pertinet ad acceptionem personarum, quæ in talibus est grave peccatum. Unde super illud Jacobi

bi 2. *Fratres mei*, nolite in personarum acceptione, &c. dicit Glos. Augustini. (*cap. epist. 29. ad Hieron. inter med. & fin. tom. 2.*) „ Si hanc distantiam sedendi, vel „ standi ad honores Ecclesiasticos referamus, non est „ putandum, leve esse peccatum in personarum accep- „ tione habere fidem domini gloriæ. Quis enim ferat, „ eligi divitem ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto „ paupere instructiore, & sanctiore? “

Ex parte autem ejus, qui assumitur, non requiritur quod reputet se aliis meliorem: hoc enim esset superbum, & præsumptuosum: sed sufficit, quod nihil in se inveniatur, per quod illicitum ei reddatur assumere prælatiōis officium. Unde licet Petrus interrogatus esset, an Dominum plus cæteris diligeret; in sua responsione non se prætulit cæteris, sed simpliciter respondit, quod Christum amaret.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus in Petro sciebat ex suo munere esse idoneitatem, etiam quantum ad alia, gubernandi Ecclesiam: & ideo eum de ampliori dilectione examinavit; ad ostendendum, quod ubi alias invenitur homo idoneus ad Ecclesiæ regimen præcipue attendi debet in ipso eminentia divinæ dilectionis.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda quantum ad studium illius, qui in dignitate constitutus est, debet enim ad hoc intendere, ut talem se exhibeat, ut cæteros & scientia, & sanctitate præcellat. Unde Gregorius dicit in Pastoralibus: (*part. 2. c. 1.*) *Tantum debet actionem populi actio transcendere præcelsi, quantum distare solet à grege vita pastoris.* Non autem ei imputandum est, si ante prælationem excellentior non fuit, ut ex hoc debeat vilissimus reputari.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur 1. ad Corinth. 12. *Divisiones gratiarum, & ministracionum, & operationum sunt.* Unde nihil prohibet, aliquem esse magis idoneum ad officium regiminis, qui tamen non excellit in gratia sanctitatis. Secus autem est in regimine naturalis ordinis, in quo id quod est superius ordine naturæ, ex hoc ipso habet majorem idoneitatem ad hoc quod inferiora disponat.

ARTICULUS IV.

Utrum Episcopus possit licite curam Episcopalem deserere, ut ad Religionem se transferat.

Sup. q. 184. a. 6. cor. fin. & infra q. 189. a. 7. cor.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod Episcopus non possit licite curam Episcopalem deserere, ut ad Religionem se transferat. Nulli enim licet de statu perfectiori ad minus perfectum statum transire: hoc enim est retro respicere; quod est damnabile secundum Domini sententiam dicentis Luc. 9. *Nemo mittens manum ad aratrum, & respiciens retro, aptus est regno Dei.* Sed status Episcopalis est perfectior, quam status Religionis, ut supra habitum est: (q. 184. a. 7.) ergo sicut non licet de statu Religionis redire ad seculum: ita non licet de statu Episcopali ad Religionem transire.

1. Præterea. Ordo gratiæ est decentior, quam ordo naturæ: sed secundum naturam non movetur idem ad contraria: puta si lapis naturaliter deorsum movetur, non potest naturaliter à deorsum redire in sursum: sed secundum ordinem gratiæ licet transire de statu Religionis ad statum Episcopalem: ergo non licet è converso de statu Episcopali redire ad statum Religionis.

3. Præterea. Nihil in operibus gratiæ debet esse otiosum; sed ille qui est semel in Episcopum consecratus, perpetuo retinet spirituales potestates conferendi ordines, & alia huiusmodi faciendi, quæ ad Episcopale officium pertinent: quæ quidem potestas otiosa remanere videtur in eo, qui curam Episcopalem dimittit: ergo videtur, quod Episcopus non possit curam Episcopalem dimittere, & ad Religionem transire.

Sed contra. Nullus cogitur ad id, quod est secundum se illicitum: sed illi qui petunt cessionem à cura Episcopali, ad cedendum compelluntur, ut patet extra de renunt. c. *Quidam*: ergo videtur, quod deserere curam Episcopalem non sit illicitum.

Respondeo dicendum, quod perfectio Episcopalis status in hoc consistit, quod aliquis ex divina dilec-

tio-

tione se obligat ad hoc quod saluti proximorum insistat. Et ideo *tandiu obligatur ad hoc, quod curam Pastoralem retineat, quamdiu potest subditis sibi commissis proficere ad salutem: quam quidem negligere non debet, neque propter divinæ contemplationis quietem; cum Apostolus propter necessitatem subditorum etiam à contemplatione futuræ vitæ se differri patienter toleraret, secundum illud ad Philip. 1. Ecce quid eligam, ignoro: coarctor autem è duobus, desiderium habens dissolvi, & esse cum Christo multo magis mellus: permanere autem in carne necessarium est propter vos, & hoc confidens scio, quia manebo: neque propter quæcumque adversa vitanda, vel lucra conquirenda: quia sic dicitur Jo. 10. Bonus pastor ponit animam suam pro ovibus suis.*

Contingit tamen quandoque, quod Episcopus impeditur procurare subditorum salutem multipliciter. Quandoque quidem propter defectum proprium: vel conscientiæ; sicut si sit homicida, vel simoniacus: vel etiam corporis, puta si sit senex, vel infirmus, vel etiam scientiæ quæ sufficiat ad curam regiminis: vel etiam irregularitatis; puta si sit bigamus. Quandoque autem propter defectum subditorum, in quibus non potest proficere. Unde Gregor. dicit in 2. Dialog. (c. 3. à med.), ibi
„ æquanimiter portandi sunt mali, ubi inveniuntur aliqui
„ qui adjuventur, boni. Ubi autem omnino fructus de
„ bonis deest, fit aliquando de malis labor supervacuus.
„ Unde sæpe agitur in animo perfectorum, quod cum
„ laborem suum sine fructu esse considerant, in locum
„ alium ad laborem cum fructu migrant.“ Quandoque autem contingit ex parte aliorum; puta cum de prælati-
 one alicujus personæ scandalum suscitatur. Nam, ut Apost. dicit 1. ad Corinth. 8. *Si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in æternum: dum tamen scandalum non oriatur ex malitia aliquorum volentium fidem aut justitiam Ecclesiæ conculcare: propter hujusmodi enim scandalum non est cura Pastoralis dimittenda, secundum illud Matth. 15. Sinite illos, scilicet qui scandalizabantur de veritate doctrinæ Christi: cæci sunt, & duces cæcorum.*

Oportet tamen, quod sicut curam regiminis assumit

aliquis per providentiam superioris Prælati, ita etiam per
 ejus auctoritatem ex causis prædictis deserat susceptam,
 Unde extra de renunt. (c. Nisi cum pridem in fin.) di-
 cit Innocent. III. *Etsi p nias habeas, quibus satagas
 in solitudinem avolare, ita tamen adstrictæ sunt nexibus
 præceptorum, ut liberum non habeas absque nostra permis-
 sione volatum: soli enim Papæ licet dispensare in vos
 to perpetuo, quo quis se ad curam subditorum ads-
 trixit, Episcopatum suscipiens.*

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio Reli-
 giosorum, & Episcoporum secundum diversa attendi-
 tur. Nam ad perfectionem Religionis pertinet studium,
 quod quis adhibet ad propriam salutem. Ad perfectionem
 autem Episcopalis status pertinet adhibere studium ad
 proximorum salutem: & ideo quamdiu potest esse ali-
 quis utilis proximorum saluti retrocederet, si ad sta-
 tum Religionis vellet transire, ut solum suæ saluti in-
 sisteret, qui se obligavit ad hoc, quod non solum suam
 salutem, sed etiam aliorum procuraret. Unde Innocen-
 tius III, dicit in Decretali prædicta, (*in cor. a.*) quod
*facilius indulgetur, ut monachus ad Præsulatum ascendat,
 quam Præsul ad monachatum descendat. Sed si salutem
 aliorum procurare non possit, conveniens est, ut suæ
 saluti intendat.*

Ad secundum dicendum, quod propter nullum im-
 pedimentum debet homo prætermittere studium suæ sa-
 lutis, quod pertinet ad Religionis statum. Potest autem
 esse aliquod impedimentum procurandæ salutis alienæ.
 Et ideo monachus potest ad statum Episcopatus assumi
 in quo etiam suæ salutis curam agere potest. Potest
 etiam Episcopus, si impedimentum alienæ salutis pro-
 curandæ interveniat, ad Religionem transire, & impe-
 dimento cessante, potest iterato ad Episcopatum assu-
 mi; puta per correctionem subditorum, vel per se-
 dationem scandali, vel per curationem infirmitatis,
 aut depulsa ignorantia per instructionem sufficientem,
 vel etiam si simoniace sit promotus, eo ignorante,
 si se ad regularem vitam Episcopatu dimisso transtu-
 lerit, poterit iterato ad alium Episcopatum promove-
 ri: si vero aliquis propter culpam sit ab Episcopatu
 depositus, & in monasterium detrusus ad pœnitentiam

tiam peragendam, non potest iterato ad Episcopatum revocari. Unde dicitur 7. q. 1. (c. *Hoc nequaquam*) *Præcepit sancta Synodus, ut quicumque de Pontificali dignitate ad monachorum vitam, & pœnitentiæ descenderit locum, nequaquam ad Pontificatum resurgat.*

Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus impedimentum superveniens potentia remanet absque actu: sicut propter infirmitatem oculi cessat actus visionis. Et ita etiam non est inconueniens, si propter impedimentum superveniens potestas Episcopalis remaneat absque actu.

ARTICULUS V.

Utrum liceat Episcopo propter aliquam persecutionem corporalem deserere gregem sibi commissum.

Opusc. 18. c. 19. & 20. Jo. 10. & 1. Cor. 1. scilicet & 2. Cor. 11. scilicet.

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod non liceat Episcopo propter aliquam persecutionem temporalem corporaliter deserere gregem sibi commissum. Dicit enim Dominus Joan. 10. quod ille est mercenarius, & non vere pastor, qui videt lupum venientem, & dimittit oves, & fugit. Dicit autem Gregor. in Homil. (14. in *Evang. aliq. a. pr.*) quod lupus super oves venit, tum quilibet injustus, & raptor fideles quosque, atque humiles opprimit. Si ergo propter persecutionem aliqujus tyranni Episcopus gregem sibi commissum corporaliter deserat, videtur, quod sit mercenarius, & non pastor.

2. Præterea. Proverb. 6. dicitur: *Filli, si sponditeis pro amico tuo, deflexisti apud extraneum manum tuam.* Et postea subdit: *Discurre, festina, suscita amicum tuum.* Quod exponens Gregor. in *Pastor.* (part. 3. c. 1. admonit. 5. inter princ. & med.) dicit: *Sponditeis pro amico, est animam alienam in periculo suo conversationis accipere. Quisquis autem ad plendum aliis in exemplum proponitur, non solum ut ipse vigilet, sed etiam ut amicum suscitet, admonetur.* Sed hoc non potest in-

cere corporaliter si deserat gregem : ergo videtur , quod Episcopus non debeat causa persecutionis corporaliter suum gregem deserere.

3. Præterea. Ad perfectionem Episcopalis status pertinet , quod proximis curam impendat : sed non licet ei qui est statum perfectionis professus , ut omnino deserat ea quæ sunt perfectionis : ergo videtur , quod non liceat Episcopo se corporaliter subtrahere ab executione sui officii , nisi forte ut operibus perfectionis in monasterio vacet.

Sed Contra est , quod Apostolis , quorum successores sunt Episcopi , mandavit Dominus Matth. 10. *Si vos persecuti fuerint in una civitate , fugite in aliam.*

Respondeo dicendum , quod in qualibet obligatione præcipue attendi debet obligationis finis. Obligant autem se Episcopi ad exequendum Pastorale officium propter subditorum salutem. Et ideo ubi subditorum salus exigit personæ Pastoris præsentiam , non debet Pastor personaliter suum gregem deserere , neque propter aliquod commodum temporale , neque etiam propter aliquod personale periculum imminens , cum bonus pastor animam suam ponere teneatur pro ovibus suis.

„ Si vero subditorum saluti possit sufficienter in
 „ absentia Pastoris per alium provideri , tunc licet
 „ Pastori vel propter aliquod commodum Ecclesiæ ,
 „ vel propter personæ periculum corporaliter gregem
 „ deserere. „ Unde August. dicit in epist. ad Honoratum : *(quæ est 180. aliq. a. princ. tom. 2.)* „ Fugiant
 „ de civitate in civitatem servi Christi , quando eorum
 „ quisquam specialiter à persecutoribus quæritur ,
 „ ut ab aliis , qui non ita quærentur , non deseratur
 „ Ecclesia. Dum autem omnium est commune periculum , hi qui aliis indigent , non deserantur ab his
 „ quibus indigent. *Si enim perniciosum est proretam
 „ in tranquillitate navem deserere , quanto magis in
 „ fluctibus ?* „ ut dicit Nicol. Papa 1. & habetur 7.
 „ quæst. 1. *(c. Sciscitaris.)*

Ad primum ergo dicendum , quod ille tanquam mercenarius fugit , qui commodum corporale , vel etiam salutem corporalem spirituali salutem proximorum præponit. Unde Greg. dicit in Hom. *(cit. in arg.)* *Sta-*

re in periculo ovium non potest, qui in eo quod ovibus præcedit, non oves diligit; sed lucrum terrenum quarit; & idcirco opponere se contra periculum trepidat, ne hoc quod diligit, amittat. Ille autem qui ad evitandum periculum recedit absque detrimento gregis, non tanquam mercenario fugit.

Ad secundum dicendum, quod ille qui spondet pro aliquo, si per se implere non possit, sufficit ut per alium impleat. Unde Prælati, si habet impedimentum, propter quod non possit personaliter curæ subditorum intendere, suæ sponcioni satisfacit, si per alium provideat.

Ad tertium dicendum, quod ille, qui ad Episcopatum assumitur, assumit statum perfectionis secundum aliquid perfectionis genus; à quo si impediatur, ad aliud genus perfectionis non tenetur, ut scilicet necesse sit eum ad statum Religionis transire, imminet enim sibi necessitas, ut animum retineat intendendi proximorum salutem, si opportunitas adsit, & necessitas requirat.

ARTICULUS VI.

Utrum liceat Episcopo aliquid proprium habere.

Inf. q. 186. a. 3. ad 5. & opusc. 18. c. 17. & 18.

Ad Sextum sic proceditur. Videtur, quod Episcopo non liceat aliquid proprium possidere. Dominus enim dicit Matth. 19. *Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni, & sequere me*: ex quo videtur, quod voluntaria paupertas ad perfectionem requiratur: sed Episcopi assumuntur ad statum perfectionis: ergo videtur, quod non liceat eis proprium possidere.

2. Præterea. Episcopi in Ecclesia tenent locum Apôtolorum, ut dicit Glos. (*ord. Bedæ sup. illud Desiquavit, &c.*) Luc. 10. Sed Apôtolis Dominus præcepit, ut nihil proprium possiderent, secundum illud Matth. 23. *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris*; unde & Petrus pro se, & pro aliis Apôt. dicit: *Ecce nos reliquimus omnia, & secuti sumus*

mus te. Matth. 19. ergo videtur, quod Episcopi teneantur ad hujusmodi mandati observantiam; ut nihil proprium possideant.

3. Præterea. Hieron. dicit ad Nepotianum: (*epist. 2. inter princ. & med.*) „Cleros Græce, Latine sors appellatur: propter quod Clerici dicuntur, quia de sorte Domini sunt, vel quia ipse Dominus sors, id est, pars Clericorum est: qui autem Dominum possidet, nihil extra Deum habere potest: si autem aurum, si argentum, si possessiones, si variam suppellectilem habet, cum illis partibus non dignetur Dominus fieri pars ejus:“ ergo videtur, quod non solum Episcopi, sed etiam Clerici debeant proprio carere.

Sed contra est, quod dicitur 12. q. 1. (*c. 19.*) *Episcopi de rebus propriis, vel acquisitis, vel quicquid de proprio habent, heredibus suis, si voluerint, derelinquant.*

Respondeo dicendum, quod ad ea quæ sunt supererogationis, nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud voto astringat. Unde August. dicit in Epist. ad Paulinum, & Armentarium: (*Epist. 45. non remote à fin. tom. 2.*) *Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet priusquam esses voti reus, liberum fuit, quæ esses inferior.* Manifestum est autem, quod vivere absque proprio, supererogationis est, non enim cadit sub præcepto, sed sub consilio. Unde Matth. 19. cum dixisset Dominus adolescenti: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, postea superaddendo subdit: *Si vis perfectus esse, vende, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus.* Non autem Episcopi in sua ordinatione ad hoc se obligant, ut absque proprio vivant: neque etiam vivere absque proprio ex necessitate requiritur ad Pastorale officium, ad quod se obligant. Et ideo non tenentur Episcopi ad hoc, quod sine proprio vivant.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra habitum est, (*q. 184. art. 3.*) perfectio Christianæ vite non consistit essentialiter in voluntaria paupertate; sed voluntaria paupertas instrumentaliter operatur ad perfectionem vitæ. Unde non oportet, quod ubi major paupertas est, ibi sit major perfectio. Quinimo potest esse summa perfectio cum magna opulentia. Nam

Abraham, cui dictum est Gen. 17. *Ambula coram me, & esto perfectus*, legitur fuisse dives.

Ad secundum dicendum, quod verba illa Domini possunt tripliciter intelligi. Uno modo mystice; ut non possideamus neque aurum, neque argentum; id est, ut Prædicatores non imitantur principaliter sapientiæ, & eloquentiæ temporali, ut Hieron. exponit. (*sup. illud Matth. 10. Neque dunt tunicas*) Alio modo, sicut August. exponit in lib. 2. de consensu Evang. (c. 30. in med. tom. 4.) ut intelligatur, hoc Dominum non præcipiendo, sed magis permittendo dixisse. Permisit enim eis, ut absque auro, & argento, & aliis sumptibus ad prædicandum irent, accepturi sumptus vitæ ab illis, quibus prædicabant. Unde subdit: *Dignus est enim operari a cibo suo*. Ita tamen quod si aliquis propriis sumptibus uteretur in prædicatione Evangelii, ad supererogationem pertineret: sicut Paulus de seipso dicit 2. ad Cor. 9. Tertio modo, secundum quod Chrysost. exponit. (*hom. 2. in illud Rom. 16. Salutate Priscillam aliosque principes*.) ut intelligatur illa Dominum præcepisse discipulis, quantum ad illam missionem, qua mittebantur ut prædicandum Judæis; ut per hoc excitarentur ad confidendum de virtute ipsius, qui eis absque sumptibus provideret. Ex quo tamen non obligantur ipsi vel successores eorum, ut absque propriis sumptibus Evangelium prædicarent. Nam & de Paulo legitur 2. ad Corinthi. 12. quod ab aliis Ecclesiis stipendium accipiebat ad prædicandum Corinthiis, & sic patet, quod aliquid possidebat ab aliis sibi missum. Stultum autem videtur dicere, quod tot Sancti Pontifices, sicut Athanasius, Ambros. & Aug. illa præcepta transgressi fuissent, si ad ea servanda se crederent obligari.

Ad tertium dicendum, quod omnis pars est mitto toto. Ille ergo cum Deo alias partes habet, cuius studium diminuitur circa ea quæ sunt Dei, dum intendit his quæ sunt mundi. Sic autem non debent nec Episcopi, nec Clerici proprium possidere, ut dum coram propria, defectum faciant in his, quæ pertinent ad cultum divinum.

ARTICULUS VII.

Utrum Episcopi mortaliter peccent, si bona Ecclesiastica, quæ procurant, pauperibus non largiantur.

Q. 6. art. 12.

Ad Septimum sic proceditur. Videtur, quod Episcopi mortaliter peccent, si bona Ecclesiastica, quæ procurant, pauperibus non largiantur. Dicit enim Ambros. exponens illud Luc. 12. *Hominiſ cuiusdam divitiſ uberes fructus ager attulit: (ſermon. 64. de Tem. verſus fin.) Nemo proprium dicat, quid è communi, plus quam ſufficiat, ſumptum, & violenter obtentum eſt. Et poſtea ſubdit: Neque minus eſt criminis habenti tollere, quam cum poſſis & abundas, denegare indigentibus. Sed violenter tollere alienum, eſt peccatum mortale: ergo Episcopi mortaliter peccant, ſi ea quæ eis ſupersunt, pauperibus non largiantur.*

2. Præterea. Super illud Iſai. 3. *Rapina pauperum in domo veſtra*, dicit Gloſ. Hieron. (*ordin.*) quod *bona Ecclesiastica ſunt pauperum*. Sed quicumque id quod eſt alterius ſibi reſervat, aut aliis dat, peccat mortaliter, & tenetur ad reſtitutionem: ergo ſi Episcopi bona Ecclesiastica, quæ eis ſuperfluum, ſibi retineant, vel conſanguineis, vel amicis largiantur, videtur quod teneantur ad reſtitutionem.

3. Præterea. Multo magis aliquis poteſt de rebus Ecclesiæ ea quæ ſibi ſunt neceſſaria, accipere, quam ſuperflua congregare: ſed Hieron. dicit in epiſt. ad Damasum Papam (*quid ſimile hab. in Regula Monach. Hieronym. adſcripta, cap. de Paupertat. à med. Vid. c. Clericos I. q. 2.*) „Clericos illos convenit ſtipendio Ecclesiæ ſuſtentari, quibus parentum, & propinquorum bona nulla ſuffragantur: qui autem bonis parentum, & opibus propriis ſuſtentari poſſunt, ſi quod pauperum eſt, accipiant, ſacrilegium committunt, & incurreunt: unde Apoſtolus dicit I. ad Tim. 5. Si quis fidelis habet viduas, ſubminiſtret illis, & non gravetur Ecclesia, ut his, quæ vere viduæ ſunt, ſuf-

„ficiat:“ ergo multo magis Episcopi mortaliter peccant, si ea quæ eis superfluent de bonis Ecclesiasticis, pauperibus non largiantur.

Sed contra est, quod plures Episcopi ea quæ supersunt, non largiuntur pauperibus, sed expendere videntur laudabiliter ad redditus Ecclesiæ ampliandos.

Respondeo dicendum, quod aliter est dicendum de propriis bonis, quæ Episcopi possidere possunt, & de bonis Ecclesiasticis. Nam priorum bonorum verum dominium habent. „Unde ex ipsa rerum conditione non obligantur, ut ea aliis conferant; sed possunt ea vel sibi retinere, vel etiam aliis pro libito elargiri. Possunt tamen in eorum dispensatione peccare propter inordinationem affectus; per quam contingit, vel quod sibi plura conferant quam oporteat, vel aliis etiam non subveniant, secundum quod requirit debitum claritatis; non tamen tenentur ad restitutionem;“ quia huiusmodi res sunt eorum dominio deputatæ.

Sed Ecclesiasticorum bonorum sunt dispensatores vel procuratores. Dicit enim August. ad Bonifacium (epistol. 50. inter med. & fin. tom. 2.) *Si privatim possidemus quæ nobis sufficiant, non illa nostra sunt, sed pauperum, quorum procuracionem quodammodo gerimus; non proprietatem nobis usurpacione damnabili vendicamus.* Ad dispensationem autem requiritur bona fides, secundum illud 1. ad Cor. 4. *Hic jam quæritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur.* Sunt autem bona Ecclesiastica non solum in usus pauperum, sed etiam ad cultum divinum, & necessitates ministrorum expendenda. Unde dicitur 12. q. 2. (c. 28.) „De redditibus Ecclesiæ, vel oblatione fidelium, sola Episcopo ex his una portio remittatur, dux Ecclesiasticis fabricis, & erogationi pauperum profuturæ, à Presbytero sub preloculo sui ordinis ministrentur; ultima Clericis pro dignitatorum meritis dividatur. Si ergo distincta sint dispensationa, quæ debent in usum Episcopi cedere ab his quæ sunt pauperibus, & ministris cultui Ecclesiæ eroganda, si aliquid sibi retinuerit Episcopus de his quæ sunt pauperibus eroganda, vel etiam in usum ministrorum aut in cultum divinum expendenda, non est debitum, quia contra fidem dispensationis agit, & mortaliter peccat.“

„liter peccet, & ad restitutionem teneatur.“

De his autem, quæ sunt specialiter suo usui deputata, videtur esse eadem ratio, quæ est de propriis bonis; ut scilicet propter immoderatum affectum, & usum peccet quidem, si immoderate sibi retineat, & aliis non subveniat, sicut requirit debitum charitatis.

Si vero non sunt prædicta bona distincta, eorum distributio fidei ejus committitur: & si quidem in modico deficiat, vel superabundet, potest hoc fieri absque bonæ fidei detrimento; quia non potest homo in talibus punctualiter accipere illud, quod fieri oportet. Si verò sit multus excessus, non potest latere: unde videtur bonæ fidei repugnare. Et ideo non est absque peccato mortali. Dicitur enim Matth. 24. quod si dixerit malus servus in corde suo, Moram facit dominus meus venire, quod pertinet ad divini judicii contemptum, & ceperit percutere conservos suos, quod pertinet ad superbiam, manducet autem, & bibat cum ebriosis; quod pertinet ad luxuriam, veniet dominus servi illius in die qua non sperat, & dividet eum, scilicet à societate bonorum, & partem ejus ponet cum hypocritis, scilicet in inferno.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Ambros. non solum est referendum ad dispensationem rerum Ecclesiasticarum, sed quorumcumque bonorum, ex quibus tenetur aliquis debito charitatis providere necessitatem patientibus. Non autem potest determinari, quando sit ista necessitas, quæ ad peccatum mortale obliget; sicut nec cætera particularia, quæ in humanis actibus considerantur. Horum enim determinatio relinquatur humanæ prudentiæ.

Ad secundum dicendum, quod bona Ecclesiarum non sunt solum extendenda in usus pauperum, sed etiam in alios usus, ut dictum est. (in cor. ar.) Et ideo, si de eo, quod usui Episcopi, vel alicujus Clerici, est deputatum, velit aliquis sibi subtrahere, & consanguineis, vel aliis dare, non peccat, dummodo illud faciat moderate, id est, ut non indigeant, non autem ut ditiores inde fiant. Unde Ambros. dicit in lib. 1. de Offic. (c. 30. cl. med. & hab. c. Est probanda dist. 86.) Hac est approbanda liberalitas, ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas; non tamen ut

*illos ditiores fieri velis ex eo, quod tu potes conferri
noperib us.*

Ad tertium dicendum, quod non omnia bona Ecclesiarum sunt pauperibus largienda, nisi forte in articulo necessitatis, in quo pro redemptione captivorum, & aliis necessitatibus pauperum, etiam vasa cultui divino dicata distrahuntur, ut Ambros. dicit, (*l. 2. de Off. c. 28. à princ. & hab. c. Aurum 12. q. 2.*) Et in tali necessitate peccaret Clericus, si vellet de rebus Ecclesie vivere, dummodo haberet patrimonialia bona, de quibus vivere posset.

Ad quartum dicendum, quod bona Ecclesiarum pauperibus deservire debent. Et ideo si quis, necessitate non imminente providendi pauperibus, de his quæ superfluant ex proventibus Ecclesie, possessiones suas vel in thesauro reponat in futurum utilitati Ecclesie, & necessitatibus pauperum, laudabiliter facit: si vero necessitas immineat pauperibus erogandi, superflua cur est, & inordinata, ut aliquis in futurum conserveat, quod Dominus prohibet Matth. 6. dicens: *Nolite solliciti esse in crastinum.*

ARTICULUS VIII.

Utrum Religiosi, qui promoventur in Episcopos, tenentur ad observantias regulares.

*Sup. q. 88. art. 11. ad 4. & 4. d. 38. q. 1.
art. 4. q. 1. ad 5.*

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod Religiosi, qui promoventur in Episcopos, non tenentur ad observantias regulares. Dicitur enim 18. q. 1. (*c. Statutum*) quod *monachum canonica electio à regula monasticæ professionis absolvit; & sacra ordinatio de monacho episcopum facit.* Sed observantie regulares pertinent ad jugum regulæ: ergo Religiosi, qui in Episcopos assumuntur, non tenentur ad observantias regulares.

2. Præterea. Ille qui ab inferiori ad superiora gradum ascendit, non videtur teneri ad ea quæ sunt inferiora.

ferioris gradus; sicut supra dictum est, (q. 88. art. 12. ad 1.) quod Religiosus non tenetur ad observanda vota, quæ in seculo facit: sed Religiosus qui assumitur ad Episcopatum, ascendit ad aliquid majus, ut supra habitum est: (q. 184. art. 7.) ergo videtur, quod non obligetur Episcopus ad ea, quæ tenebatur observare in statu Religionis.

3. Præterea. Maxime Religiosi obligari videntur ad obedientiam, & ad hoc quod absque proprio vivant: sed Religiosi, qui assumuntur ad Episcopatum, non tenentur obedire Prælati suarum Religionum; quia sunt eis superiores: nec etiam videntur teneri ad paupertatem; quia, sicut in Decreto supra inducto (in arg. 1.) dicitur, *quem sacra ordinatio de monacho episcopum facit, velat legitimus hæres, paternam sibi hæreditatem jure vendicandi potestatem habet.* Interdum etiam conceditur eis testamenta conficere: ergo multo minus tenentur ad alias observantias regulares.

Sed Contra est, quod dicitur in Decr. 16. q. 1. (c. 3.) *De monachis, qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordinem pervenerint, statuimus, non debere eos à priori proposito discedere.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. præc. art. 7.) status Religionis ad perfectionem pertinet, quasi quædam via in perfectionem tendendi. Status autem Episcopalis ad perfectionem pertinet, tanquam quoddam perfectionis magisterium. Unde status Religionis comparatur ad statum Episcopalem, sicut disciplina ad magisterium, & dispositio ad perfectionem. Dispositio autem non tollitur, perfectione adventente: nisi forte quantum ad id, in quo perfectioni repugnat: quantum autem ad id, quod perfectioni congruit, magis confirmatur: sicut discipulo, cum ad magisterium pervenerit, non congruit quod sit auditor: congruit tamen ipsi, quod legat, & meditetur etiam magis quam ante. Sic ergo dicendum est, quod si quæ sunt in regularibus observantibus, quæ non impediunt Pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam, sicut est continentia, paupertas, & alia hujusmodi; ad hæc remanet Religiosus etiam factus Episcopus obligatus, & per consequens ad portandum habitum suæ Religionis, qui

QUÆST. CLXXXV. ART. VIII.

est hujus obligationis signum.

Si qua vero sunt in observandis regularibus, quæ officio Pontificali repugnant, sicut est solitudo, silentium, & aliquæ abstinentiæ, vel vigiliæ graves, ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendum Pontificale officium, ad hujusmodi observanda non tenetur.

„ In aliis autem potest dispensatione uti, secundum
 „ quod requirit necessitas personæ, vel officii, & con-
 „ ditio hominum, cum quibus vivit, per modum quo
 „ etiam Prælati Religionum in talibus secum dispen-
 „ sant. “

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui fit de monacho Episcopus, absolvitur à jugo monasticæ professionis, non quantum ad omnia, sed quantum ad illa quæ officio Pontificali repugnant, ut dictum est. (*in corp. art.*)

Ad secundum dicendum, quod vota secularis vite se habent ad vota religionis, sicut particulare ad universale, ut supra habitum est. (*q. 88. art. 12. ad 1.*) Sed vota Religionis se habent ad Pontificalem dignitatem, sicut dispositio ad perfectionem. Particulare autem superfluit, habito universali: sed dispositio adhuc necessaria est perfectione obtenta.

Ad tertium dicendum, quod hoc est per accidens, quod Episcopi Religiosi obedire Prælati suarum Religionum non tenentur; quia scilicet subditi esse desiderant, sicut & ipsi Prælati Religionum: manet tamen adhuc obligatio voti virtualiter; ita scilicet quod si eis legitime aliquis præficeretur, obedire tenerentur, in quantum tenentur obedire statutis regule per modum prædictum, & suis Superioribus, si quos habent. Proprium autem nullo modo habere possunt. Non enim patrimoniam hereditatem vendicant quasi propriam, sed quasi Ecclesiæ debitam. Unde ibidem subditur, quod *portantem Episcopus ordinatur ad altare, ad quod sanctificatur, & intitulatur, secundum sacros Canones, quod accipere poterit, restituat.* Testamentum autem nullo modo facere potest: quia sola ei dispensatio committitur rerum Ecclesiasticarum, quæ morte finitur, ex qua incipit testamentum valere, ut Apost. dicit ad Hebr. 9. Si tamen ex concessione Papæ testamentum faciat, non in-

telligitur ex proprio facere testamentum; sed Apostolica auctoritate intelligitur esse ampliata potestas suæ dispensationis, ut ejus dispensatio possit valere post mortem.

QUÆSTIO CLXXXVI.

De his, in quibus Religionis status præcipue consistit, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de his, quæ pertinent ad statum Religionis. Circa quod occurrit *quadruplex* consideratio. Quarum *prima* est de his, in quibus principaliter consistit Religionis status. *Secunda* de his, quæ Religiosis licite convenire possunt. *Tertia* de distinctione Religionum. *Quarta* de Religionis ingressu.

Circa primum quaruntur decem,

Primo. Utrum Religiosorum status sit perfectus.

Secundo. Utrum Religiosi teneantur ad omnia consilia.

Tertio. Utrum paupertas voluntaria requiratur ad Religionem.

Quarto. Utrum requiratur continentia.

Quinto. Utrum requiratur obedientia.

Sexto. Utrum requiratur, quod hæc cadant sub voto.

Septimo. De sufficientia horum votorum.

Octavo. De comparatione eorum adinvicem.

Nono. Utrum Religiosus semper mortaliter peccet, quando transgreditur statutum suæ regulæ.

Decimo. Utrum, cæteris paribus, in eodem genere peccati plus peccet Religiosus, quam secularis.

ARTICULUS I.

681

Utrum Religio importet statum perfectionis.

Quol. 5. art. 21. cor. 2. opu. 18. c. 16.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod Religio non importet statum perfectionis. Illud enim quod est de necessitate salutis, non videtur ad statum perfectionis pertinere; sed Religio est de necessitate salutis: quia

Dd 5

per

per eam unū omnipotentī Deo religamur, sicut Aug. dicit in 1. de vera relig. (c. ult. vers. fin. tom. 1.) Vel Religio dicitur ex eo, quod Deum *recligimus*, quem *anserimus negligentēs*, ut Aug. dicit in 10. de Civitate Dei, (c. 4. ante med. tom. 5.) ergo videtur, quod Religio non nominet perfectionis statum.

2. Præterea. Religio secundum Tullium (l. 2. de Invent. aliquant. ante fin.) est *quæ naturæ divinæ cultum, & ceremoniam affert*: sed afferre Deo cultum, & ceremoniam magis videtur pertinere ad mysteria secretorum ordinum, quam ad diversitatem statuum, ut ex supra dictis patet. (implic. q. 81. art. 2. ad 3. & art. 4.) ergo videtur, quod Religio non nominet perfectionis statum.

3. Præterea. Status perfectionis distinguitur contra statum incipientium, & proficientium: sed etiam in Religione sunt aliqui incipientes, & aliqui proficientes: ergo Religio non nominat perfectionis statum.

4. Præterea. Religio videtur esse pœnitentiæ locus, dicitur enim in Decretis 7. q. 1. (c. Hoc nequaquam) „Præcipit sancta Synodus, ut quicumque de Pontificali dignitate ad monachorum vitam, & pœnitentiæ descenderit locum, nunquam ad Pontificatum resurgat:“ sed locus pœnitentiæ opponitur statui perfectionis, unde Dionys. in 6. c. Ecclesiast. Hierarch. (parum à princ.) ponit pœnitentes in infimo loco, scilicet inter purgandos: ergo videtur, quod Religio non sit status perfectionis.

Sed contra est, quod in Collationibus Patrum (collat. 1. c. 7. à med.) dicit Abbas Moyses de Religiosis loquens: „jejuniorum in ediam, vigillas, labores corporis, nuditatem, lectionem, cæterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut ad perfectionem charitatis istis gradibus possimus ascendere:“ sed ea quæ ad humanos actus pertinent, ab intentione finis speciem, & nomen recipiunt: ergo Religiosi pertinent ad statum perfectionis. Dionys. etiam 6. c. Eccles. Hier. (loc. cit.) dicit, eos, qui nominantur *Dilectissimi*, ex Dei puro servitio, & famulatu, viri ad amabilem perfectionem.

Respondet dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet

tet (q. 141. a. 2.) id quod communiter multis convenit, autonomastice attribuitur ei, cui per excellentiam convenit: sicut nomen fortitudinis vendicat sibi illa virtus, quæ circa difficilima firmitatem animi servat, & temperantiz nomen vendicat sibi illa virtus, quæ temperat maximas delectationes. Religio autem, ut supra habitum est (q. 81. art. 2.) est quedam virtus, per quam aliquis ad Dei servitium, & cultum aliquid exhibet. Et ideo autonomastice Religiosi dicuntur illi, qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes. Unde Greg. dicit super Ezechiel. (hom. 20. inter med. & fin.) „Sunt quidam, qui nihil sibi metipsis reservant, sed sensum, linguam, vitam, atque substantiam, quam perceperunt, omnipotenti Deo immolant.“

In hoc autem perfectio hominis consistit, quod totaliter Deo inhæreat, sicut ex supra dictis patet. (q. 184. art. 2.) Et secundum hoc Religio perfectionis statum nominat.

Ad primum ergo dicendum, quod exhibere aliqua ad cultum Dei, est de necessitate salutis. Sed quod aliquis se totaliter, & sua divino cultui deputet, ad perfectionem pertinet.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. 81. art. 1. ad 1. & art. 4. ad 1. & 2.) cum de virtute religionis ageretur, non solum ad Religionem pertinent oblationes sacrificiorum, & alia huiusmodi, quæ sunt Religionis propria, sed etiam actus omnium virtutum, secundum quod referuntur ad Dei servitium, & honorem, efficitur actus Religionis. Et secundum hoc si aliquis totam vitam suam divino servitio deputet, tota vita sua ad Religionem pertinebit. Et secundum hoc ex vita religiosa, quam ducunt, Religiosi dicuntur, qui sunt in statu perfectionis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (q. 184. art. 5. & 6.) Religio nominat statum perfectionis ex intentione finis. Unde non oportet, quod quicunque est in Religione, iam sit perfectus, sed quod ad perfectionem tendat. Unde super illud Matth. 19. Si vis perfectus esse, &c. dicit Origenes (tract. 8. in Matth. aliquant. à med.) quod „ille qui mutavit pro

„ civitatis paupertatem, ut fiat perfectus, non in ipso
 „ tempore, quo tradiderit bona sua pauperibus, fiet
 „ omnino perfectus, sed ex illa die incipiet specula-
 „ tio Dei adducere eum ad omnes virtutes.“ Et hoc
 modo in religione non omnes sunt perfecti, sed qui-
 dam incipientes, quidam proficientes.

Ad quartum dicendum, quod Religionis status prin-
 cipaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per
 quædam exercitia, quibus tolluntur impedimenta per-
 fectæ charitatis. Sublatis autem impedimentis perfectæ
 charitatis, multo magis exciduntur occasiones peccati,
 per quod totaliter tollitur charitas. Unde cum ad pœ-
 nitentem pertinent causas peccatorum excidere, ex con-
 sequenti status Religionis est convenientissimus pœni-
 tentiæ locus. Unde in Decr. 33. q. 2. cap. *Admonere*,
 consulitur cuidam, qui uxorem occiderat, ut potius
 monasterium ingrediatur, quod dicitur esse melius, &
 levius, quam quod pœnitentiam publicam agat, re-
 manendo in seculo.

ARTICULUS II.

885

Utrum quilibet Religiosus teneatur ad omnia consilia.

4. d. 1. q. 2. a. 6. q. 2. ad 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod quili-
 bet Religiosus teneatur ad omnia consilia. Quicumque
 enim profitetur statum aliquem, tenetur ad ea, quæ
 illi statui conveniunt: sed quilibet Religiosus profi-
 tetur statum perfectionis: ergo quilibet Religiosus te-
 netur ad omnia consilia, quæ ad perfectionis statum
 pertinent.

2. Præterea. Gregorius dicit super Ezech. (*hom. 20.
 in 1. med. & fi.*) quod ille qui præsens seculum deserit,
 & agit omnia bona quæ valet, quasi jam *Egypto de-
 relicta*, sacrificium præbet in eremo: sed deserere secu-
 lum, specialiter pertinet ad Religiosos: ergo etiam eo-
 rum est agere omnia bona, quæ valet: & ita vide-
 tur, quod quilibet eorum teneatur ad omnia consilia
 implenda,

Præ

3. Præterea. Si non requiritur ad statum perfectionis, quod aliquis omnia consilia impleat, sufficiens esse videtur, si quædam consilia impleat: sed hoc falsum est; quia multi in seculari vita existentes aliqua consilia impleant, ut patet de his qui continentiam servant: ergo videtur, quod quilibet Religiosus, qui est in statu perfectionis, teneatur ad omnia quæ sunt perfectionis: hujusmodi autem sunt omnia consilia.

Sed contra. Ad ea, quæ sunt supererogationis, non tenetur aliquis, nisi ex propria obligatione: sed non quilibet Religiosus obligat se ad omnia, sed ad aliqua determinata, quidam ad hæc, quidam ad illa, non ergo omnes tenentur ad omnia.

Respondeo dicendum, quod ad perfectionem aliquid pertinet tripliciter. Uno modo essentialiter: & sic, sicut supra dictum est, (q. 184. art. 3.) ad perfectionem pertinet perfecta observantia præceptorum charitatis; alio modo ad perfectionem pertinet aliquid consequenter: sicut illa quæ consequuntur ex perfectione charitatis: puta quod aliquis maledicenti benedicat, & alia hujusmodi impleat: quæ etsi secundum præparationem animi sint in præcepto, ut scilicet impleantur, quando necessitas requirit; tamen ex superabundantia charitatis procedit, quod etiam præter necessitatem quandoque talia impleantur. Tertio modo pertinet aliquid ad perfectionem instrumentaliter, & dispositive: sicut paupertas, continentia, abstinentia, & alia hujusmodi.

Dictum est autem, (art. præc.) quod ipsa perfectio charitatis est finis status Religionis. Status autem Religionis est quædam disciplina, vel exercitium ad perfectionem perveniendi; ad quam quidem aliqui pervenire nituntur exercitiis diversis: sicut etiam medicus ad sanandum uti potest diversis medicamentis. Manifestum est autem, quod ille, qui operatur ad finem, non ex necessitate convenit quod iam assecutus sit finem, sed requiritur quod per aliquam viam tendat ad finem. Et ideo ille, qui statum Religionis assumit, non tenetur habere perfectam charitatem; sed tenetur ad hoc tendere, & operam dare, ut habeat charitatem perfectam.

„Et

„ Et eadem ratione non tenetur ad hoc quod illa
 „ impleat, quæ ad perfectionem charitatis consequun-
 „ tur: tenetur autem ut ad ea implenda intendat: con-
 „ tra quod facit contemnens: unde non peccat, si ea
 „ prætermittat, sed si ea contemnat.

„ Similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia,
 „ quibus ad perfectionem pervenitur, sed ad illa, quæ
 „ determinate sunt ei taxata secundum regulam, quam
 „ professus est.“

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui transit ad Religionem, non profitetur se esse perfectum, sed profitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam: sicut etiam ille qui intrat scholas, non profitetur se scientem, sed profitetur se studentem ad scientiam acquirendam. Unde sicut Augustin. dicit in 8. de Civitate Dei: (*c. 2. à princ. tom. 9.*) *Pythagoras voluit se sapientem profiteri, sed sapientiæ amatorem.* Et ideo Religiosus non est transgressor professionis, si non sit perfectus, sed solum si contemnat ad perfectionem tendere.

Ad secundum dicendum, quod sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes; est tamen aliqua totalitas perfectionis, quæ sine peccato prætermitti non potest, aliqua autem, quæ sine peccato prætermittitur, dum tamen desit contemptus, ut supra dictum est. (*q. 184. art. 2. ad 3.*) Ita etiam omnes tam Religiosi, quam seculares tenentur aliququaliter facere, quicquid boni possunt: omnibus enim communiter dicitur Eccl. 9. *Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare*: est tamen aliquis modus hoc præceptum implendi, quo peccatum vitatur, sc. si homo faciat quod potest, secundum quod requirit conditio sui status: dummodo contemptus non ad sit agendi meliora, per quem animus firmatur contra spirituales profectum.

Ad tertium dicendum, quod quædam consilia sunt, quæ si præmitterentur, tota vita hominis implicaretur negotiis secularibus: puta si quis haberet proprium, vel matrimonio uteretur, aut aliquid huiusmodi faceret, quod pertinet ad essentialia vota Religionis: & ideo ad omnia talia consilia observanda Religiosi tenentur. Sunt autem quædam consilia de quibusdam me-
 llo.

rioribus particularibus actibus, quæ prætermitti possunt, absque hoc quod vita hominis secularibus actibus implicetur: unde non oportet, quod ad omnia talia Religiosi teneantur.

ARTICULUS III.

886

Urum paupertas requiratur ad perfectionem Religionis.

Uf. art. 4. co. & ad 1. & opusc. 18. c. 7. & 8.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod paupertas non requiratur ad perfectionem Religionis. Non enim videtur ad statum perfectionis pertinere illud, quod illicite fit: sed quod homo omnia sua relinquat, videtur esse illicitum. Apostolus enim 2. ad Corinth. 8. dat formam fidelibus eleemosynas faciendi, dicens: *Si voluntas prompta est, secundum id quod habet, accepta est, id est, ut necessaria retineatis.* Et postea subdit: *non enim ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio,* *Glos. (interl.) id est paupertas.* Et super illud 1. ad Tim. 6. *Habentes alimenta, & quibus tegamur, dicit Glos. (interl.) Etsi nihil intulerimus, vel ablaturi simus; non tamen omnino abijcienda sunt hæc temporalia:* ergo videtur, quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem Religionis.

2. Præterea. Quicumque se exponit periculo, peccat: sed ille qui omnibus suis relictis, voluntariam paupertatem sectatur, exponit se periculo, & spirituali, secundum illud Prov. 30. *Ne forte egestate compulsus furer, & perjurem nomen Dei mei: & Eccli. 27. Propter inopiam multi deliquerunt; & etiam corporali: dicitur enim Eccl. 7. Sicut protegit sapientia, sic protegit & pecunia: & Philos. dicit in 4. Ethic. (cap. 1. paulo à princ. tom. 5.) quod videtur quædam perditio ipsius hominis esse corruptio divitiarum; quia per has homo vivit: ergo videtur, quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religiosæ vitæ.*

3. Præterea. Virtus in medio consistit, ut dicitur in 2. Ethic. (c. 6. tom. 5.) Sed ille qui omnia dimittit per voluntariam paupertatem, non videtur in medio

con-

consistere, sed magis in extremo: ergo non agit virtuose: & ita hoc non pertinet ad vitæ perfectionem.

4. Præterea. Ultima perfectio hominis in beatitudine consistit: sed divitiæ conferunt ad beatitudinem. dicitur enim Eccli. 31. *Beatus dives, qui inventus est sine macula*: & Philos. dicit in 1. Ethic. (c. 5. circa fin. & c. 10. & l. 10. cap. 8. tom. 5.) quod organica divitiæ deserviunt ad felicitatem: ergo voluntaria paupertas non requiritur ad perfectionem Religionis.

5. Præterea. Status Episcoporum est perfectior, quam status Religionis: sed Episcopi possunt proprium habere, ut supra habitum est: (q. præc. a. 6.) ergo & Religiosi.

6. Præterea. Dare eleemosynam est opus maxime Deo acceptum, & sicut Chrysost. dicit: (*hom. 9. in epist. ad Hebr. declinando ad fin.*) *medicamentum, quod maxime in pœnitentia operatur*. Sed paupertas excludit eleemosynarum largitionem ergo videtur, quod paupertas ad perfectionem Religionis non pertineat.

Sed Contra est, quod Gregor. dicit in 8. Moral. (c. 15. à princ.) *Sunt nonnulli iustorum, qui ad comprehendendum culmen perfectionis accincti, dum altiora interius appetunt, exterius cuncta derelinquunt*. Sed accingi ad comprehendendum culmen perfectionis, proprie pertinet ad Religiosos, ut dictum est: (a. 1. & 2. præc.) ergo eis competit, ut per voluntariam paupertatem cuncta exterius derelinquant.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (a. præc.) status Religionis est quoddam exercitium, & disciplina, per quam pervenitur ad perfectionem charitatis. Ad quod quidem necessarium est, quod aliquis affectum suum totaliter abstrahat à rebus mundanis. Dicit enim Aug. in 10. Confess. (c. 29. tom. 1.) ad Deum loquens: *Minus te amat, qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat*. Unde in lib. 83. QQ. (q. 36. circ. princ. tom. 4.) dicit August. quod *nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis, perfectio nulla cupiditas*. Ex hoc autem quod aliquis res mundanas possidet, allicitur animus ejus ad earum amorem. Unde Aug. dicit in Epist. ad Paulinum, & Theresiam, (quæ est 34. à med. tom. 2.) quod „terrena

„diligenter arctius adepta, quam concupita. Nam
 „unde juvenis ille tristis discessit, nisi quia magnas
 „divitias habebat? Aliud enim est nolle incorporare
 „quæ desunt, aliud jam incorporata divellere: illa
 „velut extranea repudiantur: ista vero veluti mem-
 „bra præsciuntur. “ *Et Chrys. dicit super Matth.*
(homl. 64. ante med.) quod „appositio divitiarum,
 „majorem accendit flammam, & vehementior fit
 „cupido. “

„Et inde est, quod ad perfectionem charitatis ac-
 „quirendam primum fundamentum est voluntaria pau-
 „pertas, ut aliquis absque proprio vivat, dicente Do-
 „mino *Matth. 19.* Si vis perfectus esse, vade, vende
 „omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni, se-
 „quere me. “

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut *Glos. (in-
 terl.) ibid.* subdit, non ideo dixit *Apostolus*, scil. ut
 vobis non sit tribulatio, id est, paupertas, quin melius
 esset omnia dare: sed infirmis timet, quos sic dare mo-
 net, ut egestatem non patiantur. Unde similiter etiam ex
Glossa alia non est intelligendum, quod non liceat om-
 nia temporalia abjicere, sed quod non ex necessitate
 requiritur. Unde & *Ambros. dicit in 1. de Offic.*
*(c. 30. ante med.) Dominus non vult, scil. ex necessi-
 tate præcepti, simul effundi opes, sed dispensari: nisi
 forte ut Elias boves suos occidit, & pavit pauperes ex
 eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica.*

Ad secundum dicendum, quod ille qui omnia sua
 dimittit propter Christum, non exponit se periculo ne-
 que spirituali, neque corporali. Spirituale enim pericu-
 lum ex paupertate provenit, quando non est voluntaria:
 quia ex affectu congregandi pecunias, quem patiuntur
 illi qui involuntarie sunt pauperes, incidit homo in
 multa peccata, secundum illud *1. ad Timoth. ult. Quæ
 volunt divites fieri, incidunt in tentationem, & in laqueum
 diaboli.* Iste autem affectus deponitur ab his, qui vo-
 luntariam paupertatem sequuntur: magis autem domi-
 natur in his, qui divitias possident, ut ex supra dic-
 tis patet. (*in corp. a.*) Corporale etiam periculum non
 imminet illis, qui intentione sequendi Christum omnia
 sua reliquunt, divinæ providentiæ se committentes.

Unde Aug. dicit in lib. 2. de serm. Domini in morte: (c. 17. in princ. tom. 4.) *Quærentibus primum regnum Dei, & justitiam ejus, non debet subesse sollicitudo, ne necessaria desint.*

Ad tertium dicendum, quod medium virtutis secundum Philos. in 2. Ethic. (c. 6. tom. 5.) accipitur secundum rationem rectam, non secundum quantitatem rei. Et ideo quicquid potest fieri secundum rationem rectam, non est vitiosum ex magnitudine quantitatis, sed magis virtuosum. Esset autem præter rationem rectam, si quis omnia sua consumeret per intemperantiam, vel absque utilitate. Est autem secundum rationem rectam, quod aliquis divitias abjiciat, ut contemplationi sapientiæ vacet, quod etiam Philosophi quidam leguntur fecisse. Dicit enim Hieronym. in Epist. ad Paulinum, (quæ est 13. non longe à princ.) „Crates ille „Thebanus, homo quoddam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abjecit; nec putavit se posse simul divitias, & virtutes possidere.“ Unde multo magis secundum rationem rectam est, ut homo omnia sua relinquat, ut hoc quod Christum perfecte sequatur. Unde Hieron. dicit in Epist. ad Rusticum monachum, (epist. 4. in fine) *Christum nudum nudus sequere.*

Ad quartum dicendum, quod duplex est beatitudo, sive felicitas. Una quidem perfecta, quam expectamus in futura vita. Alia vero imperfecta, secundum quam aliqui dicuntur in hac vita beati. Vitæ autem præsentis felicitas est duplex. Una quidem secundum vitam activam. Alia vero secundum vitam contemplativam, ut patet per Philos. in 10. Ethic. (c. 7. & 8. tom. 5.) Ad felicitatem autem vitæ activæ, quæ consistit in exterioribus operationibus, instrumentaliter divitiæ coadjuvant; quia, ut Philos. dicit in 1. Ethic. (c. 8. ad fin. tom. 5.) *multa operamur per amicos, & per divitias, & per civilem potentiam, sicut per quædam organa.* Ad felicitatem autem contemplativæ vitæ non multum operantur, sed magis impediunt, in quantum sua sollicitudine impediunt animi quietem, quæ maxime necessaria est contemplanti. Et hoc est quod Philosophus dicit in 10. Ethicor, (c. 8. ante med. tom. 5.) quod ad actiones

multis opus est, speculanti vero nulla talium, scilicet exteriorum bonorum, ad operationem necessitas, sed impedimenta sunt ad speculationem. Ad futuram vero beatitudinem ordinatur aliquis per charitatem. Et quia voluntaria paupertas est efficax exercitium perveniendi ad perfectam charitatem, ideo multum valet ad cœlestem beatitudinem consequendam. Unde & Dominus Matthæi 19. dicit: Vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & habebis thesaurum in celo. Divitiæ autem habitæ per se quidem natæ sunt perfectionem charitatis impedire principaliter alliciendo animum, & distrahendo. Unde dicitur Matth. 13. quod sollicitudo seculi, & fallacia divitiarum suffocant verbum Dei: quia, ut Greg. dicit, (hom. 15. in Evang. in med.) dum bonum desiderium ad cor intrare non sinunt, quasi aditum status vitalis retant. Et ideo difficile est, charitatem inter divitias conservare. Unde Dominus dicit Matth. 19. quod dives difficile herabit in regnum cœlorum. Quod quidem intelligendum est de eo, qui actu habet divitias: nam de eo qui affectum in divitiis ponit, dicit hoc esse impossibile: secundum expositionem Chrysost. (hom. 64. in Matth. ante med.) cum subdit: Facilius est camelum per foramen acus transire, quam divitem intrare in regnum Cœlorum. (Eccl. 31.) Et ideo non simpliciter dives dicitur esse beatus, sed qui inventus est sine macula, & post aurum non abiit, & hoc, quia rem difficilem fecit. Unde subditur: quis est hic, & laudabimus eum? fecit enim mirabilia in vita sua, ut scilicet inter divitias positus divitias non amaret.

Ad quintum dicendum, quod status Episcopalis non ordinatur ad perfectionem adipiscendam, sed potius ut ex perfectione, quam quis habet, alios gubernet, non solum ministrando spiritualia, sed etiam temporalia: quod pertinet ad vitam activam, in qua multa operanda occurrunt instrumentaliter per divitias, ut dictum est. (in solut. præc.) Et ideo nõ Episcopis, qui profitentur gubernationem gregis Christi, non exigitur ut proprio careant, sicut exigitur à Religiosis, qui profitentur disciplinam perfectionis acquirendæ.

Ad sextum dicendum, quod abrenuntiatio propriarum divitiarum comparatur ad eleemosynarum largitionem,

nem, sicut universale ad particulare, & holocaustum ad sacrificium. Unde Gregor. dicit *super* Ezech. (*homilia 20. inter med. & fin.*) quod „ illi qui ex possessis
 „ rebus subsidia egentibus ministrant, in bonis quæ fa-
 „ ciunt, sacrificium offerunt; quia aliquid Deo immo-
 „ lant, & aliquid sibi reservant: qui vero nihil sibi
 „ reservant, offerunt holocaustum, quod est majus sa-
 „ crificio.“ Unde etiam Hieronym. *contra Vigilantium*
 (*c. 5. cir. fin. & incipit: Multa in orbe*) dicit, „ Quod
 „ autem asseris, eos melius tacere, qui utuntur rebus
 „ suis, & paulatim fructus possessionum suarum paupe-
 „ ribus dividunt, non à me eis, sed à Domino respon-
 „ debitur: si vis perfectus esse &c. *Et postea subdit. Iste,*
 „ quem tu laudas secundus & tertius gradus est, quem &
 „ nos recipimus; dummodo sciamus prima secundis, &
 „ tertiis præferenda.“ *Et ideo ad excludendum errorem*
Vigilantiæ dicitur in lib. de Eccl. dogmatibus: (c. 17.
inter op. Aug. tom. 3.) „ Bonum est facultates cum dis-
 „ pensatione pauperibus erogare: melius est pro inten-
 „ tione sequendi Dominum insimul donare, & absolu-
 „ tum solitudine egere cum Christo.“

ARTICULUS IV.

837

Utrum perpetua continentia requiratur ad perfectionem Religionis.

Sup. q. 88. a. 11. cor. fin. & opusc. 18. cap. 9. & opusc. 19. cap. 1. & in prol. super Joan. lect. 2.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod perpetua continentia non requiratur ad perfectionem Religionis. Omnis enim vitæ Christianæ perfectio ab Apostolis Christi cœpit: sed Apostoli continentiam non videntur servasse; ut patet de Petro, qui socrum legitur habuisse Matth. 8. ergo videtur, quod ad perfectionem Religionis non requiratur perpetua continentia.

2. Præterea. Primum perfectionis exemplar nobis in Abraham ostenditur, cui Dominus dicit Gen. 17. *Am- bulu coram me, & esto perfectus.* Sed exemplatum non oportet quod excedat exemplar: ergo non requiratur ad per-

perfectionem Religionis perpetua continentia.

3. Præterea. Illud quod requiritur ad perfectionem Religionis, in omni Religione invenitur: suat autem aliqui Religiosi, qui uxoribus utuntur: non ergo Religionis perfectio exigit perpetuam continentiam.

Sed Contra est, quod Apostolus 2. ad Cor. 7. dicit: *Mandemus nos ab omni inquinamento carnis, & spiritus, perficientes sanctificationem nostram in timore Dei: sed manditiâ carnis, & spiritus conservatur per continentiam.* Dicitur enim 1. Cor. 7. *Mulier inuupta, & virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta spiritu & corpore: ergo perfectio Religionis requirit continentiam.*

Respondeo dicendum, quod ad statum Religionis requiritur subtractio eorum, per quæ homo impeditur, ne feratur totaliter in Dei servitium. Usus autem carnalis copulæ retrahit animum, ne totaliter feratur in Dei servitium, dupliciter. Uno modo propter vehementiam delectationis, ex cujus frequentî experientia angetur concupiscentia, ut etiam Philos. dicit in 3. Ethic. (cap. ult. à med. tom. 5.) Et inde est, quod usus venereorum retrahit animum ab illa perfecta intentione tendendi in Deum. Et hoc est quod August. dicit in 2. Soliloquiorum: (c. 10. ante med. tom. 1.) *Nihil esse sentio, quod magis ex arce deiciat animum virilem, quam blandimenta feminea, corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest.* Alio modo propter sollicitudinem, quam ingerit homini de gubernatione uxoris, & filiorum, & rerum temporalium, quæ ad eorum sustentationem sufficiant. Unde Apostolus dicit (1. Cor. 7.) quod *qui sine uxore est, sollicitus est quæ sunt Domini, quomodo placeat Deo: qui autem cum uxore est, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori.*

Et ideo continentia perpetua requiritur ad perfectionem Religionis, sicut voluntaria paupertas. Unde sicut damnatus est Vigilantius, qui adæquavit divitias paupertati: ita damnatus est Jovinianus, qui adæquavit matrimonium virginitati.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio non solum paupertatis, sed etiam continentia introducta est

est per Christum, qui dicit Matth. 19. *Sunt eunuchi, qui castraverunt seipsos propter regnum Cælorum: et postea subdit: Qui potest capere, capiat.* Et ne alicui spes perveniendi ad perfectionem tolleretur, assumpsit ad perfectionis statum etiam illos quos invenit matrimonio junctos. Non autem poterat absque injuria fieri, quod viri uxores desererent; sicut absque injuria fiebat, quod omnes divitias relinquerent. Et ideo Petrum, quem invenit matrimonio junctum, non separavit ab uxore: Joannem tamen volentem nubere à nuptiis revocavit.

Ad secundum dicendum, quod, sicut August. dicit in libro de bono conjugali (c. 22. ante med. tom. 6.) *melior est castitas cælibum, quam castitas nuptiarum; quarum Abraham habebat unam in usu, ambas in habitu; caste quippe conjugaliter vixit: esse autem castus sine conjugio potuit, sed tunc non oportuit.* Nec tamen quia antiqui Patres perfectionem animi simul cum divitiis, & matrimonio habuerunt, quo ad magnitudinem virtutis pertinebat, propter hoc infirmiores quique debeat præsumere se tantæ esse virtutis, ut cum divitiis, & matrimonio possint ad perfectionem pervenire; sicut nec aliquis præsumit hostes inermis invadere, quia Samson cum mandibula asini multos hostium peremit. Nam illi Patres, si tempus fuisset continentiæ, & paupertatis servandæ, studiosius hoc impleverunt.

Ad tertium dicendum, quod illi modi vivendi secundum quos homines matrimonio utuntur, non sunt simpliciter & absolute loquendo Religiones, sed secundum quid; in quantum scilicet in aliquo participant quædam, quæ ad statum Religionis pertinent.

ARTICULUS V.

Utrum obedientia pertineat ad perfectionem Religionis.

Opusc. 18. c. 10. & opusc. 19. c. 1.

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod obedientia non pertineat ad perfectionem Religionis. Illa enim

enim videntur ad perfectionem Religionis pertinere, quæ sunt supererogationis, ad quæ non omnes tenentur; sed ad obediendum Prælati suis omnes tenentur, secundum illud Apostoli ad Hebr. ult. *Obedite Præpositis vestris, & subjacete eis*: ergo videtur, quod obedientia non pertineat ad perfectionem Religionis.

2. Præterea. Obedientia pertinere videtur proprie ad eos, qui debent regi sensu alieno; quod est indiscretorum; sed Apostolus dicit ad Hebr. 5. quod *perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni & mali*: ergo videtur, quod obedientia non pertineat ad statum perfectorum.

3. Præterea. Si obedientia requireretur ad perfectionem Religionis, oporteret quod omnibus Religiosis conveniret: non autem omnibus convenit: sunt enim quidam Religiosi solitariam vitam agentes, qui non habent Superiores, quibus obediant: Prælati etiam Religionum ad obedientiam non videntur teneri: ergo obedientia non videtur pertinere ad Religionis perfectionem.

4. Præterea. Si votum obedientiæ ad Religionem requireretur, consequens esset, quod Religiosi tenerentur Prælati suis in omnibus obedire, sicut & per votum continentiæ tenentur ab omnibus venereis abstinere: sed non tenentur Prælati suis obedire in omnibus, ut supra habitum est, (*q. 104. art. 5.*) cum de virtute obedientiæ ageretur: ergo votum obedientiæ non requiritur ad Religionem.

5. Præterea. Illa servitia sunt Deo maxime accepta, quæ liberaliter, & non ex necessitate fiunt, secundum illud 2. ad Cor. 9. *Non ex tristitia, aut ex necessitate*: sed illa quæ fiunt ex obedientia fiunt ex necessitate præcepti: ergo laudabilius fiunt bona opera, quæ quis propria sponte facit: votum ergo obedientiæ non competit Religioni, per quam homines querunt ad meliora pervenire.

Sed Contra. Perfectio Religionis maxime consistit in imitatione Christi, secundum illud Matth. 19. *Si vis perfectus esse &c. sequere me*: sed in Christo maxime

xime commendatur obedientia, secundum illud ad Philip. 2. *Factus est obediens usque ad mortem*: ergo videtur, quod obedientia pertineat ad perfectionem Religionis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (a. 2. & 3. h. q.) status Religionis est quidam disciplina, vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque autem instruuntur, vel exercitantur, ut perveniant ad aliquem finem, oportet quod directionem alicujus sequantur, secundum cujus arbitrium instruuntur, vel exercitentur, ut perveniant ad illum finem, quasi discipuli sub magistro. Et ideo oportet, quod Religiosi in his quæ pertinent ad religiosam vitam, alicujus instructioni, & imperio subdantur. Unde & 7. q. 2. (c. *Hoc nequaquam*) dicitur: *Monachorum vitæ subjectionis habet verbum, & discipulatus*. Imperio autem, & alterius instructioni subicitur homo per obedientiam. Et ideo *obediencia requiritur ad Religionis perfectionem*.

Ad primum ergo dicendum, quod obedire Prælati in his quæ pertinent ad necessitatem virtutis, non est supererogationis, sed omnibus commune: sed obedire in his quæ pertinent ad exercitium perfectionis, pertinet proprie ad Religiosos: et comparatur ista obedientia ad aliam, sicut universale ad particulare. Illi enim, qui in seculo vivunt, aliquid sibi retinent, & aliquid Deo largiuntur: & secundum hoc obedientiæ Prælatorum subduntur. Illi vero qui vivunt in Religione, totaliter se, & sua tribuunt Deo, ut supra dictis patet. (art. 3. h. q.) Unde obedientia eorum est universalis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Phillos. dicit in 2. Ethic. (c. 1. & 2. tom. 5.) *hominibus accitantes se in operibus perveniunt ad aliquos habitus quos cum acquisierint, eisdem actus maxime possunt operari*: sic ergo obediendo, illi qui non sunt perfectionem adepti, ad perfectionem perveniunt: illi autem qui jam sunt perfectionem adepti, maxime prompti sunt ad obediendum, non quasi indigentes obediendi ad perfectionem acquirendam, sed quasi per se se conservantes in eo, quod ad perfectionem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod subjectio Religiosorum principaliter attenditur ad Episcopos, qui comparantur ad eos, sicut perfectiores ad perfectos, ut patet per Dionys. 6. c. Eccl. Hier. (*ante med.*) Ubi etiam dicit, quod *monachorum ordo Pontificum consummatis votibus mancipatur, & divinis eorum illuminationibus edocetur.* Unde ab Episcoporum obedientia nec Eremitæ, nec etiam Prælati Religionum excusantur: & si à diocesanis Episcopis totaliter, vel ex parte sunt exempti, obligantur tamen ad obediendum summo Pontifici, non solum in his quæ sunt communia aliis, sed etiam in his quæ specialiter pertinent ad disciplinam Religionis.

Ad quartum dicendum, quod votum obedientiæ ad Religionem pertinens se extendit ad dispositionem totius humanæ vitæ. Et secundum hoc votum obedientiæ habet quandam universalitatem, licet non se extendat ad omnes particulares actus, Quorum quidam ad Religionem non pertinent, quia non sunt de rebus pertinentibus ad dilectionem Dei, & proximi, sicut conficatio barbæ, vel levatio festucæ de terra, & similia, quæ non cadunt sub voto, nec sub obedientiæ: quidam vero etiam contrariantur Religioni. Nec est simile de voto continentiæ, per quam excluduntur actus omnino perfectioni Religionis contrarii.

Ad quintum dicendum, quod necessitas coactionis facit involuntarium: & ideo excludit rationem laudis, & meriti: sed necessitas consequens obedientiam non est necessitas coactionis, sed liberæ voluntatis; in quantum homo vult obedire, licet forte non velit id, quod mandatur, secundum se consideratum implere: & ideo quia necessitati aliqua faciendi, quæ secundum se non placent, per votum obedientiæ homo se subicit propter Deum, ex hoc ipso ea quæ facta sunt Deo magis accepta, etiamsi sint minora: quia nihil majus potest homo Deo dare, quam quod propriam voluntatem propter ipsum voluntati alterius subiciat. Unde in Collationibus Patrum, (*collat. 18. c. 7. parum a princ.*) dicitur, *deterrimum genus monachorum esse Sarabaltas: quia suas necessitates curantes, absoluti à seniorum jugo, habent libertatem agen-*

di quiddam licitum fuerit ; & tamen magis quam hi qui in comubiis degunt , in operibus diabus ac noctibus consumuntur.

ARTICULUS VI.

889

Utrum requiratur ad perfectionem Religionis , quod paupertas , continentia , & obedientia cadant sub voto.

I. 2. quæst. 108. art. 3. cor. & 3. con. c. 130. & opusc. 18. cap. 11. & 15. & opusc. 19. cap. 5.

Ad Sextum sic proceditur. Videtur , quod non requiratur ad perfectionem Religionis , quod prædicta tria , scilicet paupertas , continentia & obedientia cadant sub voto. Disciplina enim perfectionis assumendæ ex traditione Domini est accepta : sed Dominus dans formam perfectionis Matth. 19. dicit : *Si vis perfectus esse , vade , vende omnia quæ habes , & da pauperibus* , nulla mentio facta de voto : ergo videtur , quod votum non requiratur ad disciplinam Religionis.

2. Præterea. Votum consistit in quadam promissione Deo facta : unde Eccl. 5. cum dixisset Sapiens : *Si quid vovisti Deo , ne moreris reddere* , statim subiicit : *Displicet enim ei infidelis , & stulta promissio* : sed ubi est exhibitio rei , non requiritur promissio : ergo sufficit ad perfectionem Religionis , quod aliquis servet paupertatem , continentiam , & obedientiam absque voto.

3. Præterea. Aug. dicit ad Pollentium de adulteriis conjugii : (l. 1. c. 14. in princ. tom. 6.) *Ea autem in nostris officiis gratiora , quæ cum liceret nobis non impendere , tamen causa dilectionis impendimus* : sed ea que fiunt sine voto , licet non impendere ; quod non licet de hiis , quæ fiunt cum voto : ergo videtur gratius esse Deo , si quis paupertatem , continentiam , & obedientiam absque voto servet , non ergo votum requiritur ad perfectionem Religionis.

Sed Contra est , quod in veteri lege Nazaræi cum voto sanctificabantur , secundum illud Numer. 6. *Vir , sive mulier , cum fecerint votum , ut sanctificentur , & se voluerint Domino consecrare* &c. Per eos autem

tem significantur illi, qui ad perfectionis summam per-
tingunt, ut dicit Gl. Greg. *ibid.* (*lib. 2. Moral. c. 26.*
vers. fl.) ergo votum requiritur ad statum perfectionis.

Respondeo dicendum, quod ad Religiosos pertinet,
quod sint in statu perfectionis, sicut ex supra dictis
patet. (*q. 174. a. 5.*) Ad statum autem perfectionis
requiritur obligatio ad ea quæ sunt perfectionis: quæ
quidem Deo fit per votum. Manifestum est autem ex
premissis (*art. 3. 4. & 5. h. q.*) quod ad perfectionem
Christianæ vitæ pertinet paupertas, continentia, & obe-
dientia. Et ideo Religionis status requirit ut ad hæc tria
aliquis voto obligetur.

Unde Greg. dicit super Ezech. (*hom. 20. inter med.*
& fin.) „Cum quis omne quod habet, omne quod vi-
vit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit,
holocaustum est“: quod quidem pertinere postea di-
cit ad eos, qui præsens seculum deserunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ad perfectionem
vitæ Dominus pertinere dicit, quod aliquis enim sequa-
tur, non qualitercumque, sed ut ulterius retro non abi-
ret. Unde & ipse dicit Lucæ 9. *Nemo mittens manum*
ad aratrum, & respiciens retro, aptus est regno Dei.
Et quamvis quidam de discipulis ejus retrorsum abie-
rint; tamen Petrus loco aliorum Domino interroganti:
Nunquid & vos vultis abire? respondit: *Domine, ad*
quem ibimus? Unde & Augustinus dicit in *lib. 2. de*
consensu Evang. (c. 17. in fin. tom. 4.) quod „sicut
„Matthæus, & Marcus narrant, Petrus, & Andreas,
„non subductis ad terram navibus tanquam causa re-
„deundi, secuti sunt eum, sed tanquam jubentem ut
„sequerentur“. Hæc autem immobilitas sequelæ Christi
firmatur per votum. Et ideo votum requiritur ad
perfectionem Religionis.

Ad secundum dicendum, quod perfectio Religio-
nis requirit, sicut Greg. dicit, (*loc. sup. cit.*) ut ali-
quis omne quod vovit Deo exhibeat. Sed homo non po-
test totam vitam suam Deo actu exhibere; quia non
est tota simul, sed successive agitur. Unde non ali-
ter homo potest totam vitam suam Deo exhibere, nisi
per voti obligationem.

Ad tertium dicendum, quod inter alia, quæ licet

nobis non impendere, est etiam propria libertas, quam homo cæteris rebus chariorem habet. Unde cum aliquis propria sponte voto sibi adimit libertatem abstinenti ab his, quæ ad Dei servitium pertinent, hoc sit Deo acceptissimum. Unde Aug. dicit in Ep. ad Armentar. & Paulinam: (*quæ est 45. vers. fin. tom. 1.*)
 „ Non te vovisse pœniteat; immo gaude jam tibi non
 „ licere, quod cum tuo detrimento licuisset. Felix ne-
 „ cessitas, quæ in meliora compellit.“

ARTICULUS VII.

Utrum convenienter dicatur, in his tribus votis consistere Religionis perfectionem.

Inf. quæst. 188. a. 1. ad 2. & a. 2. ad 2. & ver. q. 2. art. 11. ad 5. & opusc. 38. art. 15.

Ad Septimum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter dicatur, in his tribus votis consistere Religionis perfectionem. Perfectio enim vitæ magis consistit in interioribus, quam in exterioribus actibus, secundum illud ad Rom. 14. *Non est regnum Dei esca, & potus, sed justitia, pax, & gaudium in Spiritu sancto*: sed per votum Religionis aliqui obligantur ad ea, quæ sunt perfectionis: ergo magis deberent ad Religionem pertinere vota interiorum actuum, (pota contemplationis, dilectionis Dei, & proximi, & aliorum hujusmodi) quam votum paupertatis continentie, & obedientie, quæ pertinent ad exteriores actus.

2. Præterea. Prædicta tria cadunt sub voto Religionis, in quantum pertinent ad quoddam exercitium tendendi in perfectionem. Sed multa alia sunt, in quibus Religiosi exercitantur; sicut abstinentia, vigilia, & alia hujusmodi: ergo videtur, quod inconvenienter ista tria vota dicantur essentialiter ad studium perfectionis pertinere.

3. Præterea. Per votum obedientie aliquis obligatur ad omnia implenda secundum præceptum Superioris; quæ ad exercitium perfectionis pertinent: ergo sufficit votum obedientie absque aliis duobus votis.

4. Præterea. Ad exteriora bona pertinent non solum divitiæ, sed etiam honores: si ergo per votum paupertatis Religiosi terrenas divitias abdicant, oportet esse etiam aliud votum, per quod honores mundanos contemnant.

Sed contra est, quod dicitur extra de statu monach. (cap. Cum ad monasterium) quod custodia castitatis, & abdicatio proprietatis sunt annexæ regulæ monachali.

Respondeo dicendum, quod Religionis status potest considerari tripliciter. Uno modo, secundum quod est quoddam exercitium tendendi in perfectionem charitatis: alio modo, secundum quod quietat animum humanum ab exterioribus sollicitudinibus, secundum illud 1. ad Cor. 7. *Volo vos sine sollicitudine esse.* Tertio modo, secundum quod est quoddam holocaustum, per quod aliquis totaliter se, & sua offert Deo. Et secundum hoc ex his tribus votis integratur Religionis status.

Primo enim quantum ad exercitium perfectionis requiritur, quod aliquis à se removeat illa, per quæ posset impediri, ne totaliter ejus affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio charitatis. Hujusmodi autem sunt tria. Primum quidem cupiditas exteriorum bonorum, quæ tollitur per votum paupertatis. Secundum autem est concupiscentia sensibilibum delectationum, inter quas præcellunt delectationes veneræ, quæ excluduntur per votum continentie. Tertium autem est inordinatio voluntatis humanæ, quæ excluditur per votum obedientie.

Similiter autem sollicitudinis secularis inquietudo præcipue ingeritur homini circa tria. Primo quidem circa dispensationem exteriorum rerum: & hæc sollicitudo per votum paupertatis homini auferitur. Secundo circa gubernationem uxoris, & filiorum, quæ amputatur per votum continentie. Tertio circa dispositionem propriorum actuum, quæ amputatur per votum obedientie, quo aliquis se alterius dispositioni committit. Similiter etiam holocaustum est: cum aliquis totum quod habet, offert Deo, ut Gregor. dicit super Ezech. (hom. 20. inter med. & fin.) Habet autem homo triplex bonum, secundum Philos. in 1. Ethic. (c. 8. circ. princ.

tom. 5.) *Primo* quidem exteriorum rerum : quas quidem totaliter aliquis Deo offert per votum voluntariæ paupertatis. *Secundo* autem bonum proprii corporis, quod aliquis præcipue offert Deo per votum continentiæ, quo abrennuntiat maximis delectationibus corporis. *Tertium* autem bonum est animæ : quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, qua aliquis offert Deo propriam voluntatem, per quam homo utitur omnibus potentis, & habitibus animæ. Et ideo *convenienter* ex tribus votis status Religionis *Legnatur*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (a. 1. h. 7.) votum Religionis ordinatur sicut in finem ad perfectionem charitatis, ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est charitas, secundum illud. 1. ad Corinth. 13. *Charitas patiens est, benigna est, &c.* Et ideo interiores actus virtutum, (puta humilitatis, patientiæ, & huiusmodi) non cadunt sub voto religionis, quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem.

Ad secundum dicendum, quod omnes aliæ Religionum observantiæ ordinantur ad prædicta tria principalia vota. Nam si qua sunt instituta in Religionibus ad procurandum victum, puta labor, mendicitas, vel alia huiusmodi, referuntur ad paupertatem, ad cuius conservationem Religiosi per hos modos victum suum procurant. Alia vero quibus corpus maceratur, sicut vigiliæ, jeiunia, & si qua sunt huiusmodi, directe ordiuntur ad votum continentiæ observandum : si qua vero in Religionibus instituta sunt pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad Religionis finem ; scilicet ad dilectionem Dei, & proximi, (puta lectio, oratio, visitatio infirmorum, vel si aliquid aliud est huiusmodi) comprehenduntur sub voto obedientiæ, quod pertinet ad voluntatem, quæ secundum dispositionem alterius suos actus ordinat ad finem. Determinatio autem habitus pertinet ad omnia tria vota, tanquam signum obligationis. Unde habitus regularis simul datur, vel benedicitur cum professione.

Ad tertium dicendum, quod per obedientiam aliquis offert Deo suam voluntatem : cui etsi subiciantur omnia humana, quædam tamen sunt, quæ specialiter

sibi tantum subduntur, sc. actiones humanæ nam passionibus pertinent, etiam ad appetitum sensitivum. Et ideo ad cohibendum passiones carnalium delectationum & exteriorum appetibilium impediens perfectionem vitæ, necessarium fuit votum continentiæ, & paupertatis: sed ad disponendum actiones proprias secundum quod requirit perfectionis status, requiritur votum obedientiæ.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 4. Ethicorum, (cap. 3. circ. med. tom. 5.) honor proprie, & secundum veritatem non debetur nisi virtuti. Sed quia exteriora bona instrumentaliter deerviunt ad quosdam actus virtutum, ex consequenti etiam eorum excellentiæ honor aliquis exhibetur; & præcipue à vulgo, quod solam excellentiam exteriorum recognoscit. Honori ergo, qui Deo, & Sanctis omnibus exhibetur propter virtutem, ut dicitur in Psal. 138. *Mihi autem nimis honorati sunt amici tui Deus*, abrenuntiare non competit Religiosis, qui ad perfectionem virtutis tendunt: honori autem, qui exhibetur exteriori excellentiæ, abrenuntiant ex hoc ipso quod secularem vitam derelinquant: unde ad hoc non requiritur speciale votum.

ARTICULUS . VIII. 891

Utrum votum obedientiæ sit potissimum inter tria vota Religionis.

Inf. q. 188. a. 7. ad 3.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod votum obedientiæ non sit potissimum inter tria vota Religionis. Perfectio enim religiosæ vitæ à Christo sumpsit exordium: sed Christus specialiter dedit consilium de paupertate; non autem invenitur dedisse consilium de obedientiæ: ergo votum paupertatis est potius, quam votum obedientiæ.

2. Præterea. Eccl. 26. dicitur, quod *omnis ponderatio, non est digna animæ continentis*: sed votum dignioris rei est eminentius: ergo votum continentiæ est eminentius, quam votum obedientiæ.

3. Præterea. Quanto aliquod votum est potius, tanto videtur esse magis indispensabile: sed vota paupertatis, & continentiae sunt adeo annexa regulæ monachali, ut contra ea nec summus Pontifex possit licentiam indulgere, sicut dicit quædam Decretalis de stato monachorum, (c. Cum ad Monasterium) qui tamen potest indulgere, ut Religiosus non obediat suo Prælati: ergo videtur, quod votum obedientiæ sit minus votum paupertatis, & obedientiæ.

Sed Contra est, quod Gregor. dicit in 35. Moral. (c. 10. c. princ.) *Obedientia victimis Jure præponitur; quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur.* Sed vota Religionis sunt quedam holocausta, sicut supra dictum est: (art. 1. h. quæst. & art. 3. ad 6.) ergo votum obedientiæ est præcipuum inter omnia Religionis vota.

Respondeo dicendum, quod *votum obedientiæ est præcipuum inter tria vota Religionis.* Et hoc triplici ratione.

Primo quidem, quia per votum obedientiæ aliquis majus homo offert Deo, sc. ipsam voluntatem, quæ est potior, quam corpus proprium, quod offert homo Deo per continentiam, & quam res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis. Unde illud, quod fit ex obedientia, est magis Deo acceptum, quam id quod fit per propriam voluntatem, secundum illud Hieronymi, quod dicit ad Rusticum Monachum, (epist. 4. ad Rusticum à med.) *Ad illud tendit oratio, ut doceam, te non tuo arbitrio dimittendum.* Et post pauca subdit; *Non facias quod vis; comedas quod juberis: habeas quantum acciparis; vestiaris quod datur.* Unde & jejunium non redditur Deo acceptum cum propria, voluntate, secundum illud Isaïæ 58. *Ecce in diebus jejunii vestri invenitur voluntas vestra.* Secundo, quia votum obedientiæ continet sub se alia vota: sed non convertitur: nam Religiosus, etsi teneatur ex voto continentiam servare, & paupertatem; tamen hæc etiam sub obedientia cadunt, ad quam pertinet multa alia præter continentiam, & paupertatem servare. Tertio, quia votum obedientiæ proprie se extendit ad actus propinquos fini Religionis. Quanto autem aliquid propinquius est fini, tanto melius est.

Et

Et inde etiam est, quod votum obedientiæ est Religioni essentialius. Si enim aliquis absque voto obedientiæ voluntariam paupertatem, & continentiam etiam voto servet, non propter hoc pertinet ad statum Religionis, qui præfertur etiam ipsi virginitati ex voto observatæ. Dicit enim August. in libro de virginitate: (c. 46. in fin. tom. 6.) *Nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem præferre monasterio. † al. martyrio †*

Ad primum ergo dicendum, quod consilium obedientiæ includitur in ipsa Christi sequela, qui enim obedit, sequitur alterius voluntatem. Et ideo magis pertinet ad perfectionem, quam votum paupertatis: quia, ut Hieron. dicit super Matth. (c. 19. sup. illud: *Ecce nos reliquimus &c.*) *Id quod perfectionis est addidit Petrus: cum dixit: Et secuti sumus te.*

Ad secundum dicendum, quod ex verbo illo non habetur, quod continentia præferatur omnibus aliis actibus virtuosis, sed conjugali castitati, vel etiam exterioribus divitiis auri, & argenti, quæ pondere mensurantur. Vel per continentiam intelligitur universaliter abstinencia ab omni malo, ut supra habitum est. (q. 155. art. 4. ad 1.)

Ad tertium dicendum, quod Papa in voto obedientiæ non potest sic cum Religioso dispensare, ut nulli Prælato teneatur obedire in his, quæ ad perfectionem vitæ pertinent: non enim potest eum à sua obedientia eximere: potest tamen eum eximere ab inferioris Prælati subiectione; quod non est in voto obedientiæ dispensare.

ARTICULUS IX. 892

Utrum Religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regula.

Sup. quæst. 88. art. 18. ad 4. & 4. d. 38. quæst. 1. art. 4. quæst. 1. ad 5. & quol. 1. art. 20.

AD Nonum sic proceditur. Videtur, quod Religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regula. Facere enim contra votum est peccatum damnabile; ut patet per id quod Apostolus dicit 1. Timoth.

Ee 5

th.

th. 5. quod *vidna quæ volunt nubere, damnationem habent; quia primam fidem irritam fecerunt.* Sed Religiosi voto professionis ad regulam astringuntur: ergo peccant mortaliter transgrediendo ea quæ in regula continentur.

2. Præterea, Regula imponitur Religioso, sicut lex quædam: sed ille qui transgreditur præceptum legis, peccat mortaliter: ergo videtur, quod Monachus transgrediens ea quæ sunt in regula, peccet mortaliter.

3. Præterea, Contemptus inducit peccatum mortale: sed quicumque frequenter aliquid iterat, quod non debet facere, videtur ex contemptu peccare: ergo videtur, quod si Religiosus frequenter transgrediatur id quod est in regula, peccet mortaliter.

Sed contra est, quod status Religionis est securior, quam status secularis vitæ, unde Gregor. in princ. Mor. (sc. in epist. ad Leand. Episc. sup. exposit. lib. Job. c. 1. à princ.) comparat vitam secularem mari fluctuanti, vitam autem religionis portui tranquillior: sed si quælibet transgressio eorum, quæ in regula continentur, Religiosum obligaret ad peccatum mortale, status Religionis esset periculosissimus propter multitudinem observantiarum; non ergo quælibet transgressio eorum, quæ in regula continentur, est peccatum mortale.

Respondeo diceudum, quod in regula continetur aliquid *dupliciter*, sicut ex dictis patet: (art. 7. h. q. ad 1. & 2.) Uno modo sicut finis regulæ; puta ea quæ pertinent ad actus virtutum. Et, horum transgressio, quantum ad ea quæ cadunt communiter sub præcepto, obligat ad mortale; quantum vero ad ea quæ excludunt communiter necessitatem præcepti, non obligat ad mortale, nisi propter contemptum: quia sicut supra dictum est, (art. 2. h. q.) Religiosus non tenetur esse perfectus; sed ad perfectionem tendere: cui contrariatur perfectionis contemptus.

Alio modo continetur aliquid in regula pertinens ad exterius exercitium; sicut sunt omnes exteriores observantiae, inter quas sunt quædam, ad quas obligatur Religiosus ex voto professionis. Votum autem professionis respicit principaliter tria prædicta, sc. *paupertatem, continentiam, & obedientiam*; alia vero omnia ad hæc or-

vinantur. Et ideo *transgressio horum trium obligat ad mortale*: aliorum autem *transgressio non obligat ad mortale*, nisi vel propter contemptum regulæ; quia hæc directe contrariatur professioni, per quam aliquis vivit regularem vitam: vel propter præceptum sive ore tenus à Prælato factum, sive in regula expressum; quia hoc esset facere contra obedientiæ votum.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui profiteatur regulam, non vovet servare omnia, quæ sunt in regula; sed vovet regularem vitam, quæ essentialiter consistit in tribus prædictis. Unde & in quibusdam Religionibus cautius aliqui profitentur non quidem regulam, sed vivere secundum regulam, id est tendere ad hoc, ut aliquis mores suos informet secundum regulam, sicut secundum quoddam exemplar: & hoc tollitur per contemptum. In quibusdam autem Religionibus adhuc cautius profitentur obedientiam secundum regulam: ita quod professioni non contrariatur, nisi id quod est contra præceptum regulæ: transgressio vero, vel omissio aliorum obligat solum ad peccatum veniale: quia, sicut dictum est, (*art. 7. hu. q. ad 2.*) huiusmodi dispositiones sunt ad principalia vota. Peccatum autem veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est, (*1. 2. q. 88. art. 3.*) inquantum impedit ea, quibus aliquis disponitur ad observanda principalia præcepta legis Christi, quæ sunt præcepta charitatis. In aliqua tamen Religione, scilicet Ordinis Fratrum Prædicatorum, transgressio talis, vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam neque mortalem, neque venialem, sed solum ad pœnam taxatam sustinendam: quia per hunc modum ad talia observanda obligantur: qui tamen possent venialiter, vel mortaliter peccare ex negligentia, vel libidine, seu contemptu.

Ad secundum dicendum, quod non omnia quæ continentur in lege traduntur per modum præcepti; sed quædam proponuntur per modum ordinationis cuiusdam, vel statuti obligantis ad certam pœnam. Sicut ergo in lege civili non facit semper dignum pœna mortis corporalis transgressio legalis statuti: ita nec in lege Ecclesiæ omnes ordinationes, vel publica statuta obligant ad mortale; & similiter nec omnia statuta regulæ.

Ad tertium dicendum, quod tunc committit aliquis, vel transgreditur ex contemptu, quando voluntas ejus renuit subjici ordinationi legis, vel regulæ: & ex hoc procedit ad faciendum contra legem, vel regulam. Quando autem è converso propter aliquam particularem causam, puta concupiscentiam, vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra statuta legis, vel regulæ, non peccat ex contemptu, sed ex aliqua alia causa; etiamsi frequenter ex eadem causa, vel alia, simile peccatum iteret: sicut & August. dicit in libro de natura, & gratia, (cap. 29. à med. tom. 7.) quod non omnia peccata committuntur ex contemptu superbiæ. Frequentia tamen peccati dispositive inducit ad contemptum, secundum illud Proverb. 18. Impius, cum in profundum venerit peccatorum, contemnit.

ARTICULUS X.

893

Utrum Religiosus eodem genere peccati gravius peccet, quam secularis.

Sup. q. 184. art. 8. cor. fin. & 4. d. 14. q. 1. art. 5. quæst. 3. ad 3.

Ad Decimum sic proceditur. Videtur, quod Religiosus eodem genere peccati non gravius peccet, quam secularis: dicitur enim 2. Paralip. 30. „ Dominus bonus propitiabitur cunctis, qui in toto corde requirunt „ Dominum Deum patrum suorum, & non imputabit „ eis, quod minus sanctificati sunt: „ sed magis videntur Religiosi ex toto corde Dominum Deum patrum suorum sequi, quam seculares, qui ex parte se, & sua Deo dant, ex parte sibi reservant, ut Gregor. dicit super Ezech. (hom. 20. inter med. & fin.) ergo videtur, quod minus imputetur eis, si in aliquo à sanctificatione deficiant.

2. Præterea. Ex hoc quod aliquis bona opera facit, minus contra peccata ejus Deus irascitur, dicitur enim 2. Paralip. 19. „ Impio præbes auxilium, & his qui „ oderunt Dominum, amicitia jungeris: & idcirco iram „ quidem Domini merebaris, sed bona opera inventa „ sunt

„sunt in te. : “ Religiosi autem plura bona opera faciunt, quam seculares : ergo si aliqua peccata faciunt, minus contra eos Deus irascitur.

3. Præterea. Præsens vita sine peccato non transigitur, secundum illud Jacobi 3. *In multis offendimus omnes* : si ergo peccata Religiosorum essent graviora peccatis secularium, sequeretur, quod Religiosi essent peioris conditionis, quam seculares : & sic non esset sanum consilium ad Religionem transire.

Sed contra est, quod de majori malo magis videtur esse dolendum ; sed de peccatis eorum, qui sunt in statu sanctitatis, & perfectionis, maxime videtur esse dolendum, dicitur enim Jerem. 23. *Contritum est cor meum in medio mei.* Et postea subdit : *Propheta namque, & Sacerdos polluti sunt, & in domo mea inveni malum eorum* : ergo Religiosi, & alii qui sunt in statu perfectionis, cæteris paribus, gravius peccant.

Respondeo dicendum, quod peccatum, quod à Religiosis committitur, potest esse gravius peccato secularium ejusdem speciei tripliciter. Uno modo, si sit contra votum Religionis, puta si Religiosus fornicetur, vel furetur : quia fornicando facit contra votum continentia, & furando facit contra votum paupertatis, & non solum contra præceptum divinæ legis. Secundo, si ex contemptu peccet : quia ex hoc videtur esse magis ingratius divinis beneficiis, quibus est sublimatus ad statum perfectionis : sicut Apostolus dicit ad Hebr. 10. quod *fidelis graviora meretur supplicia* : ex hoc quod peccando Filium Dei conculcat per contemptum. Unde & Dominus conqueritur Jerem. 11. *Quid est, quod dilectus meus facit in domo mea scelera multa ?* Tertio modo peccatum Religiosi potest esse majus propter scandalum : quia ad vitam eius plures respiciunt. Unde dicitur Jerem. 23. „ *In Prophetis Jerusalem vidi similitudinem adulterantium, & iter mendacii ; & con-* „ *fortaverunt manus pessimorum, ut non convertere-* „ *tur unusquisque à malitia sua.*“

„ Si vero Religiosus non ex contemptu, sed ex „ infirmitate, vel ex ignorantia aliquod peccatum, quod „ non est contra votum suæ professionis committat abs- „ que scandalo, puta in occulto, levius peccat eodem

„ genere peccati , quam secularis : “ quia peccatum
 „ ejus si sit leve , quasi absorbetur ex multis operibus
 „ bonis , quæ facit , & si sit mortale , facilius ab eo
 „ resurgit . Primum quidem propter intentionem , quam
 „ habet rectam ad Deum : quæ etsi ad horam interci-
 „ piatur , de facili ad pristina reparatur . Unde super
 „ illud Psalm. 36. *Cum ceciderit , non collidetur* , dicit
 „ Origen. (*hom. 4. in hunc Psalm. inter princ. & med.*)
 „ Injustus si peccaverit , non pœnitet , & peccatum suum
 „ emendare nescit : justus autem scit emendare , scit
 „ corrigere : sicut ille qui dixerat : nescio hominem ,
 „ paulo post cum respectus fuisset à Domino , flere
 „ scit amarissime : & ille qui de tecto mulierem vide-
 „ rat , & concupierat eam , dicere scit : peccavi , &
 „ malum coram te feci . “ Juvatur etiam à sociis ad
 „ resurgendum , secundum illud Eccles. 4. *Si unus ceci-*
 „ *derit , ab altero fulcietur : væ soli , quia cum ceciderit ,*
 „ *non habet sulevantem se.*

Ad primum ergo dicendum , quod auctoritas illa loquitur de his , quæ per infirmitatem , vel ignorantiam committuntur , non autem de his quæ committuntur per contemptum .

Ad secundum dicendum , quod Josaphat etiam , cui illa verba dicuntur , non ex malitia , sed ex quadam infirmitate humanæ affectionis peccavit .

Ad tertium dicendum , quod justi non de facili peccant ex contemptu ; sed quandoque labuntur in aliquod peccatum ex ignorantia , vel infirmitate , à quo de facili relevantur : si autem perveniant ad hoc , quod ex contemptu peccent , efficiuntur pessimi , & maxime incorrigibiles , secundum illud Jerem. 2. *Confregisti jugum , dirapisti vincula , dixisti : Non serviam . In omni colle sublimi , & sub omni ligno frondoso tu prosternebaris meretrix .* Unde Augustinus dicit in Epist. ad plebem Hipponensem : (*quæ est 137. cir. fin. tom. 2.*) *Ex quo Deo servire cœpi , quomodo difficile sum expertus meliores , quam qui in monasteriis profecerunt ; ita non sum expertus pejores , quam qui in monasteriis ceciderunt .*

QUÆSTIO CLXXXVII.

De his quæ competunt Religiosis, in sex articulos
divisa.

Deinde considerandum est de his quæ competunt Re-
ligiosis.

Et circa hoc quærentur sex.

Primo. Utrum liceat eis docere, prædicare, & alia
hujusmodi facere.

Secundo. Utrum liceat eis de negotiis secularibus se
intromittere.

Tertio. Utrum teneantur manibus operari.

Quarto. Utrum liceat eis de eleemosynis vivere.

Quinto. Utrum liceat eis mendicare.

Sexto. Utrum liceat eis vestimenta ceteris viliora
deserre.

ARTICULUS I.

894

Utrum Religiosis liceat docere prædicare, & alia hujus-
modi facere.

Opus. 18. c. ult. & opus. 19.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod Religio-
sis non liceat docere, prædicare, & alia hujusmodi fa-
cere. Dicitur enim 7. quæst. 1. (cap. Hoc nequaquam)
in quodam Statuto constantinopolitanæ Synodi, (vid.
Concilium Constantinopolis, A. C. 879. tom. 9. Con-
cil.) Vita monachorum subjectionis habet verum, &
discipularis, non docendi, vel præsidendi, vel paucendi
alios. Hieronymus etiam dicit ad Riparium, & De-
siderium: (lib. cont. Vigilant c. 6. à princ. & incipit:
Multa in orbe) Monachus non doctoris, sed plangentis ha-
bet officium. Leo etiam Papa dicit, (epist. 63. ad Theo-
doric. in fin.) ut habetur 16. quæst. 1. (c. Adhucimus)
Præter Dominum Sacerdotes nullus audeat prædicare, si-
ve monachus, sive laicus ille sit, cujuslibet sententiæ no-
mine gloriatur: sed non licet transgredi proprium of-
f.

ficiam, & statutum: ergo videtur, quod non liceat Religiosis docere, prædicare, & alia hujusmodi facere.

2. Præterea. In Statuto Nicænæ Synodi, quod ponitur 16. quæst. 1. (*cap. Placuit*) sic dicitur: „firmiter, & indissolubiliter omnibus præcipimus, ut aliquis monachus pœnitentiam nemini tribuat, nisi invicem sibi, ut justum est. Mortuum non sepeliat, nisi monachum secum in monasterio commorantem, vel si fortuito quemquam advenientium fratrum ubi mori contigerit.“ Sed sic ut ista pertinent ad officium Clericorum, ita etiam prædicare, & docere: ergo cum *alia sit causa monachi, & alia clericæ*, ut Hieronymus dicit ad Heliodorum, (*epist. 1. à med.*) videtur, quod non liceat Religiosis prædicare, docere, & alia hujusmodi facere.

3. Præterea. Gregorius dicit in Registro: (*lib. 4. Epist. 1.*) *Nemo potest Ecclesiasticis obsequiis deservire, & in monastica regula ordinate persistere.* (Et hoc habetur 16. quæst. 1. *cap. 2.*) Sed monachi tenentur in monastica regula ordinate persistere: ergo videtur, quod non possint Ecclesiasticis obsequiis deservire: docere autem, & prædicare pertinent ad Ecclesiastica obsequia: ergo videtur, quod non liceat eis prædicare, aut docere, aut aliquid hujusmodi facere.

Sed contra est, quod Gregor. dicit, & habetur 16. quæst. 1. (*cap. 24.*) „Ex auctoritate hujusmodi decreti, quod Apostolico moderamine, & pietatis officio à nobis est constitutum, sacerdotibus monachis Apostolorum figuram venientibus liceat prædicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, pœnitentiam imponere, atque peccata solvere.“

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur alicui non licere *dupliciter*. Uno modo, quia habet in se quod contrariatur ei, quod dicitur non licere: sicut nulli homini licet peccare, quia habet in se quilibet homo rationem, & obligationem ad legem Dei, quibus contrariatur peccatum. Et hoc modo dicitur alicui non licere prædicare, vel docere, vel aliquid hujusmodi facere, quia habet in se aliquid quod his repugnat: *vel* ratione præcepti, sicut iis qui sunt irregulares ex statuto Ecclesiæ non licet ascendere ad sacros Ordines,

nes, vel propter peccatum, secundum illud Ps. 49. Peccatori autem dixit Deus: quare tu enarras justitias meas? Hoc autem modo non est illicitum Religiosis prædicare, docere, & hujusmodi facere: tum quia ex voto, & præcepto regulæ non obligantur ad hoc quod ad his abstineant: tum etiam quia non redduntur ad hoc minus idonei ex aliquo peccato commisso, sed magis, idonei ex exercitio sanctitatis, quod assumpserunt.

Stultum autem est dicere, quod per hoc, quod aliquis in sanctitate promovetur, efficiatur minus idoneus ad spiritualia officia exercenda. Et ideo stulta est quorundam opinio dicentium, quod ipse status Religionis impedimentum affert talia exequendi. Quorum errorem Bonifacius Papa IV. (tom. 5. Concil.) rationibus supra dictis excludit dicens, ut habetur 16. quæst. I. (cap. 25.) „Sunt nonnulli nullo dogmate fulti, au-
„ dacissimo quidem zelo magis amaritudinis quam di-
„ lectionis inflammati, asserentes, monachos, qui
„ mundo mortui sunt, & Deo vivunt, Sacerdotalis
„ officii potentia indignos: sed omnino labuntur.“
Quod ostendit: Primo quidem, quia non contrarietur regulæ: subdit enim: *Neque enim B. Benedictus, monachorum præceptor amicus, hujusmodi rei aliquo modo fuit interdictor: & similiter nec in aliis regulis hoc prohibetur.* Secundo improbat prædictum errorem ex idoneitate monachorum, cum in fine cap. subdit: *Quanto quisque est excellentior, tanto & in illis, spiritualibus scilicet operibus, potentior.*

Alio modo dicitur aliquid non licere alicui, non propter contrarium quod habeat, sed propter hoc quod deficit ei, unde illud possit; sicut Diacono non licet Missam celebrare, quia non habet ordinem Sacerdotalem: & Presbytero non licet sententiam ferre, quia non habet Episcopalem auctoritatem. In quibus tamen est distinguendum. Quia ea quæ sunt Ordinis, committi non possunt, nisi ei qui ordinem habet: sicut Diacono non potest committi ut celebret Missam, nisi fiat Sacerdos: ea vero, quæ sunt jurisdictionis, committi possunt eis, qui non habent ordinariam jurisdictionem: sicut prolatio sententiæ com-
mit-

mittitur ab Episcopo simplici Sacerdoti. *Et hoc modo dicitur non licere monachis, & aliis Religiosis predicare, docere, & alias hujusmodi facere; quia status Religionis non dat eis potestatem hujusmodi faciendi: Possunt tamen ista facere, si ordinem accipiant, vel ordinariam jurisdictionem, aut etiam si eis committantur ea quæ sunt jurisdictionis.*

Ad primum ergo dicendum, quod ex verbis illis habetur, quod monachi, ex hoc quod sunt monachi, non nanciscuntur potestatem talia faciendi, non autem quod ex hoc quod sunt monachi, habeant aliquid contrarium executioni talium actuum.

Ad secundum dicendum, quod illud etiam Statutum Nicæni Concilii præcipit, ut monachi non usurpent sibi ex hoc quod sunt monachi, potestatem hujusmodi actus exercendi; non autem prohibet, quia ista possunt eis committi.

Ad tertium dicendum, quod illa duo se non compatiuntur; scilicet, quod aliquis ordinariam curam Ecclesiasticorum officiorum habeat, & monasticam regulam in monasterio servet: per hoc tamen non excluditur, quin Monachi, & alii Religiosi possint interdum circa Ecclesiastica officia occupari ex commissione Prælatorum, qui ordinariam curam habent, & præcipue illi, quorum Religiones ad hoc sunt specialiter institutæ, ut infra dicetur. (q. 188. art. 4.)

ARTICULUS II.

895

Utrum Religiosis liceat secularia negotia tractare.

Inf. q. 118. art. 2. & opusc. 19. c. 11. & Rom. 16. in fin. & 2. Tim. 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Religiosis non liceat secularia negotia tractare. Dicitur enim in prædicto Decreto Bonifacii Papæ IV. (c. Sunt nonnulli 16. quæst. 1.) quod „Beatus Benedictus eos „secularium negotiorum dixit expertes fore; quod quidem Apostolicis documentis, & omnium Sanctorum Patrum institutis, non solum Monachis, sed etiam

„Ca-

Canonicis omnibus magnopere imperatur, ⁶⁶ secundum
 2. ad Tim. 2. *Nemo militans Deo implicat se secu-*
laribus negotiis : sed omnibus Religiosis imminet, quod
 consent Deo : ergo non licet eis secularia negotia
 exercere.

2. Præterea. 1. ad Thess. 4. dicit Apost. *Operam*
vestram, ut quieti sitis, & ut negotium vestrum agatis :
Evangelium (interl.) Dimissis alienis, quod vobis utile est in
emendationem vitæ. Sed Religiosi specialiter assumunt
 emendationis vitæ : ergo non debent secularia
 negotia exercere.

3. Præterea. Super illud Matth. 11. „ Ecce qui
 molibus vestiuntur, in domibus Regum sunt, dicit
 Hieron. Ex hoc ostenditur, rigidam vitam, & aus-
 teram prædicationem vitare debere aulas Regum, &
 mollium hominum palatia declinare : ⁶⁷ Sed necessi-
 tatem secularium negotiorum ingerit hominem ad frequen-
 tandum Regum palatia : ergo non licet Religiosis aliqua
 negotia secularia pertractare.

Sed Contra est, quod Apostol. dicit ad Rom. nlt.
Commendo vobis Phœben sororem nostram : postea sub-
 dit : *Et assistatis ei, in quocunque negotio vestri indi-*
cauerit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est,
 (1. ad Cor. a. 1. & 7.) status Religionis est ordinatus
 ad perfectionem charitatis consequendam : ad quam
 principaliter pertinet Dei dilectio, secundo
 dilectio proximi. Et ideo Religiosi præcipue &
 propter se debent intendere ad hoc, quod Deo vacent.
 Quia si necessitas proximis immineat, eorum negotia
 cum charitate agere debent, secundum illud ad Galat. 6.
Uniuscuiusque alterius onera portate ; & sic adimplebitis legem
caritatis : quia in hoc ipso quod proximis serviunt propter
 dilectionem, dilectioni divinæ obsequuntur. Unde dicitur
 1. ad Tim. 1. „ Religio munda, & immaculata apud Deum,
 est Patrem hæc est, visitare pupillos, & viduas in
 tribulatione eorum : *Gl. (interl.) id est, Succurrere eis*
 qui carent præsidio, in tempore necessitatis. *Est ergo*
 causa, quod causa cupiditatis secularia negotia nec
 Monachis gerere, nec Clericis licet : causa vero cha-
 ritatis se negotiis secularibus cum debita moderatio-

„ ne

ne ingerere possunt, secundum Superioris licentiam, in ministrando, & dirigendo.“

Unde dicitur in Decret. dist. 88. (cap. I.) „De crevit sancta Synodus, nullum deinceps Clericum aut possessiones conducere, aut negotiis secularibus immiscere, nisi propter curam aut pupillorum, aut orphanorum, aut viduarum, aut si forte Episcopus civitatis Ecclesiasticarum rerum sollicitudinem eum habere præcipiat.“ Eadem autem ratio est de Religiosis, ac Clericis: quia utrisque similiter negotia secularia interdiciuntur, ut dictum est. (in cor. a.)

Ad primum ergo dicendum, quod Monachis interdicitur secularia negotia tractare propter cupiditatem, non autem propter charitatem.

Ad secundum dicendum, quod non est curiositas, sed charitas, si propter necessitatem aliquis se negotiis secularibus immisceat.

Ad tertium dicendum, quod frequentare palatia Regum propter delicias, vel gloriam, vel cupiditatem, non competit Religiosis, sed ea adire propter pias causas eis competit. Unde dicitur 4. Reg. 4. quod Elisæus dixit ad mulierem. *Numquid non habes negotium, & vis ut loquar Regi, vel Principi militiæ?* Similiter etiam convenit Religiosis adire Regum palatia ad eos arguendos, & dirigendos: sicut Joannes Baptista arguebat Herodem, ut dicitur Matth. 14.

ARTICULUS III.

896

Utrum Religiosi manibus operari teneantur.

3. dist. 17. q. 3. a. 1. q. 4. & quod. 9. a. 4. & op. 19. c. 4. & c. 17. ad 1.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod Religiosi manibus operari teneantur. Non enim excusantur Religiosi ab observantia præceptorum: sed operari manibus est in præcepto, secundum illud 1. ad Thess. 4. *Operamini manibus vestris, sicut præcepimus vobis: unde & August. in lib. de operibus Monach. (c. 30. in princ. tom. 3.) dicit: Cæterum quis ferat homines con-*

id est, Religiosos non operantes, de quibus loquitur, „saluberrimis Apostoli monitis resistentes, non sicut infirmiores tolerari, sed sicut etiam sanctiones prædicari?“ ergo videtur, quod Religiosi teneantur manibus operari.

Præterea. 2. ad Thess. 3. super illud: *Si quis vult operari, nec manducet*, dicit Gl. (ord. Aug. l. de op. Monach. cap. 1. & 2. tom. 3.) „Dicunt quidam, de operibus spiritualibus hoc Apostolum præcepisse, non de opere corporali, in quo agricolæ, vel opifices laborant. *Et infra*, (c. 2. in fine) Sed superfluo conantur & sibi, & cæteris caliginem obducere, ut quod utiliter monet charitas, non solum facere nolint, sed nec etiam intelligere. *Et infra*, (c. 3.) Vult servos Dei corporaliter operari, unde vivant:“ Sed præcipue Religiosi servi Dei nominantur, utpote se totaliter divino servitio participantes, sicut patet per Dionys. 6. c. Eccl. Hier. (c. med.) ergo videtur, quod teneantur manibus operari.

3. Præterea. August. dicit in lib. de oper. Monach. (c. 17. in princ. tom. 3.) „Quid agant, qui operari corporaliter nolunt, cui rei vacent, scire desidero. Orationibus, (inquit) vacamus, & psalmis, & lectionibus & verbo Dei.“ Sed quod per ista non excusentur ostendit per singula. Nam primo de oratione dicit: *Citius exauditur una obedientis oratio, quam decem nulla contemptoris*, illos contemptores intelligens & indignos exaudiri, qui manibus non operantur. Secundo de divinis laudibus subdit: „Cantica vero divina cantare etiam manibus operantes facile possunt.“ Tertio subiungit de lectione: „Qui autem se dicunt lectioni vacare, nonne ibi inveniunt, quod præcipit Apostolus? Quæ est ergo ista perversitas lectioni non obtemperare, dum vult ei vacare?“ Quarto subiungit, (c. 18.) de prædicatione: „Si autem alicui sermo erogandus est, & ita occupatur, ut manibus operari non vacet, numquid in monasterio omnes hoc possunt? Quando ergo non omnes possunt, cur omnes sub hoc obtentu vacare volunt? quanquam etsi omnes possent, vicissim facere deberent, non solum

„ ut

„ ut cæteri necessariis operibus occuparentur, sed etiam
 „ quia sufficit, ut multis audientibus unus loquatur:
 „ ergo videtur, quod Religiosi non debeant cesare à
 „ manuali opere propter hujusmodi spiritualia opera,
 „ quibus vacant.“

4. Præterea. Lucæ 12. super illud: *Vendite quæ possidetis &c.* dicit Glos. (*ordin.*) „ Non tantum ci-
 „ bos vestros communicare pauperibus, sed etiam ven-
 „ dite possessiones vestras; ut omnibus vestris semel
 „ pro Domino spretis, postea labore manuum vestrarum
 „ operemini, unde vivatis, vel eleemosynam faciatis.“
 Sed ad Religiosos pertinet proprie omnia sua relinquere:
 ergo videtur, quod etiam eorum sit de labore manuum
 suarum vivere, & eleemosynas facere.

5. Præterea. Religiosi præcipue videntur teneri Apo-
 stolorum vitam imitari: quia statum perfectionis proben-
 tentur: sed Apostoli manibus propriis laborabant, se-
 cundum illud 1. ad Corinth. 4. *Laboramus operanti-
 manibus nostris: ergo videtur, quod Religiosi teneantur
 manibus operari.*

Sed Contra. Ad præcepta observanda, quæ commo-
 niter omnibus proponuntur, eodem modo tenentur Re-
 ligiosi, & seculares. Sed præceptum de opere ma-
 nuali communiter omnibus proponitur, ut patet 2. ad
 Thess. 3. *Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante disor-
 dinate. &c.* Fratrem autem nominat quemlibet Christia-
 num, (sicut & 1. Corinth. 7. *Si quis frater uxorem ha-
 bet infidelem &c.*) Et ibidem dicitur; *Si quis non vult
 operari, nec manducet: non ergo Religiosi magis tenen-
 tur manibus operari, quam seculares.*

Respondeo dicendum, quod, labor manualis ad qua-
 tuor ordinatur. Primo quidem, & principaliter ad victu-
 tum quærendum. Unde primo homini dictum est: (*Ge-
 nes. 3.*) *In sudore vultus tui vesceris pane tuo.* Et la-
 Psal. 127. *Labores manuum tuarum quia manducabis, &c.*
 Secundo ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa
 mala oriuntur. Unde dicitur Eccl. 33. *Mitte seruum
 tuum in operationem, ne vacet. Multam enim malitiam de-
 cuit otiositas.* Tertio ordinatur ad concupiscentiæ restra-
 nationem, in quantum per hoc maceratur corpus. Un-
 de 2. ad Corinth. 6. dicitur: *In laboribus in jejuniis*

In vigiliis, in castitate. Quarto autem ordinatur ad eleemosynas faciendas. Unde dicitur ad Ephes. 4. „ Qui furabatur, jam non furetur: magis autem laboret operando manibus suis, quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti.“ Secundum ergo quod labor manualis ordinatur ad victum quærendum, cadit necessitate præcepti, prout est necessarius ad talem finem: quod enim ordinatur ad finem necessitatem habet; ut scilicet in tantum sit necessarium, in quantum finis sine eo esse non potest. Et ideo „ qui non habet aliunde, unde vivere possit, tenetur manibus operari, ejuscumque sit conditionis.“

Et hoc significant verba Apostoli dicentis: „ Qui non vult operari, nec manducet: Quasi diceret: Ea necessitate aliquis tenetur ad operandum manibus, quatenus tenetur ad manducandum.“ Unde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari. Et eadem ratio est de illis, qui non habent alias, unde licite vivere possint. Non enim intelligitur aliquis posse facere, quod non licite facere potest. Unde & Apostolus non invenitur opus manuum præcepisse, nisi ad excludendum peccatum eorum, qui illicite victum acquirebant. Nam primo quidem præcipit Apostolus opus manuale ad evitandum furtum, ut patet ad Ephes. 4. *Qui furabatur, jam non furetur: magis autem laboret operando manibus suis.* Secundo ad vitandam cupiditatem alienarum rerum. Unde dicitur 1. ad Thessalonicens. 4. *Operamini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, & ut honeste ambuletis ad eos, qui foris sunt.* Tertio ad evitanda turpia negotia, ex quibus aliqui victum acquirunt. Unde 2. ad Thessal. 3. dicit: „ Cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, nec manducet. Audivimus enim, quosdam inter vos ambulantes inquiete, nihil operantes, sed curiose agentes: *Glos. (ord.)* qui sæda cura necessaria sibi provident. His autem qui hujusmodi sunt, denuntiamus, & obsecramus, ut cum silentio operantes panem suum manducent.“ Unde Hieronymus dicit super epist. ad Gal. (*in Proxim. libri 2. commentar. sup. hanc epist. vers. fin.*) quod Apostolus hoc dixit, non tam officio docentis, quam vitio gentis. Scien-

Sciendum tamen, quod sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia, ex quibus homines licite victum lucrantur, sive manibus, sive pedibus, sive lingua fiant. Vigiles enim, & cursores, & alii hujusmodi suo labore viventes, intelliguntur de operibus, manuum vivere. Quia enim manus est organum organorum, per opus manuum omnis operatio intelligitur, de qua aliquis victum licite potest lucrari.

Secundum autem quod opus manuale ordinatur ad otium tolleudum, vel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate præcepti secundum se consideratum: quia multis aliis modis potest vel caro macerari, vel etiam otium tolli, quam per opus manuale, maceratur enim caro per jejunia, & vigiliis, & otium tollitur per meditationes sacrarum Scripturarum, & laudes divinas. Unde super illud Psal. 118. „Defecerunt oculi mei „in eloquium tuum, dicit *Glos. (ord.)* Non est otiosus, qui verbo Dei tantum studet: nec plaris est, qui extra operatur, quam qui studium cognoscende veritatis exercet. *Et ideo propter has causas Religiosi non tenentur ad opera manualia, sicut nec seculares, nisi forte ad hoc per statuta sui Ordinis obligentur.* Sicut Hieronymus dicit in epist. ad Rusticum monachum (*quæ est 4. cir. med.*) „Ægyptiorum monasteria huc „tenent morem, ut nullum absque operis labore suscipiant, non tam propter victus necessitatem, quam propter animæ salutem, ne vagetur perniciosis cogitationibus.“

„In quantum vero opus manuale ordinatur ad elemosynas faciendas, non cadit sub necessitate præcepti: nisi forte in aliquo casu, in quo ex necessitate aliquis elemosynas facere teneretur, & non posset alias habere unde pauperibus subveniret: in quo casu obligarentur similiter Religiosi, & seculares ad opera manualia exequenda.“

Ad primum ergo dicendam, quod præceptum illud, quod ab Apostolo proponitur, est de jure naturali. Unde super illud 2. ad Thess. 3. *Ut subtrahatis vos ab omni fratre inordinate ambulante, dicit Glos. (interlin.)* aliter quam ordo naturæ exigit. Loquitur autem de his, qui ab opere manuali cessabant. Unde & natura manus

homini dedit loco armorum, & tegumentorum, quæ
 aliis animalibus tribuit, ut scilicet per manus hæc, &
 alia omnia necessaria conquirat. Ex quo patet, quod
 communiter ad hoc præceptum tenentur & Religiosi, &
 Seculares, sicut ad omnia alia legis naturalis præcepta.
 Non tamen peccant, quicumque manibus non operantur:
 quia ad illa præcepta legis naturæ, quæ pertinent ad
 bonum multorum, non tenentur singuli: sed sufficit quod
 unus vacet huic officio, & alius alii; puta quod qui-
 dam sint opifices, quidam agricolæ, quidam iudices,
 quidam doctores, & sic de aliis, secundum illud Apos-
 toli 1. ad Cor. 12. *Si totum corpus oculus, ubi auditus
 & si totum auditus, ubi odoratus?* &c.

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa sumitur
 ab Ang. in lib. de operibus Monachorum, in quo lo-
 quitur contra monachos quosdam, qui dicebant, non
 esse licitum servis Dei manibus operari, propter hoc
 quod Dominus dicit Matth. 6. *Ne solliciti sitis animæ
 vestræ, quid manducetis.* Nec tamen per hæc verba in-
 ducitur necessitas Religiosis manibus operandi, si
 habent aliunde unde vivere possint. Quod patet
 per hoc quod subdit: *Vult servos Dei corporaliter
 operari, unde vivant.* Hoc autem non magis per-
 tinet ad Religiosos, quam ad Seculares. Quod patet ex
 duobus. Primo quidem ex ipso modo loquendi, quo
 Apostolus utitur, dicens: *Ut subtrahatis vos ab omni fra-
 tre ambulante inordinate* Fratres enim omnes Christianos
 vocat, nondum enim erant tunc temporis Religiones
 institutæ. Secundo, quia Religiosi non tenentur ad alia,
 quam Seculares, nisi propter regulæ professionem, &
 ideo si in statutis regulæ non contineatur aliquid de ope-
 re manuali, non tenentur aliter ad operandum manibus
 Religiosi, quam Seculares.

Ad tertium dicendum, quod omnibus illis operibus
 spiritualibus, quæ ibi tangit August. potest aliquis va-
 care *dupliciter: uno modo*, quasi deserviens utilitati com-
 muni: *alio modo*, quasi insistens utilitati privatæ. Illi
 ergo qui prædictis operibus spiritualibus publice vacant,
 excusantur per huiusmodi opera spiritualia ab opere ma-
 nuali, *duplici ratione: primo* quidem, quia oportet eos
 totaliter esse occupatos circa huiusmodi opera: *secundo*

quia hujusmodi opera exercentibus debetur subministratio victus ab his, quorum utilitati deserviant. Illi vero qui prædictis operibus non quasi publicis, sed quasi privatis vacant, non oportet quod per hujusmodi opera à manualibus operibus abstrahantur: nec etiam fit eis debitum, ut de stipendiis fidelium vivant. Et de talibus loquitur Augustinus. Quod enim dicit: „Cantica divina cantare etiam manibus operantes possunt, exemplo opificum, qui fabulis linguas dant, cum tamen manibus ab opere non recedant,“ manifestum est, quod non potest intelligi de his, qui Horas Canonicas in Ecclesia decantant; sed intelligitur de his, qui Psalmos, vel Hymnos dicunt quasi privatas orationes. Similiter quod dicit de lectione, & oratione, referendum est ad orationes, & lectiones privatas, quas etiam laici interdum faciunt; non autem ad illos, qui publicas orationes in Ecclesia faciunt, vel etiam publicas lectiones in scholis legunt. Unde non dicit: *Qui dicunt se vacare doctrinæ, vel instructioni*: sed: *Qui dicunt se vacare lectioni*. Similiter etiam de prædicatione loquitur, non quæ fit publice ad populum, sed quæ specialiter fit ad unum, vel ad paucos per modum privatæ admonitionis. Unde signanter dicit: *Si alicui sermo erogandus est*. Nam, sicut Glos. (*interl. sup. illud: Sermo meus, & prædicationis*) dicit 1. ad Corinth. 2. *Sermo est, qui privatim fit prædicationis, quæ fit in communi*.

Ad quartum dicendum, quod illi qui omnia propter Deum spernunt, teneantur manibus operari, quando aliam non habent unde vivant, vel unde eleemosynas faciant, in casu in quo facere eleemosynam cadit sub præcepto: non autem aliter, ut dictum est. (*in corp. art.*) Et secundum hoc loquitur Glossa inducta.

Ad quintum dicendum, quod hoc, quod Apostoli manibus laboraverint, quandoque quidem fuit necessitatis, quandoque vero supererogationis. Necessitatis quidem, quando ab aliis victum invenire non poterant. Unde super illud 1. ad Corinth. 4. *Laboramus operantes manibus nostris*, dicit Glos. (*interl.*) *quia nemo dat nobis*. Supererogationis autem, ut patet per illud quod habetur 1. ad Corinth. 9. ubi dicit Apostolus, quod non est usus potestate quam habebat vivendi de Evangelio. Hac

antem supererogatione utebatur Apostolus tribus de causis. Primo quidem, ut occasionem prædicandi auferret pseudoapostolis, qui propter sola temporalia prædicabant. Unde dicit 2. ad Corinth. 11. *Quod autem facio, & faciam, ut amputem eorum occasionem: &c.* Secundo ad evitandum gravamen eorum, quibus prædicabat. Unde dicit 2. ad Corinth. 12. *Quid minus habuistis præ cæteris Ecclesiis, nisi quod ego ipse non gravavi vos? Tertio ad laudandum exemplum operandi otiosis. Unde 2. ad Thes. 3. dicit: Nocte, & die operantes, ut formam daremus vobis ad imitandum nos.* Quod tamen Apostolus non faciebat in locis, in quibus habebat facultatem quotidie prædicandi, sicut Athenis, ut Augustinus dicit in lib. de operibus Monach. (cap. 18. tom. 3.) Non autem propter hoc religiosi tenentur Apostolum in hoc imitari, cum non teneantur ad omnes supererogationes. Unde nec illi Apostoli manibus operabantur.

ARTICULUS IV.

Utrum Religiosis liceat de eleemosynis vivere.

Opus. c. 18. art. 7.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod Religiosis non liceat de eleemosynis vivere. Apostolus enim 1. ad Timoth. 5. præcipit, ut viduæ quæ possunt aliunde sustentari, non vivant de eleemosynis Ecclesiæ, *ut Ecclesia sufficiat illis, quæ vere viduæ sunt.* Et Hieronymus dicit ad Damas. Papam (ut cit. q. 185. a. 7. a. 3.) quod
 „ qui bonis parentum, & omnibus sustentari possunt, si
 „ quod pauperum est, accipiunt, sacrilegium profecto
 „ committunt, & per abusionem talium iudicium sibi
 „ manducant, & bibunt: “ Sed Religiosi possunt de labore manuum sustentari, si sunt validi, ergo videtur, quod peccent, eleemosynas pauperum comedendo.

2. Præterea. Vivere de sumptibus fidelium, est merces deputata prædicantibus Evangelium pro suo labore, vel opere, secundum illud Matth. 10. *Dignus est operarius cibo suo:* Sed prædicare Evangelium non pertinet ad Religiosos, sed maxime ad Prælatos, qui sunt pastores,

& doctores: ergo Religiosi non possunt licite vivere de eleemosynis fidelium.

3. Præterea. Religiosi sunt in statu perfectionis: sed perfectius est dare eleemosynas, quam accipere, dicitur enim Actor. 20. *Beatius est magis dare, quam accipere:* ergo non debent de eleemosynis vivere; sed magis ex operibus manuum suarum eleemosynas dare.

4. Præterea. Ad Religiosos pertinet impedimenta virtutis, & occasiones peccati vitare: sed acceptio eleemosynarum præbet occasionem peccati, & impedit virtutis actum: unde super illud 2. ad Thessalon. ultim. *Ut nosmetipsos formam daremus vobis,* dicit Glossa, (*ordin. Ambros.*) *Qui frequenter ad alienam mensam comedit otio deditus, aduletur necesse est pascenti se.* Dicitur Exod. 23. *Ne accipias munera, quæ excæcant prudentes, & subvertunt verba justorum:* & Proverb. 22. dicitur: *Qui accipit mutuum, servus est fœverantis;* quod est religioni contrarium: unde super illud 2. ad Thessalon. ult. *Ut nosmetipsos formam daremus &c.* dicit Glossa: *Religio nostra ad libertatem homines advocat:* ergo videtur, quod Religiosi non debeant de eleemosynis vivere.

5. Præterea. Religiosi præcipue tenentur imitari Apostolorum perfectionem: unde Apost. dicit ad Philip. 3. *Quicumque perfecti sumus, hoc sentiamus:* Sed Apostolus nolebat vivere de sumptibus fidelium, ut occasionem auferret pseudoapostolis, sicut ipse dicit 2. ad Corinth. 11. & ne scandalum poneretur infirmis; ut patet 1. ad Corinth. 9. ergo videtur, quod propter easdem causas Religiosi debeant abstinere, ne de eleemosynis vivant, unde & Augustinus dicit in libro de oper. Monach. (*cap. 28. infin. tom. 3.*) „Amputetis occasionem turpium nundinarum, quibus existimatio vestra lætatur, & infirmis offendiculum ponitur; & ostendite hominibus, non vos in otio facilem victum, sed per angustam, & arctam viam regnum Dei quærere.“

Sed contra est, quod, sicut Gregorius dicit in 2. Dialog. (*cap. 1. circ. med.*) „B. Benedictus tribus annis in specu permansit, de his quæ à Romano monacho ministrabantur, refectus est, postquam domum, parentesque reliquerat.“ Et tamen validus corpore existens, non legitur de labore manuum quæsisisse vic-

tum : ergo Religiosi licite possunt de eleemosynis vivere.

Respondeo dicendum , quod unicuique licet vivere de eo , quod suum est , vel sibi debitum. Fit autem aliquid alicujus ex liberalitate donantis. Et ideo
 „ Religiosi , & Clerici , quorum monasteriis , vel Ec-
 „ clesiis ex munificentia principum , vel quorumcun-
 „ que fidelium sunt facultates collocatæ , ex quibus sus-
 „ tententur , possunt de eis vivere licite , absque hoc
 „ quod manibus laborent ; & tamen certum est eos de
 „ eleemosyna vivere. Unde & similiter , si aliqua mo-
 „ bilia Religiosis à fidelibus conferantur , possunt de
 „ eis licite vivere.“ Stultum enim est dicere , quod ali-
 quis in eleemosynam possit accipere magnas possessiones , non autem panem , vel parvam pecuniam. Sed quia hujusmodi beneficia Religiosis videntur esse collata ad hoc , quod liberius religiosis actibus insistere possint , quorum cupiunt se fore participes qui temporalia subministrant , redderetur eis usus prædictorum donorum illicitus , si ad actibus religiosis desisterent : quia sic , quantum est de se , & defraudarent intentionem eorum , qui talia beneficia contulerunt.

Debitum autem est alicui aliquid tripliciter. Uno modo propter necessitatem , quæ facit omnia communia , ut Ambrosius dicit : (colligitur ex serm. 64. de Temp. versus fin.) ideo si Religiosi necessitatem patiantur , licite possunt de eleemosynis vivere. Quæ quidem necessitas potest esse tripliciter. Primo quidem propter corporis infirmitatem ; ex qua contingit , quod non possint sibi labore manuum victum quærere. Secundo , si illud quod ex opere manuali conquirunt , eis ad victum non sufficiat. Unde Augustinus dicit in libro de oper. Monach. (c. 17. art. med. tom. 3.) quod „ bona opera fidelium subsidio supplendorum necessariorum deesse non debent servis Dei , qui manibus operantur : ut horæ , quibus ad erudiendum animum ita vacatur , ut illa corporalia opera geri non possint , non opprimant egestate.“ Tertio propter pristinam conversationem eorum qui non consueverant manibus laborare. Unde August. dicit in lib. de oper. Monach. (c. 21. in princ. tom. 3.) quod „ si habebant aliquid in seculo , quo facile sine officio sustentarent istam vitam , quod conversi ad Deum in-

indigentibus dispersiti sunt, & credenda est eorum in-
firmitas, & ferenda. Solent enim tales delicatius edu-
cati, laborem operum corporaliū sustinere non posse.⁶⁶

*Alio modo efficitur aliquid alicui debitum ex eo quod ipse exhibet, sive sit aliquid temporale, sive spirituale, secundum illud I. ad Cor. 9. Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est, si carnalia vestra metamus? Et secundum hoc quadrupliciter possunt Religiosi de eleemosynis vivere, quasi sibi debitis. Primo quidem, si prædicent auctoritate Prælatorum. Secundo si sint ministri altaris: quia, ut dicitur I. ad Corinth. 9. Qui altari deserviunt, cum altari participant. Ita & Dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere. Unde & August. dicit in lib. de operibus Monach. (c. 21. in princ. tom. 3.) „Si Evangelistæ sunt, fateor, habent potestatem vivendi de sumptibus fidelium: si ministri altaris, dispensatores sacramentorum, bene sibi istam non arrogant, sed plane vendicant potestatem:“ Et hoc ideo, quia sacrificium altaris ubicumque agatur, commune est toti populo fidelium. Tertio, si insistat studio sacræ Scripturæ ad communem utilitatem totius Ecclesiæ. Unde Hieron. dicit contra Vigilantium: (c. 5. cir. med. & incipit: *Multa in orbe.*) „Hæc in Judæa usque hodie perseverat consuetudo, non solum apud nos, sed etiam apud Hebræos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte, & partem non habent in terra, nisi solum Deum, Synagogarum, & totius orbis veniunt ministeriis.“ Quarto, si bona temporalia quæ habent, monasterio largiantur, de eleemosynis monasterio factis possunt vivere. Unde August. dicit in lib. de operibus Monachor. (c. 25. à med. tom. 3.) „quod his qui relicta, vel distributa sive ampla, sive qualicumque opulenta facultate inter pauperes Christi pia, & salubri humilitate numerari voluerunt, vicem sustentandæ vitæ eorum res ipsa communitis, & fraternæ charitas debet; qui laudabiliter agunt, si manibus operentur: quod quidem si nolint, quis audeat eos cogere? Nec est attendendum, ut *ibid. subditus*, in quibus monasteriis, vel in quo loco indigentibus fratribus quisque id quod habebat, impenderit, omnium enim*

enim Christianorum una respublica est. "

Si vero aliqui sint Religiosi, qui absque necessitate, & utilitate, quam afferant, velint otiosi de elemosynis quæ dantur pauperibus, vivere, hoc est eis illicitum: "Unde August. dicit in lib. de oper. Mon. (c. 22. tom. 3.)", Plerumque ad hanc professionem servitutis Dei & ex conditione servili aliqui veniunt, & ex vita rusticana, & ex opificum exercitatione, & plebejo labore; de quibus non apparet, utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem, & laboriosam fugientes, vacui pasci, atque vestiri voluerint, & insuper honorari ab eis, à quibus contemni, conterique consueverant. Tales ergo se, quo minus operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt: præterita quippe vitæ consuetudine coniacuntur. "Et postea subdit: (cap. 25. non procul à fin.)", Si volunt operari, non manducant. Neque enim propterea ad pietatem divites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur. Nullo enim modo decet, ut in ea vita, ubi senatores sunt laboriosi, ibi fiant opifices otiosi, & quo veniunt, relictis delictis suis, qui fuerant prædiorum domini, ubi sunt rustici delicati. "

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ sunt intelligendæ tempore necessitatis, quando scilicet non posset aliter pauperibus subveniri. Tunc enim tenerentur non solum ab elemosynis accipiendis desistere, sed etiam sua, si qua haberent, largiri ad pauperum sustentationem.

Ad secundum dicendum, quod Prælati competit prædicatio ex officio: Religiosis autem potest competere ex commissione. Et ita cum laborant in agro dominico possunt exinde vivere, secundum illud 2. ad Timoth. 2. *Laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere*: Ubi dicit Glos. (ord.) *id est, prædicatorem, qui in agro Ecclesiæ, ligone verbi Dei excolit corda auditorum*. Possunt etiam de Evangelio vivere, qui prædicatoribus ministrant. Unde super illud ad Rom. 15. *Si spiritualium eorum participes facti sunt gentiles, debent et in carnalibus ministrare eis*, dicit Glos. (interl.) *scil. Judæis, qui miserunt Prædicatores ab Hier-*

rosolyms. Sunt & aliæ causæ, ex quibus alicui debetur, ut de sumptibus fidelium vivat, ut dictum est, (*in corp. a.*)

Ad tertium dicendum, quod, cæteris paribus, dare est perfectius, quam accipere. Et tamen dare, vel relinquere omnia sua pro Christo, & modica accipere ad sustentationem vitæ, melius est, quam dare aliqua particulariter pauperibus, ut ex supra dictis patet (*q. 186. a. 3. ad 6.*)

Ad quartum dicendum, quod accipere munera ad divitias augmentandas, vel accipere victum ab aliquo sibi non debitum, absque utilitate, & necessitate, præstat occasionem peccati: quod non habet locum in Religiosi, ut ex supra dictis patet. (*in corp. a.*)

Ad quintum dicendum, quod quando apparet manifesta necessitas, & utilitas, propter quam aliqui Religiosi de elemosynis vivant absque opere manuali, non scandalizantur ex hoc infirmi, sed malitiosi more Pharisæorum; quorum scandalum contemnendum Dominus docet Matth. 15. Sed si non esset evidens, necessitas, & utilitas, posset exinde generari scandalum infirmis, quod esset vitandum, idem tamen scandalum imputare potest de his, qui facultatibus communibus otiose utuntur.

ARTICULUS V.

898

Utrum Religiosis liceat mendicare

3. *conc. c. 135. & quol. 7. art. 12. ad 7. & opus. 17. c. 14. 15. & 16. & opus. 19. c. 7.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod Religiosis non liceat mendicare. Dicit enim August. in lib. de oper. Monach. (*c. 28. ante med. tom. 3.*) *Tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit callidissimus hostis, circumeuntes provincias.* Et postea subdit: *Omnes petunt, omnes exigunt aut sumptus lucrosæ egestatis, aut simulatæ pretium sanctitatis: ergo videtur, quod vita Religiosorum mendicantium sit reprobanda.*

2. Præterea. 1. ad Thessal. 4. dicitur: „Opera mihi, ni manibus vestris, sicut præcepimus vobis, & ut

„honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, & nullius
 „aliquid desideretis:“ *Ubi dixit Glossa (ord. Petri
 Lomb.)* Ideo opus est agendum, ad non otiaandum, quia
 „& honestum est, ad quasi lux & infideles: & non
 „desiderabitis rem alterius, nedum rogetis, vel tolla-
 „tis aliquid.“ *Et 2. Thess. 3. super illud: Si quis non
 vult operari, &c. dicit Gloss. (ord. August. l. de op.
 Monach. c. 3. in princ. tom. 3.)* „Vult servos Dei cor-
 „poraliter operari, ut habeant unde vivant, ut non
 „compellantur egestate necessaria petere:“ sed hoc est
 mendicare: ergo videtur, quo illicitum sit, præter-
 misso opere manuali, mendicare.

3. Præterea. Illud quod est in lege prohibitum, &
 justitiæ contrarium, non competit Religiosis: sed men-
 dicare est prohibitum in lege divina, dicitur enim Deu-
 ter. 15. *Omnino Indigens, & mendicus non erit inter vo.,*
 & in Psalm. 36. *Non vidi justum derelictum, nec semen
 ejus quærens panem:* secundum etiam Jura Civilia pu-
 nitur validus mendicans, ut habetur codice de men-
 dicantibus validis: ergo non competit Religiosis men-
 dicare.

4. Præterea. *Verecundia est de turpi actu, ut Da-
 masc. dicit: (l. 2. orth. fid. c. 15.)* Sed Ambros. dicit
 in lib. 1. de Offi. (cap. 30. cir. fin.) quod *verecundia
 petendi ingenuos prodit natales:* ergo mendicare est tur-
 pe, non ergo Religiosis competit.

5. Præterea. Maxime de eleemosynis vivere compe-
 tit prædicantibus Evangelium, secundum Domini sta-
 tutum, ut supra dictum est: (à præc.) eis tamen non
 competit mendicare, quia super illud 2. ad Timoth. 2.
*Laborantem agricolam &c. dicit Glos. (ord. sup. illud:
 de fructibus percipere)* *Vult Apostolus, ut Evangelista in-
 telligat, quod necessaria sumere ab eis, in quibus laborat,
 non est mendicitas, sed potestas:* ergo videtur, quod
 Religiosis non competat mendicare.

Sed contra. Religiosis competit vivere ad imitatio-
 nem Christi: sed Christus mendicavit, secundum illud
 Psal. 39. *Ego autem mendicus sum, & pauper:* ubi di-
 cit Glossa (ord. Cassiod.) *Hoc dixit Christus de se
 ex forma servi: & infra: Mendicus est, qui ad alio pe-
 tit; & pauper, qui sibi non sufficit.* Et in Psalm. 69.

Ego egenus, & pauper sum: ubi dicit Glossa: (*Interl. & ord. Cassiod.*) Egenus, id est, petens, & pauper, id est, insufficientis mihi, quia mundanas copias non habeo. Et Hieronymus dicit in quadam Epistola: Cave, ne Domino tuo mendicante, scilicet Christo, alienas divitias congeras: ergo conveniens est Religiosis mendicare.

Respondeo dicendum, quod circa mendicationem duo possunt considerari. Unum quidem ex parte actus ipsius mendicationis, qui habet sibi quandam abjectionem conjunctam. Illi enim videntur abjectissimi inter homines esse, qui non solum sunt pauperes, sed intantum sunt egentes, quod necesse habent ab aliis victum accipere. Et secundum hoc causa humilitatis aliqui laudabiliter mendicant: sicut & alia assumunt, quæ ad abjectionem quandam pertinent, quasi efficacissimam medicinam contra superbiam, quam vel in seipsis, vel etiam in aliis per exemplum extinguere volunt. Sicut enim infirmitas, quæ est ex super excessu caloris, efficacissimæ sanatur per ea, quæ in frigiditate excedunt: ita etiam pronitas ad superbiam efficacissime curatur per ea, quæ multum abjecta videntur. Et ideo dicitur in Decr. de Pœnit. dist. 2. (*c. Si quis sevel*) *Exercitia humilitatis sunt, si quis se vilioribus officii subdat, & ministeriis indignioribus tradat: ita namque arrogantia, & humanæ gloriæ vitium curari poterit.* Unde Hieronymus in Epist. ad Oceanum (*quæ est 30. c. 4. parum à princ.*) commendat Fabiolam de hoc, quod optabat, ut suis divitiis pariter effusus pro Christo, stipem acciperet. Quod etiam beatus Alexius perfecit, qui omnibus suis propter Christum dimissis, gauderet se etiam à servis suis eleemosynas accepisse. Et de Beato Arsenio legitur in Vitis Patrum, (*l. 5. libello 6. num. 3.*) quod gratias egit de hoc, quod necessitate cogente, oportuit eum eleemosynam petere. Unde & in pœnitentiam pro gravibus culpis injungitur aliquibus, ut peregrinentur mendicantes.

Sed quia humilitas, sicut & cæteræ virtutes, abque discretionem esse non debet, ideo oportet discrete mendicitatem ad humiliationem assumere, ut ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat, vel cujuscumque alterius indecentis.

*Allo modo potest considerari mendicitas ex parte
 eius, quod quis mendicando acquirit. Et sic ad mendi-
 candum potest homo ex duobus induci. Uno modo ex
 cupiditate habendi divitias, vel victum otiose: & ta-
 lis mendicitas est illicita. Alio modo ex necessitate, vel
 utilitate: ex necessitate quidem, sicut cum aliquis non
 potest aliunde habere unde vivat, nisi mendicet: ex
 utilitate autem, sicut cum aliquis intendit ad aliquid
 utile perficiendum, quod sine eleemosynis fidelium fa-
 cere non potest: sicut petuntur eleemosynæ pro cons-
 tructione pontis, vel Ecclesiæ, vel quibuscumque aliis
 operibus, quæ vergunt in utilitatem communem; si-
 cut scholares, ut possint vacare studio sapientiæ. Et
 hoc modo mendicitas est licita, sicut Secularibus, ita
 Religiosis.*

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi
 loquitur expresse de his, qui ex cupiditate mendicant.

Ad secundum dicendum, quod prima Glossa loqui-
 tur de petitione, quæ sit ex cupiditate, ut patet ex
 verbis Apostoli: alia autem Glossa loquitur de illis,
 qui absque omni utilitate, quam faciunt, necessaria
 petunt, ut otiosi vivant. Non autem otiose vivit, qui
 qualitercumque utiliter vivit.

Ad tertium dicendum, quod ex illo præcepto le-
 gis divini non prohibetur alicui mendicare: sed pro-
 hibetur divitibus, ne tam tenaces fiant, ut propter
 hoc aliqui egestate mendicare cogantur. Lex autem
 Civilis imponit pœnam validis mendicantibus, qui non
 propter utilitatem, † *al. debilitatem* † vel necessita-
 tem mendicant.

Ad quartum dicendum, quod duplex est turpitudō:
Una inhonestatis: Alia exterioris defectus: sicut tur-
 pe est homini esse infirmum, vel pauperem. Et ta-
 lis turpitudō mendicitatis non pertinet ad culpam, sed
 ad humilitatem pertinere potest ut dictum est. (*in corp.*
art.)

Ad quintum dicendum, quod, prædicantibus ex de-
 bito debetur victus ab his, quibus prædicant: si ta-
 men non quasi sibi debitum, sed quasi gratis dan-
 dum mendicando petere velint, ad majorem humili-
 tatem pertinet.

ARTICULUS VI.

Utrum liceat Religiosis vilioribus vestibus uti quam cæteri utantur.

Opusc. 19. cap. 8.

Ad sextum sic preceditur. Videtur, quod non liceat Religiosis vilioribus vestibus uti, quam cæteris. Quia secundum Apostolum 1. ad Thessal. ult. *Ab omni specie mala abstinere debemus*: sed vilitas vestium habet speciem mali, dicit enim Dominus Matth. 7. *Attendite à falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium.* Et super illud Apocal. 6. *Ecce equus pallidus, &c.* dicit Gloss. (*ord. sup. illud: & ecce equus niger*) „Videns diabolus nec per apertas tribulationes, nec per apertas hæreses se posse proficere, præmittit falsos fratres, qui sub habitu religionis obtinent naturam nigri, & rufi equi, pervertendo fidem:“ ergo videtur, quod Religiosi non debeant vilibus vestibus uti.

Præterea. Hieron. dicit ad Nepot. (*epist. 2. à med.*) *Vestes pullas, id est nigras, æque vitæ, ut candidas: ornatus, ut sordes, pari modo fugiendi sunt: quia alterum delicias, alterum gloriam redolet: ergo videtur, cum inanis gloria sit gravius peccatum, quam deliciarum usus, quod Religiosi, qui debent ad perfectionem tendere, magis debeant vitare vestes viles, quam prætiosas.*

3. Præterea. Religiosi maxime intendere debent operibus pœnitentiæ: sed in operibus pœnitentiæ non est utendum exterioribus signis tristitiæ, sed magis lætitiæ sig. i: dicit enim Dominus Matth. 6. *Cum jejunas, nolite fieri sicut hypocritæ tristes, & postea subdit: Tu autem, cum jejunas, unge caput tuum, & faciem tuam lava.* Quod exponens Aug. in lib. 2. de serm. Dom. in monte (*cap. 11. parum à princ. tom. 4.*) dicit: „In hoc capitulo maxime advertendum est, non in solo rerum corporearum nitore, atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam, & eo periculosiorem, quo sub nomine servitutis Dei
„ de-

„decipit.“ ergo videtur, quod Religiosi non debeant vilioribus vestibus indui.

Sed Contra est, quod Hebr. 11. Apostolus dicit: *Circulerunt in melotis, & in pellibus caprinis*: Glos. (interl.) *ut Elias, & alii*. Et in Decret. 21. q. 4. (c. *Omnis jactantia*) dicitur: „Si inventi fuerint deridentes eos, qui vilibus, & religiosis vestibus amicti sunt, corrigantur. Priscis enim temporibus omnis sacratus vir cum mediocri, ac vili veste conversabatur.“

Respondeo dicendum, quod, sicut August. dicit in 3. de Doctr. Christ. (c. 12. *parum à princ. tom. 3.*) *in omnibus exterioribus rebus non usus rerum, sed libido mentis in culpa est*. Ad quam discernendam attendendum est, quod habitus vilis, & incultus dupliciter potest considerari. Uno modo, prout est signum quoddam dispositionis, vel status humani: quia, ut dicitur Eccl. 19. *Amictus hominis annuntiat de illo*. Et secundum hoc vilitas habitus est quandoque signum tristitiæ. Unde & homines in tristitia existentes solent vilioribus vestibus uti: sicut è converso in tempore solemnitatis, & gaudii utuntur cultioribus vestimentis. Unde & penitentes vilibus vestibus utuntur: ut patet Jonæ 3. de Rege, qui *indutus est sacco*: & 3. Reg. 21. de Achab, qui *operuit cilicio carnem suam*.

Quandoque vero est signum contemptus divitiarum, & mundani fastus. Unde Hieronymus dicit ad Rusticum monachum, (epist. 4. *inter princ. & med.*) „Sorridæ vestes candidæ mentis indicia sint: vilis tunica contemptum seculi probet, ita dumtaxat, ne animus timeat, ne habitus, sermoque dissentiat. Et secundum utrumque horum competit Religiosis vilitas vestium:“ quia Religio est status penitentis, & contemptus mundanæ gloriæ.

Sed quod aliquis velit hoc aliis significare, contingit propter tria. Uno modo ad sui humiliationem. Sicut enim ex splendore vestium animus hominis elevatur: ita ex humilitate vestium humiliatur. Unde de Achab, qui in carnem suam cilicio induit, dixit Dominus ad Eliam: *Novæ vidisti Achab humiliatum coram me?* ut habetur 3. Reg. 21. Alio modo propter exemplum aliorum. Unde super illud Matth. 3. *Habebat vestimentum de pilis ca-*
me-

melorum &c. dicit Glos. (ordin.) Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ præterdit. Tertio modo propter inanem gloriam; sicut Aug. dicit, (lib. 2. de serm. Dom. in monte cap. 12. parum à princ. tom. 4.) quod,
„ in ipsis sordibus luctuosus potest esse jactantia. Duo-
„ bus ergo primis modis laudabile est abjectis vestibus
„ uti. Tertio vero modo vitiosum est.“

Alio autem modo potest considerari habitus vilis, & incultus, secundum quod procedit ex avaritia, vel negligentia. Et sic etiam ad vitium pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod vilitas vestium de se non habet speciem mali, immo potius speciem boni, scilicet contemptum mundanæ gloriæ. Et inde est quod mali sub vilitate vestium suam malitiam occultant. Unde Aug. dicit in l. 2. de sermone Domini in monte, (c. 24. à med. tom. 4.) quod *non ideo debent orare odisse vestimentum suum, quia plerumque illo se occultant laici.*

Ad secundum dicendum, quod Hieron. ibi loquitur de vestibus vilibus, quæ deferuntur propter humanam gloriam.

Ad tertium dicendum, quod secundum doctrinam Domini, in operibus sanctitatis nihil homines facere debent propter apparientiam, quod præcipue contingit, quando aliquis aliquid novum facit. Unde Chrys. dicit super Matth. (*hom. 19. à med. & hom. 13. in op. imperf.*) *Orans nihil novum faciat, quod aspiciant homines, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus expandendo, quia scilicet ex ipsa novitate homines reddunt intentos ad considerandum. Nec tamen omnis novitas intentos faciens homines ad considerandum, reprehensibilis est: potest enim bene, & male fieri. Unde August. dicit in l. 2. de serm. Dom. in monte, (c. 12. ante med. tom. 4.) quod „ qui in professione Christianitatis inusitato squalore, & sordibus intentos in se „ oculos hominum facit, cum id voluntate faciat, non „ necessitate patitur, ex cæteris ejus operibus potest „ cognosci, utrum hoc contemptu superflui cultus, an „ ambitione aliqua faciat.“ Maxime autem videntur hoc non ex ambitione facere Religiosi, qui habitum vilem deferunt, quasi signum suæ professionis, quæ contemptum mundi profitentur.*

QUÆSTIO CLXXXVIII.

De differentia Religionum, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de differentia Religionum.

Et circa hoc quærentur octo.

Primo. Utrum sint diversæ Religiones, vel una tantum.

Secundo. Utrum aliqua Religio institui possit ad opera vitæ activæ.

Tertio. Utrum aliqua Religio possit ordinari ad militandum.

Quarto. Utrum possit institui aliqua Religio ad prædicandum, & huiusmodi opera exercenda.

Quinto. Utrum possit aliqua Religio institui ad studium scientiæ.

Sexto. Utrum Religio, quæ ordinatur ad vitam contemplativam, sit potior ea, quæ ordinatur ad vitam activam.

Septimo. Utrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione Religionis.

Octavo. Utrum Religio solitariorum sit præferenda Religioni in societatem viventium.

ARTICULUS I.

900

Utrum sit tantum una Religio.

Inf. a. 6. cor.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod non sit nisi una tantum Religio. In eo enim quod totaliter, & perfecte habetur, diversitas esse non potest: propter quod non potest esse nisi unum primum summum bonum, ut in 1. habitum est: (q. 6. a. 2. 3. & 4.) Sed, sicut Gregor. dicit super Ezechiel. (hom. 20. inter med. & fin.) cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo venerit, holocaustum est; si-

sine quo Religio esse non dicitur : ergo videtur , quod Religiones non sint multæ , sed una tantum.

2. Præterea. Ea , quæ in essentialibus conveniunt , non diversificantur nisi per accidens : sed sine tribus votis essentialibus Religionis non est aliqua Religio , ut supra habitum est. (q. 186. a. 6. & 7.) ergo videtur , quod ipsæ Religiones specie non diversificentur , sed solum per accideus.

3. Præterea. Status perfectionis convenit & Religiosis , & Episcopis , ut supra habitum est (q. 185. a. 5 & 7.) sed Episcopatus non diversificatur specie , sed est unus , ubicumque fuerit : unde Hieron. dicit ad Evagrium Episcopum : (epist. 85. à med.) *Ubi-
cunque fuerit Episcopus , sive Romæ , sive Eugubii , sive
Constantinopoli , sive Rhegii , ejusdem meritù est , eju-
dem & sacerdotil :* ergo pari ratione una sola est Religio.

4. Præterea. Ab Ecclesia tollendum est omne id quod confusionem inducere potest : sed ex diversitate Religionum videtur quædam posse confusio induci in populo Christiano , ut quædam Decretalis dicit : (c. *Ne nimia , de religiosis domib.*) ergo videtur , quod non debeant esse diversæ Religiones.

Sed Contra est , quod in Psal. 44. scribitur ad ornatum Reginæ pertinere , quod sit *circumamicta varietate.*

Respondeo dicendum , quod , sicut ex supra dictis patet , (q. præc. a. 2. & q. 186. a. 7.) status Religionis est quoddam exercitium , quo aliquis exercetur ad perfectionem charitatis. Sunt autem diversa charitatis opera , quibus homo vacare potest : sunt etiam diversi modi exercitiorum. Et ideo Religiones distinguuntur dupliciter : Uno modo secundum diversitatem eorum , ad quæ ordinantur : sicut si una Religio ordinetur ad peregrinos hospitio suscipiendos , & alia ad visitandos , vel redimendos captivos : Alio modo potest esse diversitas Religionum secundum diversitatem exercitiorum : puta quod in una Religione castigatur corpus per abstinentias ciborum , in alia per exercitium operum manualium , vel per nuditatem , aut per aliquid aliud hujusmodi.

Sed quia finis est potissimum in unoquoque, major est Religionum diversitas, quæ attenditur secundum diversos fines, ad quos Religiones ordinantur, quam quæ attenditur secundum diversa exercitia.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est commune in omni Religione, quod aliquis totaliter se debet præbere ad serviendum Deo. Unde ex hac parte non est diversitas inter Religiones, ut scilicet in una Religione aliquis retineat aliquid sui, & in alia aliud: est autem diversitas secundum diversa, in quibus homo Deo servire potest, & secundum quod ad hoc homo se potest diversimode disponere.

Ad secundum dicendum, quod tria essentialia vota Religionis pertinent ad exercitium Religionis, sicut quædam principalia, ad quæ omnia alia reducuntur, ut sup. dictum est: (*q. 186. a. 7. cor. & ad 2.*) Ad observandum autem unumquodque eorum diversimode aliquis se disponere potest: puta ad votum continentie servandum se disponit aliquis per loci solitudinem, per abstinentiam, per mutuum societatem, & per multa alia hujusmodi. Et secundum hoc patet, quod communitas essentialium votorum compatitur diversitatem Religionis, tum propter diversas dispositiones; tum etiam propter diversos fines, ut ex supra dictis patet. (*In corp. & q. 186. a. 1. ad 2.*)

Ad tertium dicendum, quod in his quæ ad perfectionem pertinent, Episcopus se habet per modum agentis, Religiosi autem per modum patientis, ut supra dictum est. (*q. 184. a. 7.*) Agens autem, etiam in naturalibus, quanto est superius, tanto est magis unum; ea vero quæ patiuntur, sunt diversa. Unde rationabiliter est unus Episcopalis status, Religiones vero diversæ.

Ad quartum dicendum, quod confusio opponitur distinctioni, & ordini. Sic ergo ex multitudine Religionum induceretur confusio, si ad idem, & eodem modo diversæ Religiones essent absque necessitate, & utilitate. Unde, ut hoc non fiat, salubriter institutum est, ne nova Religio, nisi auctoritate summi Pontificis, instituat.

ARTICULUS II.

Utrum aliqua Religio institui debeat ad opera vitæ activæ.

Opusc. 29. c. I. princ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod nulla Religio institui debeat ad opera vitæ activæ. Omnis enim Religio pertinet ad perfectionis statum, ut ex supra dictis patet: (q. 184. art. 5.) Sed perfectio religionis status consistit in contemplatione divinatorum, dicit enim Dionys. 6. c. Eccles. Hierarch. (ante med.) Quod nominantur ex Dei puro servitio, & famulatu, & indivisibili, & singulari vita vivente eos indivisibilium sancto convolutionibus, id est, contemplationibus, ad disformem unitatem, & amabilem Deo perfectionem: ergo videtur, quod nulla Religio institui possit ad opera vitæ activæ.

2. Præterea. Idem iudicium videtur esse de Monachis, & Canonicis Regularibus, ut habetur extra de postul. cap. *Ex parte*, & statu Monach. cap. *Quod Dei timorem*: dicitur enim, quod à Sanctarum Monachorum consortio non putantur sejuncti. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis Religiosis: sed Monachorum Religio est instituta ad vitam contemplativam: unde Hieronym. dicit ad Paulinum: (epist. 13. ante med.) *Si cupis esse quod diceris monachus*, id est, solus, quid facis in urbibus? Et idem habetur extra de renuntiatione cap. *Nisi cum pridem*, & de Regular. cap. *Licet quibusdam*: ergo videtur, quod omnis Religio ordinetur ad vitam contemplativam, & nulla ad activam.

3. Præterea. Vita activa ad præsens seculum pertinet: sed omnes Religiosi seculum deserere dicuntur: unde Gregor. dicit super Ezechiel. (hom. 20. inter med. & fin.) *Qui præsens seculum deserit, & agit bona que valet, quasi jam Ægypto derelicta sacrificium præbet in eremo*: ergo videtur, quod nulla Religio possit ordinari ad vitam activam.

Sed contra est, quod dicitur Jacobi 1. *Religio mundana, & immaculata apud Deum, & Patrem hæc est, vi-*

ditare pupillos, & viduas in tribulatione eorum: sed hoc pertinet ad vitam activam: ergo convenienter Religio potest ordinari ad vitam activam.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, (art. præc.) Religionis status ordinatur ad perfectionem charitatis, quæ se extendit ad dilectionem Dei, & proximi. Ad dilectionem autem Dei, directe pertinet contemplativa vita, quæ soli Deo vacare desiderat: ad dilectionem autem proximi directe pertinet vita activa, quæ deservit necessitatibus proximorum. Et sicut ex charitate diligitur proximus propter Deum; ita etiam obsequium delatum in proximos, redundat in Deum, secundum illud Matth. 25. *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Unde & hujusmodi obsequia proximis facta, in quantum ad Deum referuntur, dicuntur esse sacrificia quædam, secundum illud ad Hebr. vii. *Beneficentiæ & communionis nolite oblivisci: talibus enim hostils promeretur Deus.* Et quia ad Religionem proprie pertinet sacrificium Deo offerre, ut supra habitum est, (q. 81. art. 1. ad 1. & art. 4. ad 1.) consequens est, quod convenienter Religiones quædam ad opera vitæ activæ ordinentur.

Unde & in Collationibus Patrum (collat. 14. c. 4. etc. princ.) Abbas Nesteros distinguens diversa Religionum studia, dicit: *Quidam summam intentionis sue erga eremi secreta, & cordis constituunt puritatem; quidam erga institutionem fratrum, & cœnobiolorum curam; quosdam xenodochii, id est, hospitalitatis, delectat obsequium.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dei servitium, & famulatus salvatur etiam in operibus vitæ activæ, quibus aliquis servit proximo propter Deum, sicut dictum est. (in corp.) In quibus etiam salvatur singularitas vitæ, non quantum ad hoc quod homo cum hominibus non conversetur, sed quantum ad hoc quod homo singulariter his intendat, quæ ad divinum obsequium spectant: & dum Religiosi operibus vitæ activæ insistent intuitu Dei, consequens est, quod in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur. Unde non privantur omnino fructu contemplativæ vitæ.

Ad secundum dicendum, quod eadem est ratio de

Monachis, & omnibus aliis Religiosis, quantum ad ea quæ sunt communia omni Religioni; puta quod totaliter se dedident divinis obsequiis, & quod essentialia vita Religionis observent, & quod à secularibus negotiis se abstineant. Sed non oportet, similitudinem esse quantum ad alia, quæ sunt propria monasticæ professioni, & quæ specialiter ad vitam contemplativam ordinantur. Unde & in prædicta Decretali de postulando non dicitur simpliciter, quod sit idem iudicium de Canonicis Regularibus, quod de Monachis, sed quantum ad supra dicta, scilicet *quod in forensibus causis officio advocatorum non utantur*. Et in Decretali inducta de statu Monachorum, postquam præmiserat, quod *non putantur à communi sortio Monachorum sejuncti Canonici Regulares*, subditur: *Regulæ tamen inserviunt laxiori*. Ex quo patet, quod ad omnia tenentur, ad quæ Monachi.

Ad tertium dicendum, quod *dupliciter* aliquis potest esse in seculo: *Uno modo* per præsentiam corporalem. *Alio modo* per mentis affectum. Unde & discipulis subdit Dominus dixit: (*Joan. 15.*) *Ego elegi vos de mundo*. De quibus tamen ad Patrem loquitur dicens: (*Joan. 17.*) *In mundo sunt, & ego ad te venio*. Quamvis ergo Religiosi, qui circa opera vitæ activæ accupantur, sint in seculo secundum præsentiam corporalem; non tamen sunt in seculo quantum ad mentis affectum; quia in exterioribus occupantur, non quasi quærentes aliquid in mundo, sed solum propter divinum obsequium. *Utuntur enim hoc mundo, tanquam non utentes*, ut dicitur 1. Corinth. 7. Unde Jacobi 1. postquam dictum est: *Religio munda, & immaculata est visitare pupillos, & viduas in tribulatione*, subditur: *Et immaculatum se custodire ab hoc seculo*, ut scilicet affectus in rebus secularibus non detineatur.

ARTICULUS III.

Utrum aliqua Religio ordinari possit ad militandum.

Inf. art. 4. ad 2. & 5.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod nulla Religio ordinari possit ad militandum. Omnis enim Reli-

o pertinet ad statum perfectionis : sed ad perfectionem
 ad tunc Christianæ pertinet, quod Dominus dicit Mat-
 totalis. *5. Ego dico vobis, non resistere malo : sed si quis per-*
 ia venerit te in unam maxillam, præbe ei & alteram : quod
 gotimignat officio militari : ergo nulla Religio potest ins-
 quænti ad militandum.

2. Præterea. Gravior est compugnatio corporalium
 turriorum, quam concertationes verborum, quæ in ad-
 ditionibus fiunt : sed Religiosis interdicitur officio ad-
 s Revocationis uti, ut patet in Decretali de postulando su-
 ppræa inducta. (*art. præc. arg. 2.*) ergo videtur, quod
 talio minus aliqua Religio possit institui ad mili-
 onandum.

3. Præterea. Status Religionis est status pœnitentiæ,
 litur in præ dictum est : (*quæst. præc. art. 6.*) Sed pœni-
 tentibus secundum Jura interdicitur militia, dicitur enim
 a Decret. de pœnit. dist. 5. (*c. 3.*) *Contrarium omnino*
 Ecclesiasticis regulis, post pœnitentiæ actionem redire
 militiam seculari : ergo nulla Religio congrue institui
 potest ad militandum.

4. Præterea. Nulla Religio institui potest ad aliquid
 iustum : Sed, sicut Isidorus dicit in lib. 48. Etymol.
 2. 1. *cir. princ.*) *justum bellum est, quod ex edicto Im-*
 periali geritur ; cum ergo Religiosi sint quædam privatæ
 personæ, videtur, quod non liceat eis bellum gerere : &
 ad hoc non potest institui aliqua Religio.

Sed contra est, quod Aug. dicit ad Bonifac. (*ep. 205.*
ante med. tom. 2.) *Noli existimare, neminem Deo*
facere posse, qui armis bellicis ministrat. In his erat sanc-
ti David, cui Dominus magnum testimonium perhibuit.
 ad hoc institutæ sunt Religiones, ut homines Deo
 vacent : ergo nihil prohibet, aliquam Religionem ins-
 titui ad militandum.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, (*art.*
præc.) Religio institui potest non solum ad opera vitæ
 contemplativæ, sed etiam ad opera vitæ activæ, in-
 quantum pertinent ad subventionem proximorum, &
 obsequium Dei ; non autem in quantum pertinent ad ali-
 quid mundanum tenendum. Potest autem officium mili-
 tære ordinari ad subventionem proximorum, non solum
 quantum ad totius Reipublicæ defensionem : unde de Ju-
 da

da Machabæo 1. Machab. 3. dicitur, quod prælabatur prælium Israel cum lætitia; & dilatavit populo suo gloriam. Ordinari etiam potest ad conservationem divini cultus. Unde ibidem subditur, Judam dixisse: Nos pugnavimus pro animabus nostris, & legibus nostris. Et infra cap. 13. dicit. Simon: Vos scitis, quanta ego, & fratres mei, & domus patris mei, fecimus pro legibus, & pro sanctis prælia.

„ Unde convenienter potest institui aliqua Religio ad
 „ militandum, non quidem propter aliquid mundanum,
 „ sed propter defensionem divini cultus, & publicæ sa-
 „ lutis, vel etiam pauperum, & oppressorum, secun-
 „ dum illud Ps. 71. Eripite pauperem, & egeum de
 „ manu peccatoris liberate.“

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest non resistere malo dupliciter. Uno modo, condonando propriam injuriam: & sic potest ad perfectionem pertinere, quando ita fieri expedit ad salutem aliorum. Alio modo, tolerando patienter injurias aliorum: & hoc ad imperfectionem pertinet, vel etiam ad vitium, si aliquis potest convenienter injurianti resistere. Unde Ambros. dicit in lib. 1. de Offic. (cap. 27. vers. ff.) Fortitudo, quæ in bello tuetur à barbaris patriam, vel domi defendit infermos, vel à latronibus socios, plena est justitia. Sicut etiam ibidem Dominus dicit: Quæ tuæ sunt, ne repetant. Et tamen si aliquis non repeteret ea quæ sunt aliorum, si ad eum pertineat, peccaret, homo etiam laudabiliter douat sua, non autem aliena. Et multo minus ea quæ sunt Dei, non sunt negligenda: quia, ut Chrysost. dicit supr. Matth. (hom. 5. in op. imperf. inter med. & ff.) injurias Dei dissimulare nimis est impium.

Ad secundum dicendum, quod exercere advocati-
 nis officium propter aliquid mundanum, repugnat omni Religioni: non autem si hoc aliquis exercent secundum dispositionem sui Prælati pro monasterio suo, ut in eadem Decret. subditur: neque etiam pro defensione pauperum, aut viduarum. Unde in Decret. dist. 88. (c. 1.) dicitur: Decrevit sancta Synodus, nullam deinceps Cloicam aut possessiones conducere, aut secularibus negotiis se immiscere, nisi propter curam pupillarum &c. Et similiter militare propter aliquid mundanum, est con-
 Re

Religioni contrarium : non autem militare propter obsequium Dei.

Ad tertium dicendum , quod militia secularis interdicitur pœnitentibus : sed militia , quæ est propter divinum obsequium , imponitur alicui in pœnitentiam , sicut patet de his , quibus injungitur ut militent in subsidium Terræ Sanctæ.

Ad quartum dicendum , quod Religio non sic instituitur ad militandum , quod Religiosis propria auctoritate liceat bella gerere , sed solum auctoritate Principum , vel Ecclesiæ.

ARTICULUS IV. 903

Utrum aliqua Religio possit institui ad prædicandum , vel confessiones audiendum.

Opusc. 10. cap. 4.

Ad quartum sic proceditur. Videtur , quod nulla Religio possit institui ad prædicandum , vel confessiones audiendum. Dicitur enim 7. quæst. 1. (c. Hoc nequaquam) *Monachorum vita subjectionis habet verbum, & discipulatus, non docendi, vel præsidendi, vel pas-* cendi alios : & eadem ratio esse videtur de aliis Religiosis ; sed prædicare , & confessiones audire , est pacere , vel docere alios , non ergo ad hoc aliqua Religio potest institui.

2. Præterea. Id , ad quod Religio instituitur , videtur esse maxime proprium Religioni , ut supra dictum est : (art. 2. & 3. præc.) Sed prædicti actus non sunt proprii Religiosorum , sed potius Prælatorum : non ergo ad hujusmodi actus potest aliqua Religio institui.

3. Præterea. Inconveniens videtur , quod auctoritas prædicandi , & confessiones audiendi infinitis hominibus committatur : sed non est certus numerus eorum , qui in aliqua Religione recipiuntur : ergo inconveniens est , quod aliqua Religio instituatur ad actus prædictos.

4. Præterea. Prædicatoribus debetur victus à fidelibus Christi , ut patet 1. ad Cor. 9. si ergo committitur

tur

tur prædicationis officium alicui Religioni ad hoc institutæ, sequitur, quod fideles Christi teneantur ad exhibendum sumptus infinitis personis: quod cadit in magnum eorum gravamen; non ergo debet aliqua Religio institui ad hujusmodi actus exercendos.

5. Preterea. Institutio Ecclesiæ debet sequi institutionem Christi: sed Christus primo misit ad prædicandum duodecim Apostolos, ut habetur Luc. 9. & postea misit septuaginta duos discipulos, ut habetur Lucæ 10. &, sicut Glossa (*ord. Bedæ sup. illud: Post hæc autem &c.*) ibi dicit: *Apostolorum formam tenuit Episcopi, septuaginta duorum Discipulorum minores Presbyteri, scilicet Curati: ergo præter Episcopos, & Presbyteros parochiales, non debet aliqua Religio institui ad prædicandum, vel ad confessiones audiendum.*

Sed contra est, quod in Collationibus Patrum, (*col. lat. 14. c. 4. in fin.*) Abbas Nesteros de diversitate Religionum loquens ait: „quidam eligentes ægrotantium curam, alii intercessionem quæ pro miseris, atque oppressis impenditur, exequentes, aut doc. trinæ insistentes, aut eleemosynas pauperibus largientes inter magnos, atque summos viros pro affectu suo, ac pietate vigerunt:“ ergo sicut ad ægrotantium curam aliqua Religio potest institui; ita etiam ad docendum populum per prædicationem, & alia hujusmodi opera.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. 2. huj. quæst.*) convenienter Religio statui potest ad opera vitæ activæ, secundum quod ordinantur ad utilitatem proximorum, & ad obsequium Dei, & conservationem divini cultus. Magis autem procuratur utilitas proximorum per ea quæ pertinent ad spiritualem animæ salutem, quam per ea quæ pertinent ad subveniendum corporali necessitati, quanto spiritualia corporalibus sunt potiora. Unde supra dictum est, (*quæst. 32. art. 3.*) quod eleemosynæ spirituales sunt corporalibus potiores. Hoc etiam pertinet magis ad obsequium Dei, cui nullum sacrificium est magis acceptum, quam zelus animarum, ut Gregor. dicit super Ezechielem. (*hom. 12. aliq. ante fin.*) Majus etiam est spirituales armis contra errores hæreticorum, & res-

ationes dæmonum fideles defendere, quam corpora-
libus armis populum fidelem tueri. Et ideo *convenientis-
simum est, ad prædicandum, & ad alia hujusmodi,
quæ pertinent ad salutem animarum, aliquam Religionem
institutui.*

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui opera-
tur ex virtute alterius, agit per modum instrumenti.
Minister autem est sicut instrumentum animatum, ut
Philos. dicit in 1. Politic. (*cap. 3. ante med. & l. 3.
Eclie. c. 11. ad fin. tom. 5.*) Unde quod aliquis aucto-
ritate Prælatorum prædicet, vel alia hujusmodi faciat,
non supergreditur disciplinatus, vel subjectionis gradum,
qui competit Religiosis.

Ad secundum dicendum, quod sicut Religiones ali-
quæ instituuntur ad militandum, non quidem ut mi-
litent auctoritate propria, sed auctoritate Principum,
vel Ecclesiæ, quibus ex officio competit, sicut dic-
tum est; (*art. præc. ad 4.*) ita etiam Religiones ins-
tituuntur ad prædicandum, & confessiones audiendum,
non quidem auctoritate propria, sed auctoritate Præ-
latorum superiorum, & inferiorum, ad quos ex offi-
cio pertinet. Et ita subservire Prælati in tali minis-
terio, est hujusmodi Religionis proprium.

Ad tertium dicendum, quod à Prælati non conce-
ditur talibus Religiosis, ut quilibet indifferenter pos-
sit prædicare, vel confessiones audire; vel secundum
moderationem eorum qui hujusmodi Religionibus præ-
ficiuntur, vel secundum taxationem ipsorum Præla-
torum.

Ad quartum dicendum, quod plebs fidelis non te-
netur ex debito juris ad sumptus ministrandos nisi or-
dinaris Prælati, qui propter hoc decimas, & obla-
tiones fidelium recipiunt, & alios Ecclesiasticos reddi-
tus. Sed si aliqui in hujusmodi actibus gratis velint
fidelibus ministrare, non potestative ab eis sumptus
exigentes, non propter hoc gravantur fideles: quia
etiam ipsi possunt liberaliter recompensare tempora-
lem subventionem: ad quam etsi non teneantur ex de-
bito juris, teneantur tamen ex debito charitatis: non
autem ita quod eis sit tribulatio, aliis autem remis-
sio, ut dicitur 2. ad Cor. 8. Si tamen non inveniren-
tur,

tur, qui gratis se huiusmodi obsequiis manciparent, tenerentur ordinarii Prælati, si ipsi non sufficerent, alias ad hoc idoneos quærere, quibus sumptus ipsi ministrarent.

Ad quintam dicendum, quod formam septuaginta duorum Discipulorum non solum tenent Presbyteri Curati, sed quicumque alii minoris ordinis, qui Episcopis in eorum officio subserviunt. Non enim legitur, quod septuaginta duobus Discipulis Dominus aliquas determinatas Parochias assignaret, sed quod mittebat eos *binos ante faciem suam in omnem civitatem, & locum, quo erat ipse venturus.* Opportunum autem fecit, ut præter ordinarios Prælatos alii assumerentur ad huiusmodi officia, propter multitudinem fidelis populi, & difficultatem inveniendi sufficientes personas distribuendas singulis plebibus: sicut etiam Religiones ad militandum necesse fuit institui, propter defectum secularium Principum ad resistendum infidelibus in aliquibus terris.

ARTICULUS V.

904

Utrum sit instituenda aliqua Religio ad studendum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod non sit instituenda aliqua Religio ad studendum. Dicitur enim in Ps. 70. *Quoniam non cognovi litterarum, introibo in potentias Domini: Glos. (interl.) id est virtutem Christianam: sed perfectio Christianæ virtutis maxime videtur ad Religiosos pertinere: ergo eorum non est studio litterarum insistere.*

2. Præterea. Id quod est dissensionis principium, Religiosis non competit, qui in unitatem pacis congregantur: sed studium dissensionem inducit: unde & in Philo-
sophis subsecuta est diversitas sectarum: unde & Hieron. super Epist. ad Titum, (c. 1. sup. illud: & *constitutus per civitates*) dicit: *Antequam diaboli instinctu studia in Religione fierent, & diceretur in populis: Ego sum Pauli, ego Apollo, ego Cepha &c.* ergo videtur, quod nulla Religio debeat institui ad studendum.

3. Præterea. Professio Christianæ religionis differre

debet à professione Gentilium: sed apud Gentiles aliqui Philosophiam profitebantur, & nunc etiam aliqui seculares dicuntur aliquarum scientiarum professores: non ergo Religiosis competit studium litterarum.

Sed contra est, quod Hieron. in Epistola ad Paulin. (*quæ est 103. parum ante fin.*) invitatur eum ad discendum in statu monastico, dicens: *Discamus in tectis, quorum scientia nobis perseveret in cælis.* Et infra: *Quicquid quæsieris; tecum scire conabor.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*a. 1. huj. quæst.*) Religio potest ordinari ad vitam activam & ad vitam contemplativam. Inter opéra autem vitæ activæ principaliora sunt illa, quæ ordinantur directe ad salutem animarum; sicut prædicare, & alia hujusmodi. *Competit ergo studium litterarum Religiosis tripliciter.*

Primo quidem quantum ad id, quod est proprium contemplativæ vitæ, ad quam studium litterarum dupliciter adjuvat. *Uno modo*, directe coadjuvando ad contemplandum, illuminando scilicet intellectum. Vita enim contemplativa, de qua nunc loquimur, principaliter ordinatur ad considerationem divinorum, ut supra habitum est; (*quæst. 130. art. 4.*) in qua dirigitur homo per studium ad considerandum divina. Unde in laudem viri justii dicitur in Ps. 1. quod *in lege Domini meditabitur die, ac nocte.* Et Ecclesiast. 39. dicitur: *Sapientiam antiquorum exquiret sapiens, & in Prophetis vocabit.* *Alio modo*, studium litterarum juvat ad contemplativam vitam indirecte, removendo contemplationis pericula, scilicet errores, qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his, qui Scripturas ignorant: sicut in Collationibus Patrum (*collat. 10. cap. 3.*) legitur, quod Abbas Serapion propter simplicitatem incidit in errorem Anthropomorphitarum, id est, eorum, qui Deum habere humanam formam arbitrantur. Unde dicit Gregor. in 6. Moral. (*cap. 17. a te med.*) „ quod nonnulli, dum plus exquirunt contemplantando, quam capiant usque ad perverba dogmata erumpunt: & dum veritatis esse discipuli humiliter negligunt, magister errorum fiunt. *Et propter hoc dicitur Ecclesiast. 2. Cogitavi in corde*

„ de meo abstrahere à vitio carnem meam, ut animam meam transferrem ad sapientiam, devitaremque stultitiam.“

Secundo necessarium est studium litterarum religiosi instituti ad prædicandum, & alia hujusmodi exercendum. Unde Apostol. dicit ad Tit. 1. de Episcopo, ad cujus officium hujusmodi actus pertinent: *Amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, & eos, qui contradicunt, arguere.* Nec obstat, quod Apostoli absque studio litterarum ad prædicandum sunt missi: quia, ut Hieron. dicit in Epistola ad Paulin. (*quæ est 103. inter princ. & med.*) *quicquid aliis exercitatio, & quotidiana in lege Dei meditatio tribuere solet, hoc illis Spiritus sanctus suggererat.*

Tertio studium litterarum religioni congruit quantum ad id, quod est omni religioni commune, valet enim ad vitandum carnis lasciviam. Unde & Hieron. dicit ad Rusticum monachum. (*epist. 4. circ. med.*) *Amor Scripturarum scientiam, & carnis vitia non amatis.* Avertit enim animum à cogitatione lasciviæ, & carnem macerat propter studii laborem; secundum illud Eccl. 31. *Vigilia honestatis tabefaciet carnes.* Valet etiam ad auferendam cupiditatem divitiarum. Unde Sap. 7. dicitur: *Divitias nihil esse duxi in comparatione illius.* Et 1. Machab. 12. dicitur: *Nos autem nullo horum indiguimus, scilicet exteriorum subsidiorum, habentes solatio sanctos libros, qui in manibus nostris sunt.* Valet etiam ad obedientiæ documentum. Unde Aug. dicit in lib. de operibus Monachorum: (*c. 17. circ. fi. tom. 3.*) *Quæ est ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare?* Et ideo manifestum est, quod congrue potest institui Religio ad studium litterarum.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa ibi exponit illud de litera veteris legis, de qua Apost. dicit 2. ad Cor. 3. *Litera occidit.* Unde non cognoscere litterarum, est non approbare litteralem circumcisionem, & cæteras carnales observantias.

Ad secundum dicendum, quod studium ad scientiam ordinatur, quæ sine charitate inflat, & per consequens dissensiones facit, secundum illud Proverb. 13.

Inter superbos semper sunt jurgia: sed cum charitate ædificat, & concordiam parit. Unde 1. ad Corinth. 1. Apost. cum dixisset: Divites facti estis in omni verbo, & in omni scientia, postmodum subdit: Idipsum dicatis omnes, & non sint in vobis schismata. Hieron. tamen non loquitur ibi de studiis litterarum, sed de studiis dissensionum, quæ per Hæreticos, & Schismaticos intraverunt in Religionem Christianam.

Ad tertium dicendum, quod Philosophi profitebantur studia litterarum quantum ad seculares doctrinas. Sed Religiosis competit principaliter intendere studio litterarum pertinentium ad doctrinam, quæ secundum pietatem est, ut dicitur ad Tit. 1. Aliis autem doctrinis intendere non pertinet ad Religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, nisi in quantum ordinatur ad sacram doctrinam. Unde Ang. dicit in fine Musicae: „Nos, dum negligendos esse non existimamus, „ quos hæretici rationis, & scientiæ fallaci pollicitatione decipiunt, tardius incedimus consideratione ipsarum viarum: Quod tamen facere nos auderemus, „ nisi multos pios Ecclesiæ Catholicæ matris optimæ „ filios eadem refellendorum hæreticorum necessitate „ fecisse videremus.“

ARTICULUS VI.

Utrum Religio, quæ vacat vitæ contemplativæ, sit potior ea, quæ vacat operibus vitæ activæ.

Inf. quest. 189. art. 8. corp. & ad 2. & opusc. 10. cap. 4. fin.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod Religio quæ vacat vitæ contemplativæ, non sit potior ea quæ vacat operibus vitæ activæ. Dicitur enim extra, de Regularib. & transennibus ad Religionem, cap. Licet: „ Sicut majus bonum minori bono præponitur; ita „ communis utilitas speciali utilitati præfertur: & in „ hoc casu recte præponitur doctrina silentio, solitudo „ contemplationi, & labor quieti:“ sed Religio est melior, quæ ad majus bonum ordinatur: ergo vi-

detur, quod Religiones quæ ordinantur ad vitam activam, sint potiores illis quæ ordinantur ad vitam contemplativam.

2. Præterea. Omnis Religio ordinatur ad perfectionem charitatis, ut supra habitum est: (art. 1. & 2. h. q.) Sed supra illud ad Hebr. 12. *Nondum usque ad sanguinem restitistis*, dicit Glos. (August. Serm. 17. de verb. Apost. c. 1. circ. med. tom. 10.) „Perfector in hac vita dilectio nulla est, ea ad quam sancti Martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certarunt.“ Certare autem usque ad sanguinem competit Religionibus, quæ ad militiam ordinantur; quæ tamen pertinent ad vitam activam: ergo videtur, quod huiusmodi Religiones sint potissimæ.

3. Præterea. Tanto videtur esse aliqua Religio perfectior, quanto est arctior: sed nihil prohibet, aliquas Religiones ad vitam activam ordinatas esse arctioris observantiæ, quam sint illæ, quæ ordinantur ad vitam contemplativam: ergo sunt potiores.

Sed contra est, quod Dominus Luc. 10. dicit, *optimam partem esse Mariæ*: per quam vita contemplativa significatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (art. 1. h. q.) differentia unius Religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ex parte finis, secundario autem ex parte exercitii. Et quia non potest aliquid dici altero potius, nisi secundum id, in quo ab eo differt, ideo excellentia unius Religionis super aliam principaliter quidem attenditur secundum Religionis finem, secundario autem secundum exercitium. Diversimode tamen utraque comparatio attenditur. Nam comparatio quæ est secundum finem est absoluta, eo quod finis propter se queritur: comparatio autem quæ est secundum exercitium, est respectiva; quia exercitium non queritur propter se, sed propter finem. Et ideo illa Religio alteri præfertur, quæ ordinatur ad finem absolutè potiolem, vel quia est majus bonum, vel quia ad plura bona ordinatur. Si vero sit finis idem, secundario attenditur præminentia Religionis, non secundum quantitatem exercitii, sed secundum proportionem eius ad finem intentum. Unde & in Collationibus Patrum (col-
lat.

lit. 2. c. 2.) introducitur sententia B. Antonii, qui prætulit discretionem, per quam aliquis omnia moderatur, & jeuniis, & vigiliis, & omnibus hujusmodi observantiis.

Sic ergo dicendum est, quod opus vitæ activæ est duplex. Unum quidem, quod ex plenitudine contemplationis derivatur; sicut doctrina, & prædicatio. Unde & Gregor. dicit super Ezech. (*hom. 5. à med.*) quod de perfectis viris post contemplationem suam redemptibus dicitur Psal. 144. *Memoriam suavitatis tuæ cruciabant.* Et hoc præfertur simplici contemplationi. Sicut enim majus est illuminare, quam lucere solum; ita majus est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari. Aliud autem opus est activæ vitæ, quod totaliter consistit in occupatione exteriori, sicut eleemosynas dare, hospites recipere, & alia hujusmodi, quæ sunt minora operibus contemplationis, nisi forte in casu necessitatis, ut ex supra dictis patet. (*q. 182. art. 1.*) Sic ergo summum gradum in Religionibus tenent, quæ ordinantur ad docendum, & prædicandum, quæ & propinquissimæ sunt perfectioni Episcoporum; sicut & in aliis rebus fines primorum conjunguntur principiis secundorum; ut Dionys. dicit 7. c. de divin. nomin. (*à med. lect. 4.*) Secundum autem gradum tenent illæ, quæ ordinantur ad contemplationem. Tertius est earum, quæ occupantur circa exteriores actiones.

In singulis autem horum graduum potest attendi præminentia, secundum quod una Religio ordinatur ad altorem actum in eodem genere: sicut inter opera activæ vitæ potius est redimere captivos, quam recipere hospites, & in operibus vitæ contemplativæ potior est oratio, quam lectio. Potest etiam attendi præminentia, si una earum ad plura horum ordinetur, quam alia: vel si convenientiora statuta habeat ad finem propositum consequendum.

Ad primum ergo dicendum, quod decretalis illa loquitur de vita activa, prout ordinatur ad salutem animarum.

Ad secundum dicendum, quod Religiones, quæ instituuntur, propter militiam, directius ordinantur ad hoc quod effundant sanguinem hostium, quam ad hoc

quod eorum sanguis effundatur: quod proprie Martyribus competit. Nihil tamen prohibet, hujusmodi Religiosos in aliquo casu meritum martyrii consequi, & secundum hoc præferri aliis Religiosis: sicut & opera activa interdum in aliquo casu præferuntur contemplationi.

Ad tertium dicendum, quod arctitudo observantiarum non est illud, quod præcipue in religione commendatur, ut B. Antonius dicit: (*In Collat. PP. collat. 2. c. 2. à med. & c. 3. & 4.*) & Isaïæ 58. dicitur: *Numquid tale est jejunium, quod elegi, per diem affligere hominem animam suam? Assumitur tamen in religione et necessaria ad carnis macerationem, quæ si sine discretionem sit, periculum deficiendi habet annexum, sicut B. Antonius dicit. Et ideo non est potior religio ex hoc quod habet arctiores observantias, sed ex hoc quod ex majori discretionem sunt ejus observantiæ ordinatæ ad finem religionis: sicut ad continentiam efficaciter ordinatur maceratio carnis per abstinentiam cibi, & potus, quæ pertinent ad famem, & sitim, quam per subtractionem vestium, quæ pertinent ad frigus, & auiditatem, & quam per corporalem laborem.*

ARTICULUS VII.

966

Utrum habere aliquid in communi diminuât perfectionem Religionis.

Opusc. 17. c. 15. & opusc. 10. c. 6.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod habere aliquid in communi diminuât perfectionem Religionis. Dicit enim Dominus Matth. 19. *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus.* Ex quo patet, quod carere mundanis divitiis pertineat ad perfectionem christianæ vitæ: sed illi qui habent aliquid in communi, non carent divitiis mundanis: ergo videtur, quod non attingant omnino ad perfectionem christianæ vitæ.

2. Præterea. Ad perfectionem consiliorum pertinet, ut homo mundana solitudine careat: unde & Apostolus I. ad Corinth. 7. dans consilium de virginitate dicit:

est: *Volo vos sine sollicitudine esse*: Sed ad sollicitudinem presentis vitæ pertinet, quod aliqui reserveant sibi aliquid in futurum: quam quidem sollicitudinem Dominus discipulis prohibet Matth. 6. dicens: *Nolite solliciti esse in crastinum*: ergo videtur, quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem Christianæ vitæ.

3. Præterea. Divitiæ communes quodammodo pertinent ad singulos, qui sunt in communitate: unde Hieronymus ad Heliodor. Episc. (*epist. 3. parum à med.*) dicit de quibusdam loquens: „Sunt ditiores monachi, quam fuerant seculares: possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete diabolo non habuerunt: suspirat eos Ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos.“ Sed quod aliquis habeat divitias proprias, derogat perfectioni Religionis: ergo etiam perfectioni Religionis derogat, quod aliquid in communi habeatur.

4. Præterea. Gregorius in 3. Dialog. (*c. 14. circ. med.*) narrat de quodam sanctissimo viro Isaac, quod cum ei discipuli humiliter inquirerent, ut pro usu monasterii possessiones, quæ offerebantur, acciperet, ille sollicitus suæ paupertatis custos fortem sententiam tenebat, dicens: Monachus, qui in terra possessiones quærit, monachus non est: „Quod intelligitur de communibus possessionibus, quæ pro communi usu monasterii ei offerebantur: ergo videtur, quod habere aliquid in communi tollat perfectionem Religionis.

5. Præterea. Dominus perfectionem Religionis discipulis tradens Matth. 10. dicit: *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non feram in via.* Per quod, ut Hieronymus dicit: (*in hunc. loc.*) arguit Philosophos, qui vulgo appellantur *Bactropetrata*, qui quasi contemptores seculi, & omnia pro nihilo ducentes, cellarium secum vehunt: ergo videtur, quod reservare aliquid sive in proprio, sive in communi, diminuat perfectionem Religionis.

Sed contra est quod Prosper dicit in lib. 2. de vita contemplativa, (*cap. 9. parum à princ.*) & habetur 2. q. 1. (*c. Expedi.*) „Satis ostenditur, & propria debere propter perfectionem contemni, & sine impedimento perfectionis Ecclesie posse facultates,

„ quæ sunt perfectio communes, possideri. “

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. 184. a. 3. & q. 185. a. 6. ad 1.) perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela, secundum illud Hieronymi super Matthæum: (c. 19. sup. illud: & secuti sumus te) Quia non sufficit omnia relinquere, addit Petrus quod perfectum est, scilicet, *secuti sumus te*. Paupertas autem est sicut instrumentum, vel exercitium perveniendi ad perfectionem, Unde in Collationibus Patrum (collat. 1. c. 7. à med.) Abbas Moyses dicit: *Jejunia, vigilia, meditatio Scripturarum, nuditas, privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt*. Est autem privatio omnium facultatum, sive paupertas perfectionis instrumentum, in quantum per remotionem divitiarum tolluntur quædam charitatis impedimenta. Quæ sunt præcipue tria. Quorum primum est sollicitudo, quam secum divitiæ afferunt. Unde Dominus dicit Matth. 13. „ Quod autem seminatum est in spinis, hic est qui „ verbum Dei audit: & sollicitudo seculi istius, & „ fallacia divitiarum suffocat verbum. “ Secundum autem est divitiarum amor, qui ex divitiis possessis augetur. Unde & Hieronymus dicit super Matth. (c. 19. super illud: *Facilius est camelum &c.*) quod, „ quia divitiæ „ habitæ difficulter contemnuuntur, non dixit Dominus: „ Impossibile est divitem intrare in regnum celorum, „ sed, difficile. “ Tertium autem est inanis gloria, vel elatio, quæ ex divitiis nascitur, secundum illud Psalm. 48. *Qui confidunt in virtute sua, & in multitudine divitiarum suarum gloriantur.*

Horum ergo trium primum à divitiis separari non potest totaliter, sive sint magnæ, sive parvæ. Necessæ enim, hominem aliquantulum sollicitari de acquirendis vel conservandis exterioribus rebus. Sed si res exteriores non quærantur, vel habeantur nisi in modica quantitate, quantum sufficiunt ad simplicem victum, talis sollicitudo non multum impedit hominem; unde nec perfectioni repugnat christianæ vitæ. Non enim omnis sollicitudo à Domino interdicitur, sed superflua, & nociva. Unde super illud Martini 6. *Ne solliciti sitis animæ vestræ, quia manducetis &c.* dicit Augustinus in

in l. 2. de sermone Domini in monte, (*implic. c. 16. tom. 4. sed expres. in l. de op. Monach. c. 26. à princ. tom. 3.*) „ Non hoc dicit, ut ista non procurentur, „ quantum necessitatis est; sed ut non ista intueantur, „ & propter ista faciant, quicquid in Evangelii prædi- „ catione facere jubentur.“ Sed abundans divitiarum possessio abundantiore sollicitudinem ingerit, per quam animus hominis multum distrahitur, & impeditur, ne totaliter feratur in Dei obsequium. Alia vero *duo*, sc. *amor divitiarum*, & *elatio*, seu gloriatio de divitiis, non consequuntur nisi abundantes divitias.

Differt tamen circa hoc, utrum divitiæ abundantes, vel moderatæ in proprio, vel in communi habeantur. Nam sollicitudo, quæ circa proprias divitias adhibetur, pertinet ad amorem privatum, quo quis se temporaliter amat: sed sollicitudo, quæ adhibetur circa res communes, pertinet ad amorem charitatis, quæ non *quærit, quæ sua sunt*, sed communibus intendit. Et quia Religio ad perfectionem charitatis ordinatur, quam perficit *amor Dei usque ad contemptum sui*, habere aliquid proprium perfectioni repugnat Religionis: sed sollicitudo, quæ adhibetur circa bona communia, pertinere potest ad charitatem, licet etiam per hoc impediri possit aliquis altior charitatis actus, puta contemplationis divinæ, aut instructionis proximorum. „ Ex „ quo patet, quod habere superabundantes divitias in „ communi, sive in rebus mobilibus, sive in immobili- „ bus, est impedimentum perfectionis, licet non to- „ taliter excludat eam: habere autem de rebus exte- „ rioribus in communi, sive mobilibus, sive immobili- „ bus, quantum sufficit ad simplicem victum, perfec- „ tionem Religionis non impedit, si consideretur pri- „ pertas per comparationem ad communem vitam Reli- „ gionum, qui est vacare divinis obsequiis.“

Si autem consideretur per comparationem ad speciales fines Religionum, sic, præsupposito tali fine, pri- pertas major, vel minor est Religionum accommodata: & tanto erit unaquæque Religio secundum paupertatem perfectior, quanto habet paupertatem magis proportionatam suo fini. Manifestum est enim, quod ad exteriora, & corporalia opera vitæ activæ indiget homo

Copia exteriorum rerum. Ad contemplationem autem pauca requiruntur. Unde Philos. dicit in 10. Ethic. (c. 8. à med. tom. 5.) „ quod ad actiones multis opus est, & quanto utique majores sunt, ac meliores, pluribus. Speculanti autem nulla talium ad operationem est necessitas, sed solis necessariis indiget: alia vero impedimenta sunt ad speculationem.“ Sic ergo patet, quod *Religio, quæ ordinatur ad actiones corporales activæ vitæ*, puta ad militandum, vel ad hospitalitatem sectandam, „ imperfecta esset, si communibus careret divitiis. Religionem autem, quæ ad contemplativam vitam ordinatur, tanto perfectiores sunt, quanto earum paupertas minorem eis sollicitudinem temporalium ingerit.“ Tanto autem sollicitudo temporalium rerum magis impedit Religionem, quanto sollicitudo spiritualium major ad Religionem requiritur.

Manifestum est autem, quod majorem sollicitudinem spiritualium requirit Religio, quæ est instituta ad contemplandum, & contemplata aliis tradendum per doctrinam, & prædicationem, quam illa, quæ est instituta ad contemplandum tantum. Unde talem Religionem decet paupertas talis quæ minimam sollicitudinem ingerat. Manifestum est autem, quod minimam sollicitudinem ingerit, conservare res usui hominum necessarias tempore congruo procuratas. Et ideo tribus gradibus Religionum suprapositis triplex gradus paupertatis competit. Nam *illis Religionibus, quæ ordinantur ad corporales actiones activæ vitæ*, competit habere abundantiam divitiarum communium. *Illis autem Religionibus, quæ sunt ordinatæ ad contemplandum*, magis competit habere possessiones moderatas: nisi simul oporteat tales Religiosos per se, vel per alios hospitalitatem tenere, & pauperibus subvenire. *Illis autem, quæ ordinantur ad contemplata aliis tradenda*, competit vitam habere maxime ab exterioribus sollicitudinibus exemptam. Quod quidem fit, dum modice quæ sunt necessaria vitæ, congruo tempore procurata conservantur: & hoc Dominus paupertatis institutor docuit suo exemplo: habebat enim oculos Judæ commissos, in quibus recundebantur ei oblata, ut habetur Joann. 12.

Nec obstat, quod Hieron. dicit super Matth. (in

fn. comment. ad c. 16.) quod si quis oblicere voluerit, quomodo Judas pecuniam in loculis portabat: respondemus, quod rem pauperum in usus suos convertere nefas putavit, scil. solveudo tributum: quia inter illos pauperes præcipue erant ejus Discipuli, in quorum necessitates pecunia loculorum Christi expendebatur. Dicitur enim Joan. 4. quod Discipuli abierunt in civitatem, ut cibos emerent. Et Joann. 13. dicitur, quod Discipuli putabant quia loculos habebat Judas, quod dixisset ei Jesus: Emite ea quæ opus sunt nobis ad diem festum, aut ut ego nis aliquid daret. Ex quo patet, quod conservare pecuniam, aut quascumque alias res communes ad sustentationem Religiosorum Congregationis ejusdem, vel quorumcumque aliorum pauperum, est perfectioni conforme, quam Christus docuit suo exemplo. Sed & discipuli post resurrectionem, à quibus omnis Religio sumpsit originem, pretia prædiorum conservabant, & distribuiebant, prout cuique opus erat.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, (q. 184. a. 3. in corp. & ad 1.) ex illo verbo Domini non intelligitur, quod ipsa paupertas sit perfectio, sed perfectionis instrumentum: & sicut ostensum est, (q. 186. a. 8.) minimum est tria principalia instrumenta perfectionis. Nam votum continentie præferret voto paupertatis, & votum obedientie præferret utrique. Quia vero instrumentum non propter se quæritur, sed propter finem, non tanto aliquid fit melius, quanto magis est instrumentum, sed quanto est magis fini proportionatum: sicut medicus non tanto magis sanat, quanto majorem dat medicinam, sed quanto medicina est magis proportionata morbo. Sic ergo non oportet quod Religio tanto sit perfectior, quanto majorem habet paupertatem, sed quantum ejus paupertas est magis proportionata fini communi, & speciali. Et, si daretur, quod excessus paupertatis faceret Religionem perfectionem secundum hoc quod est pauperior, non tamen faceret eam perfectiorem simpliciter. Posset enim esse, quod alia Religio excederet in his quæ pertinent ad continentiam, & obedientiam: & sic esset simpliciter perfectior: quia, quod in melioribus excedit, est simpliciter melius.

Ad secundum dicendum, quod per hoc, quod Do-

mi-

minus dicit Matth. 6. *Nolite solliciti esse in crastinum*, non intelligitur quod nihil reservetur in futurum, hoc enim periculosum esse B. Antonius in Collationibus Patrum (*Collat. 2. c. 2. cir. med.*) ostendit, dicens, quod privationem omnium facultatum ita sectantes, ut ex ipsis nec quidem unius diei victum sibi met, unumve denarium superesse paterentur, & alia huiusmodi facientes; ita vidimus repente deceptos, ut arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare. Et, ut Augustinus dicit in lib. de oper. Monach. (*c. 23. à med. tom. 3.*) si hoc verbum Domini, *Nolite solliciti esse in crastinum*, ita intelligatur, ut nihil in crastinum reponatur, non poterunt ista servare, qui se per multos dies à conspectu hominum separatos includunt, viventes in magna intentione orationum. Et postea subdit: *An forte quo sunt sanctiores, eo sunt volucris dissimiliores?* Et postea subdit: (*c. 24. in princ.*) *Si enim urgantur ex Evangelio, ut nihil reponant in crastinum, rectissime respondent. Cur ergo ipse Dominus oculos habuit, ubi pecuniam collectam reponeret? Cur tanto ante, fame imminente, frumenta sanctis Patribus missa sunt? Cur Apostoli indigentia sanctorum necessaria procurarunt?* Quando ergo dicitur: *Nolite solliciti esse in crastinum*, secundum Hieronymum (*in hunc loc.*) sic exponitur: *Sufficit nobis presentis temporis cogitatio: futura, quæ incerta sunt, Deo relinquamus: secundum Chrysostomum (*hom. 16. in op. imperf. cir. fin.*) sic: Sufficit labor, quem patetis propter necessaria: non superflue pro superfluis laborare: secundum August. (*lib. 2. de serm. Dom. in mont. c. 17. aliquant. à princ. tom. 4.*) sic: Cum aliquid boni operamus, non temporalia, quæ significantur per crastinum, sed æterna cogitamus.*

Ad tertium dicendum, quod verbum Hieronymi habet locum, ubi sunt superabundantes divitiæ, quæ habeantur quasi propriæ, vel per quarum abusum etiam singuli de communitate superbiunt, & lasciviant: non autem habet locum in divitiis moderatis, communiter conservatis ad solam sustentationem vitæ, qua singuli indigent. Eadem enim est ratio, quod singuli utantur his quæ pertinent ad necessaria vitæ, & quod communiter conserventur.

Ad quartum dicendum, quod Isaac possessiones re-
nebat accipere, quia timebat ne per hoc ad super-
fluas divitias veniretur, per quarum abusum impedi-
retur Religionis perfectio. Unde Greg. ibid. subdit: *Sic*
metuebat paupertatis suæ securitatem perdere, sicut ava-
ri divites solent perituras divitias custodire. Non au-
tem legitur, quod renuerit recipere aliqua necessaria
ad vitæ sustentationem communiter servandam.

Ad quintum dicendum, quod Philos. in 1. Politic.
(c. 5. & 6. tom. 5.) dicit panem, & vinum, & alia
hujusmodi esse divitias naturales; pecunias vero divi-
tias esse artificiales. Et inde est, quod quidam Phi-
losophi volebant uti pecunia, sed aliis rebus, quasi
secundum naturam viventes. Et ideo Hieronymus ibi-
dem per sententiam Domini, qui similiter utrumque
interdicit, ostendit quod in idem redit habere pecu-
niam, & alias res vitæ necessarias. Et tamen licet
Dominus hujusmodi non portari in viâ ab his, qui ad
prædicandum mittebantur, ordinaverit; non tamen ea
in communi conservari prohibuit. Qualiter tamen illa
verba Domini intelligenda sint, supra ostensum est.
(q. 185. a. 6. ad 2. & 1. 2. q. 108. a. 2. ad 3.)

ARTICULUS VIII.

907

Utrum perfectior sit Religio in societate viventium, quam
agentium solitariam vitam.

Ad Octavum sic proceditur. Videtur, quod perfec-
tior sit Religio in societate viventium, quam agentium
solitariam vitam. Dicitur enim Eccles. 4. *Melius est,*
duos esse simul, quam unum: habent enim emolumentum
societatis suæ: igitur videtur perfectior esse Religio
in societate viventium.

2. Præterea. Matth. 18. dicitur: *Uti fuerint duo,*
vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in me-
dio eorum: sed nihil potest esse melius quam Christi
societas: ergo videtur, quod vivere in congregatione
sit melius, quam ducere solitariam vitam.

3. Præterea. Inter alia Religionis vota votum obe-
dien-

dientiæ excellentius est, & humilitas est maxime Deo accepta: sed obedientia, & humilitas magis observantur in conversatione, quam in solitudine: dicit enim Hieron. ad Rusticum monachum: (*epist. 4. ante med.*) *In solitudine cito subrepat superbia, dormit quantum voluerit, facit quod voluerit: è contrario autem ipse docet eum, qui in societate vivit, dicens: Non facias quod vis, comedes quod iuberis, habeas quantum acciperis, subjiciaris cui non vis, servias fratribus, Præpositum monasterii timeas ut Deum, diligas ut parentem ergo videtur, quod Religio in societate viventium sit perfectior ea, quæ solitariam vitam agit.*

4. Præterea. Dominus dicit Lucæ 11. *Nemo accendit lucernam, & in abscondito ponit, neque sub moggio: sed illi qui solitariam vitam agunt, videntur esse in abscondito positi, nihil utilitatis hominibus afferentes: ergo videtur, quod eorum Religio non sit perfectior.*

5. Præterea. Id quod est secundum naturam hominis, videtur ad perfectionem virtutis pertinere: sed homo est naturaliter animal sociale, ut Philos. dicit in 1. Politicorum, (*c. 2. a. princ. tom. 5.*) ergo videtur, quod agere solitariam vitam non sit perfectius, quam agere vitam socialem.

Sed Contra est, quod Aug. in lib. de operibus Monachorum, (*c. 23. à med. tom. 3.*) illos sanctiores esse dicit, qui à conspectu hominum separati, nulli ad se præbent accessum, viventes in magna intentione orationum.

Respondeo dicendum, quod solitudo, sicut & ipsa paupertas, non est ipsa essentia perfectionis, sed perfectionis instrumentum. Unde & in Collationibus Patrum (*collat. 1. c. 7. in princ.*) dicit Abbas Moyses, quod *pro puritate cordis solitudo spectanda est, sicut & ieiunia, & alia huiusmodi.* Manifestum est autem quod solitudo non est instrumentum congruum actioni, sed contemplationi, secundum illud Osee 2. *Deum eam eam in solitudinem, & loquar ad cor eius.* Unde non congruit Religionibus, quæ sunt ordinatæ ad opera vitæ activæ sive corporalia, sive spiritualia; nisi forte ad tempus, exemplo Christi, qui ut dicitur

Lucæ 6. *Exiit in montem solus orare, & erat pernoctans in oratione Dei.*

Competit autem Religionibus, quæ sunt ad contemplationem ordinatæ. Considerandum est tamen, quod id quod est solitarium, debet esse sibi per se sufficiens: hæc autem est, cui nihil deest, quod pertinet ad rationem perfecti. Et ideo solitudo competit contemplanti, qui jam ad perfectum pervenit. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ex solo divino munere: sicut patet de Joanne Baptista, qui fuit repletus Spiritu sancto adhuc ex utero matris suæ: unde cum adhuc puer esset, erat in desertis, ut dicitur Lucæ 1. Alio modo per exercitium virtuosi actus, secundum illud ad Hebr. 5. *Perfactorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habens sensus ad discretionem boni, ac mali.*

Ad exercitium autem hujusmodi juvatur homo ex aliorum societate dupliciter. Uno modo quantum ad intellectum, ut instruatur in his quæ sunt contemplanda. Unde Hieron. dicit ad Rustic. monach. (epist. 4. ante med.) *Mihi placet, ut habeas sanctorum contubernium, nec ipse te doceas.* Secundo quantum ad affectum, ut scilicet noxiæ affectiones hominis reprimantur exemplo, & correctione aliorum: qui, ut dicit Gregorius 30. Moral. super illud: *Cui dedi in solitudine domum,* (capit. 12. circ. med.) *Qui potest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis?* Et ideo vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis: solitudo autem competit jam perfectis. Unde Hieron. dicit ad Rusticum monachum: (loc. cit.) *Solitariam vitam reprehendimus? minime: quippe quam sæpe laudavimus: sed de ludo monasteriorum hujuscemodi volumus egredi milites, quos eremi rudimenta dura non terreant, qui specimen conversationis suæ multo tempore dederint.*

Sicut ergo id quod jam perfectum est præminet ei quod ad perfectionem exercetur: ita vita solitariorum, si debite assumatur, præminet vitæ sociali. Si autem absque præcedenti exercitio talis vita assumitur, est periculoëssima, nisi, per divinam gratiam supplementur, quod in aliis per exercitium acquiritur: sicut patet de beatis Antonio, & Benedicto.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon ostendit, melius esse quod sint duo simul, quam unus, propter auxilium quod unus habet ab alio, vel ad sublevandum, vel ad fovendum, vel ad spiritualiter calefaciendum: quo quidem auxilio jam non indigent, qui sunt perfectionem assecuti.

Ad secundum dicendum, quod dicitur 1. Joan. 4. *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.* Sicut ergo Christus est in medio eorum, qui sibi invicem per dilectionem proximi sociantur; ita habitat in corde ejus, qui divinæ contemplationi insistit per dilectionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod actu obedire est necessarium his, qui indigent exerceri secundum directionem aliorum ad perfectionem capiendam. Sed illi qui jam perfecti sunt, *spiritu Dei sufficienter aguntur*, ut non indigeant actu aliis obedire; habent tamen obedientiam in præparatione animi.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in 19. de Civitate Dei: (c. 19. à med. tom. 5.) *Ad studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium.* Quod autem aliquis super candelabrum ponatur, non pertinet ad ipsum, sed ad ejus Superiores. *Quæ sarcina si non imponatur, ut Augustinus ibidem subdit, contemplandæ veritati vacandum est, ad quam plurimum valet solitudo.* Et tamen illi qui solitariam vitam agunt, multum utiles sunt generi humano: unde August. dicit in libro de moribus Ecclesie, (c. 31. paulo à princ. tom. 1.) de his loquens: „ *Pau-*
 „ *sulo, qui eis per certa intervalla temporum affertur,*
 „ *& aqua contenti desertissimas terras incolunt, per-*
 „ *fruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhase-*
 „ *runt. Videtur autem nonnullis res humanas, plu-*
 „ *quam oporteret deseruisse, non intelligentibus quan-*
 „ *tum nobis eorum animus in orationibus prosit, &*
 „ *vita ad exemplum, quorum corpora videre non si-*
 „ *nimur.*“

Ad quintum dicendum, quod homo non potest solitariis vivere *dupliciter. Uno modo, quasi societatem humanam non ferens propter animi sævitiã: & hoc est bestiale, Alio modo per hoc quod totaliter dividit re-*

liberetur: & hoc est supra hominem. Et ideo Philo-
 sophus dicit in 1. Polit. (c. 2. à med. tom. 5.) quod il-
 li aliis non communicat est bestia, aut Deus, id est,
 homo vir.

QUÆSTIO CLXXXIX.

De Religionis ingressu, in decem articulos divisa.

Unde considerandum est de ingressu Religionis.

Et circa hoc quærentur decem.

- Primo. Utrum illi qui non sunt exercitati in ob-
 servantia præceptorum, debeant ingredi Reli-
 gionem.
- Secundo. Utrum liceat aliquos voto obligari ad Re-
 ligionis ingressum.
- Tertio. Utrum illi qui voto obligantur ad Religionis
 ingressum, teneantur votum implere.
- Quarto. Utrum illi qui vovent Religionem intrare, te-
 neantur ibi perpetuo remanere.
- Quinto. Utrum pueri sint recipiendi in Religionem.
- Sexto. Utrum propter parentum obsequium aliqui de-
 beant retrahi à Religionis ingressu.
- Septimo. Utrum Presbyteri Curati, vel Archidiaconi
 possint ad Religionem transire.
- Octavo. Utrum de una Religione possit aliquis tran-
 sire ad aliam.
- Nono. Utrum aliquis debeat alios inducere ad Reli-
 gionis ingressum.
- Decimo. Utrum requiratur magna deliberatio cum
 consanguineis, & amicis ad Religionis ingressum.

ARTICULUS I.

Utrum illi qui non sunt in præceptis exercitati, debeant ingredi Religionem.

Quol. 4. art. 2. & opusc. 17. cap. 2. usque ad 10. inclusive.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod non debeant Religionem ingredi, nisi illi qui sunt in præceptis exercitati: Dominus enim consilium perfectionis dedit adolescenti, qui dixerat se præcepta à juventute servasse: sed à Christo sumpsit initium omnis Religio: ergo videtur, quod non sint ad Religionem admittendi, nisi qui sunt in præceptis exercitati.

2. Præterea. Greg. dicit super Ezech. (*hom. 15. aliquant. à princ. & l. 22. Moral. c. 14. parum à princ.*) *Nemo repente fit summus; sed in bona conversatione à minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat.* Sed magna sunt consilia, quæ pertinent ad perfectionem vitæ; minora autem præcepta sunt, quæ pertinent ad communem iustitiam: ergo videtur, quod non debeant aliqui ad observantiam consiliorum Religionem intrare, nisi prius fuerint in præceptis exercitati.

3. Præterea. Sicut Ordines Sacri habent quandam excellentiam in Ecclesia, ita & Religionis status: sed sicut Gregor. scribit Gallorum Episcopo, (*l. 7. Registr. epist. 112. à med.*) & habetur in Decreto distinct. 48. (*c. sicut Neophyto*) *ordinate ad Ordines ascendendum est: nam casum appetit qui ad summi loci fastigia, postpositis gradibus, per abrupta querit ascensum.* Scimus autem, quod edificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi à novitatis suæ humore siccentur; ne ante pondera, quam solidentur, accipiant, cunctam simul fabricam deponant: ergo videtur, quod non debeant aliqui ad Religionem transire, nisi in præceptis sint exercitati.

4. Præterea. Super illud Psalmi 130. „Sicut ablatus est super matre sua, dicit Gl. (*ord.*) in utero „ matris Ecclesie primo concipimur, dum fidei radi-

„ me-

mentis instruimur: inde quasi in utero ejusdem alimur
 in eisdem primordiis proficientes: deinde in lucem
 edocimur, dum per baptismum regeneramur: deinde
 quasi manibus Ecclesiæ portamur, & lacte nutrimur,
 dum post baptismum in bonis operibus informamur,
 & lacte simplicis doctrinæ nutrimur proficiendo, do-
 nec jam grandiusculi à lacte matris accedamus ad men-
 tum Patris, id est, à simplici doctrina, ubi prædi-
 catur Verbum caro factum, accedamus ad Verbum
 in principio apud Deum. *Et postea subdit:* Quia nu-
 per baptizati in sabbato sancto quasi manibus Eccle-
 siæ gestantur, & lacte nutriuntur usque ad Pentecos-
 ten; quo tempore nulla difficilia indicuntur, non je-
 junantur, non media nocte surgitur: postea Spiritu
 Paraclito confirmati, quasi ablactati, incipiunt jeju-
 nare, & alia difficilia servare. Multi vero hunc or-
 dinem perverterunt, ut hæretici, & schismatici, se-
 ante tempus à lacte separantes: nude extinguuntur:
 hoc ordinem pervertere videntur illi qui Religio-
 nem Intranant, vel alios ad intrandum inducunt, autem
 in faciliiori observantia præceptorum exercitatis
 videtur, quod sint hæretici, vel schismatici.

5. Præterea. A prioribus ad posteriora est transeun-
 dum: Sed præcepta sunt priora consiliis; quia sunt com-
 munitiora, utpote à quibus non convertitur essendi con-
 sequentia, quicumque enim servat consilia, servat &
 præcepta: sed non convertitur. Congruus autem ordo
 est, ut à prioribus ad posteriora transeat: ergo non
 debet aliquis transire ad observantiam consiliorum in
 Religione, nisi prius sit exercitatus in præceptis.

Sed contra est, quod Dominus Matthæum publica-
 nam, qui in observantia præceptorum exercitatus non
 erat, advocavit ad consiliorum observantiam. Dicitur
 enim Lucæ 5, quod *relictis omnibus, secutus est eum*: non
 ergo est necessarium, quod ante aliquis exerceatur in
 observantia præceptorum, quam transeat ad perfectio-
 nem consiliorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis
 patet, (*quæst. præc. art. 1.*) status Religionis est quod-
 dam spirituale exercitium ad consequendam charitatis
 perfectionem: quod quidem fit, in quantum per Re-
 li

ligionis observantias auferuntur impedimenta perfecta charitatis. Hæc autem sunt, quæ implicant affectum hominis ad terrena. Per hoc autem quod affectus hominis implicatur ad terrena, non solum impeditur perfectio charitatis; sed interdum etiam ipsa charitas perditur, dum per inordinatam conversionem ad bona temporalia homo avertitur ab incommutabili bono, mortaliter peccando. Unde patet, quod Religionis observantia sicut tollunt impedimenta perfectæ charitatis, ita etiam tollunt occasionem peccandi: sicut patet, quod per jejunium, vigiliis, & obedientiam, & alia hujusmodi retrahitur homo à peccatis gula, & luxuria, & quibuscumque aliis peccatis.

Et ideo Religionem ingredi non solum expedit his, qui sunt exercitati in præceptis, ut ad majorem perfectionem perveniant, sed etiam his, qui non sunt exercitati, ut facilius peccata vitent, & perfectionem assurgant.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus dicit super Matth. 5. (c. 19. sup. illud: Hæc omnia servavi) Mentitur adolescens, dicens: Hæc omnia servavi à juventute mea. Si enim hoc quod positum est in mandatis, Diliges proximum tuum sicut teipsum, opere compleret, quomodo postea audiens, Vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus, tristis recessisset? Sed intelligendum est, eum mentitum fuisse quantum ad perfectam observantiam hujus præcepti. Unde Origenes super Matth. (tract. 8. ante med.) dicit, quod, scriptum est in Evangelio secundum Hebræos, quod cum Dominus dixisset ei: vade, vende omnia quæ habes, crepit dives scalpere caput suum. Et dixit ad eum Dominus: quomodo dicis: Feci legem, & prophetas, cum scriptum sit in lege: Diliges proximum tuum sicut teipsum? & ecce multi fratres tui filii Abrahamæ amicti sunt stercore, morientes præ fame, & domus tua plena est multis bonis, & non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos. Itaque Dominus redarguens eum dicit: si vis perfectus esse, vade, &c. impossibile est enim implere mandatum, quod dicit: Diliges proximum tuum sicut teipsum, & esse divitem, & maxime tantas possessiones habere.

quod est intelligendum de perfecta impletione hujus præcepti. Imperfecte autem, & communi modo verum est, eum observasse præcepta. Perfectio enim principaliter in observantia præceptorum charitatis consistit, ut supra habitum est. (*quæst. 184. art. 3.*) Ut ergo Dominus ostenderet, perfectionem consiliorum utilem esse & innocentibus, & peccatoribus, non solum vocavit adolescentem innocentem, sed etiam Matthæum peccatorem. Sed tamen Matthæus secutus est vocantem, non autem adolescens: quia facilius convertuntur ad Religionem peccatores, quam illi qui de sua innocentia præsumunt: quibus dicit Dominus Matth. 21. *Publicani, & meretrices præcedent vos in regnum Dei.*

Ad secundum dicendum, quod summum, & infimum tripliciter accipi possunt. Uno modo in eodem statu, & in eodem homine: & sic manifestum est, quod nemo repente fit summus: quia unusquisque recte vivens toto tempore vitæ suæ proficit, ut ad summum perveniat. Alio modo per comparationem ad diversos status: & sic non oportet, ut quicumque vult ad superiorem statum pervenire, à minori incipiat: sicut non oportet, ut quicumque vult esse clericus, prius in laicali vita exerceatur. Tertio modo quantum ad diversas personas: & sic manifestum est, quod unus statim incipit non solum ab altiori statu, sed etiam ab altiori gradu sanctitatis, quam sit summum, ad quod alius pervenit per totam vitam suam. Unde Gregorius dicit in 2. Dialog. (c. 1. parum à princ.) *Omnes agnoscant, à quanta Benedictus puer conversationis gratia, & perfectione capisset.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*implic. quæst. 184. art. 6.*) Ordines sacri præxi-gunt sanctitatem: sed status Religionis est exercitium quoddam ad sanctitatem assequendam. Unde pondus Ordinum imponendum est parietibus iam per sanctitatem desiccatis: sed pondus Religionis desiccet parietes, id est homines, ab humore vitiorum.

Ad quartum dicendum, quod, sicut manifeste ex verbis illius Glossæ apparet, principaliter loquitur de ordine doctrinæ, prout transferendum est à facilioribus ad difficiliora. Unde quod dicit, *quosdam heretico-*

cos,

cos, & schismaticos hunc ordinem pervertere, manifestum est ex sequentibus ad ordinem doctrinæ pertinere. Sequitur enim: *Hic vero se servasse*, scilicet prædictum ordinem, „ dicit, constringens se maledicto. Sic non „ modo in aliis fui humilis, sed etiam in scientiâ; „ quia humiliter sentiebam: quia prius nutritus fui „ lacte, quod est Verbum caro factum, ut sic cres- „ cerem ad panem Angelorum, id est, ad Verbum, „ quod est in principio apud Deum.“ Exemplum au- tem, quod in medio interponitur, quod noviter baptizatis non indicitur jejunium usque ad Pentecosten, ostendit quod non sunt ex necessitate ad difficilia cogendi, antequam per spiritum sanctum interius ad hoc instigentur, ut difficilia propria voluntate assumant. Unde & post pentecosten post receptionem Spiritus sancti jejunium celebrat Ecclesia. Spiritus autem sanctus, sicut Ambrosius dicit super Lucam: (*c. 1. sup. illud: & Spiritu sancto replebitur*) non coercetur at- tibus, non obitu extinguitur, non excluditur alvo matris. Et Gregor. dicit in Hom. Pentecostes: (*quæ est 30. in Evangel. inter med. & fin.*) „ Implet citharædum „ puerum, & Psalmistam facit: implet puerum abstinem- „ tem, & iudicem senum facit: *Et postea subdit: nul- „ la ad discendum mora agitur in omne quod volue- „ rit: mox enim ut tetigerit, mentem docet.*“ Et, sicut dicitur Eccl. 3. *Non est in hominis potestate pro- hibere Spiritum.* Et Apostolus 1. ad Thessalon. 5. mo- net: *Spiritum extinguere.* Et Act. 7. contra quosdam dicitur: *Vos semper Spiritui sancto resistitis.*

Ad quintum dicendum, quod præceptorum quædam sunt principalia, quæ sunt quasi fines præceptorum, & consiliorum; scilicet præcepta charitatis, ad quæ consilia ordinantur, non ita quod sine consiliis servari non possint, sed ut per consilia perfectius observentur. *Alia* vero sunt præcepta secundaria, quæ ordi- nantur ad præcepta charitatis, ut sine quibus præcep- ta charitatis observari non possint omnino. Sic ergo perfecta observantia præceptorum charitatis præcedit intentione consilia, sed interdum tempore sequitur. Hic est enim ordo finis respectu eorum, quæ sunt ad finem. Observantia vero præceptorum charitatis secundum

dom communem modum, & similiter alia præcepta comparantur ad consilla, sicut commune ad proprium: quia observantia præceptorum potest esse sine consiliis: sed non convertitur. Sic ergo observantia præceptorum communiter sumpta præcedit ordine naturæ consilla: non tamen oportet, quod tempore, quia non est aliquid prius in genere, quam sit in aliqua specierum. Observantia vero præceptorum sine consiliis ordinatur ad observantiam præceptorum cum consiliis, sicut species imperfecta ad perfectam, sicut animal irrationale ad rationale. Perfectum autem naturaliter prius est imperfecto. *Natura* enim, ut Boetius dicit, (*lib. 3. de consolat. prosa 10. parum à princ.*) *à perfectis sumit initium.* Nec tamen oportet, quod prius observentur præcepta sine consiliis, & postea cum consiliis: sicut non oportet, quod aliquis prius sit asinus, quam homo, vel quod prius sit conjugatus, quam sit virgo. Et similiter non oportet, quod aliquis prius servet præcepta in seculo, quam transeat ad Religionem: præsertim quia conversatio secularis non disponit ad perfectionem Religionis, sed magis impedit.

ARTÍCULUS II.

Utrum debeant aliqui voto obligari ad Religionis ingressum.

Sap. quæst. 188. & quol. 3. art. 11. & opusc. 17. cap. 11. 12. & 13.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod non debeant aliqui voto obligari ad Religionis ingressum. Per professionem enim aliquis voto Religionis astringitur: sed ante professionem conceditur annus probationis, secundum Regulam Beati Benedicti, (*c. 58.*) & secundum Statutum Innocentii III. (*c. Nullus de regularib. & trans. &c.*) qui etiam prohibuit, ante annum probationis completum eos per professionem Religionis astringi: ergo videtur, quod multo minus adhuc in seculor-existentes debeant voto ad Religionem obligari.

2. Præterea, Greg. in Regist. (*l. 11. epist. 15.*) dicit, & habetur in Decret. dist. 45. (*c. de Judæis*) quod *Judæi non debent, sed libera voluntate, ut convertantur*

suadendi sunt: Sed implere id quod vovetur, necessitatis est: ergo non sunt obligandi ad Religionis ingressum.

3. Præterea. Nullus debet alteri præbere occasionem ruinæ, unde Exodi 21. dicitur: „ Si quis aperuerit cisternam, cecideritque bos, vel asinus in eam, dominus cisternæ reddet pretium jumentorum; „ Sed ex hoc quod aliqui obligantur ad Religionem per votum, frequenter aliqui ruunt in desperationem, & in diversa peccata: ergo videtur, quod non sint aliqui ad Religionis ingressum voto obligandi.

Sed Contra est, quod in Psal. 75. dicitur: *Vovete, & reddite Domino Deo vestro*. Ubi dicit Glos. (ord. Aug. tom. 8.) quod *quædam sunt vota propria singulorum, ut castitas, virginitas, & hujusmodi*. Ad hæc ergo vovenda invitat nos sacra Scriptura: Sed sacra Scriptura non invitat, nisi ad id quod est melius: ergo melius est, quod aliquis voto se obligat ad Religionis ingressum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. 38. a. 6.) cum de voto ageretur, unum & idem opus ex voto factum est laudabilius, quam si sine voto fiat. Tum quia vovere est actus Religionis, quæ habet quandam excellentiam inter virtutes: tum quia per votum firmatur voluntas hominis ad bonum faciendum: & sicut peccatum est gravius ex hoc, quod procedit ex voluntate obstinata in malum: ita bonum opus est laudabilius ex hoc, quod procedit ex voluntate firmata in bonum per votum. Et ideo *obligari voto ad Religionis ingressum, est secundum se laudabile*.

Ad primum ergo dicendum, quod *duplex est Religionis votum*. Unum *solemne*, quod hominem facit Monachum, vel alterius Religionis fratrem: quod vocatur *professio*: & tale votum debet præcedere annus probationis, ut probat objectio. *Aliud autem est votum simplex*, ex quo aliquis non fit Monachus, vel Religiosus, sed solum obligatur ad Religionis ingressum: & antequam tale votum non oportet præcedere probationis annum.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa Gregorii intelligitur de violentia absoluta. Necessitas autem, quæ ex obligatione voti requiritur, non est necessitas absoluta, sed necessitas ex fine: quia scilicet votum non potest aliquis finem salutis consequi.

impleat votum. Talis autem necessitas non est vitanda. Quinimmo, ut August. dicit ad Armentarium, & Paulinam, (*Ep. 45. non procul à fine tom. 2.*) *felix est necessitas, quæ in meliora compellit.*

Ad tertium dicendum, quod vovere Religionis ingressum, est quædam confirmatio voluntatis ad meliora, & ideo, quantum est de se, non dat homini occasionem ruinæ, sed magis subtrahit. Sed si aliquis voti transgressor gravius ruat, hoc non derogat bonitati voti: sicut nec derogat bonitati baptismi, quod aliqui post baptismum gravius peccant.

ARTICULUS III.

Utrum ille qui obligatus est voto ad Religionis ingressum, teneatur intrare Religionem.

Sup. q. 83. a. 3. ad 2. & quæst. 3. a. II.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod ille qui obligatus est voto ad Religionis ingressum, non teneatur intrare Religionem. Dicitur enim in Dec. 17. q. 2. (*c. 1.*) Confaldus Presbyter quondam infirmitate, ac fervore passionis pressus, monachum se fieri promisit: non autem monasterio, aut Abbati se tradidit, nec professionem scripsit, sed beneficium Ecclesiæ in manu advocati refutavit: ac postquam convaleuit, monachum se negavit fieri. *Et postea subditur: Judicamus, & auctoritate Apostolica præcipimus, ut præfatus Presbyter beneficium, & altaria recipiat, & quiete retineat.* Hoc autem non esset, si teneretur religionem intrare: ergo videtur, quod non teneatur aliquis implere votum, quo se ad Religionis ingressum obligavit.

2. Præterea. Nullus tenetur facere id, quod non est in potestate ipsius: Sed quod aliquis Religionem ingrediatur, non est in potestate ipsius: sed requiritur ad hoc assensus eorum, ad quos debet transire: ergo videtur, quod non teneatur aliquis implere votum, quo se ad Religionis ingressum obligavit.

3. Præterea. Per votum minus utile non potest derogari voto magis utili: sed per implementationem voti Religionis impediti posset impletio voti crucis in subsidium

terræ sanctæ: quod videtur esse utilius; quia per hoc votum consequitur homo remissionem peccatorum: ergo videtur, quod votum, quo quis se obligavit ad Religionis ingressum, non sit ex necessitate implendum.

Sed contra est, quod dicitur Ecclesiast. 5. *Si quid vovisti Deo: ne moreris reddere displicat enim ei infidelis, & stulta promissio.* Et super illud Psal. 75. *Vovete & reddite Domino Deo vestro, Dicit Gl. (colligitur ex interl. & hab. c. Licet de voto, & voti redempt.) Vovere voluntati consultitur; sed post voti promissionem reditio necessario exigitur.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. 88. a. 1.) cum de voto ageretur, votum est promissio Deo facta de his, quæ ad Deum pertinent. Ut autem Gregorius dicit in Epistola ad Bonifacium, (id. hab. Innocent. I. epist. 2. ad Victriculum can. 13. tom. 2. Concil. & Zacharias Pp. epist. 7. ad Pipin. c. 21. t. 6. Vid. c. Viduas 2. 27. q. 1.) „si inter homines bonæ fidei, dei solent contractus nulla ratione dissolvi, quanto magis ista pollicitatio, quam cum Deo pepigit, solvi sine vindicta non poterit? “ Et ideo ad implendum id quod homo vovit, ex necessitate tenetur; dummodo sit aliquid, quod ad Deum pertineat.

Manifestum est autem, quod ingressus Religionis maxime ad Deum pertinet: quia per hoc homo totaliter se mancipat divinis obsequiis, ut ex supra dictis patet (q. 186. a. 1.) Unde „relinquitur, quod ille qui se obligat ad Religionis ingressum, teneatur Religionem ingredi, secundum quod se voto obligare intendit: “ ita scilicet quod si intendit se absolute obligare, tenetur quam citius poterit, ingredi legitimo impedimento cessante: si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, tenetur Religionem ingredi tempore adveniente, vel conditione existente.

Ad primum ergo dicendum, quod ille Presbyter non fecerat votum solemne, sed simplex. Unde non erat monachus effectus, ut cogi deberet de jure in monasterio remanere, & Ecclesiam dimittere. Tamen in foro conscientie esset sibi consulendum, quod omnibus dimissis Religionem intraret. Unde extra de voto, & voti redemptione, cap. *Per tuas*, consultitur Episcopo Gaietanopolitano, qui post votum Religionis Episcopatum

sumperat, voto non impleto, ut, si suam sanare desideraret conscientiam, regimen Ecclesiæ resignaret, & redderet Altissimo vota sua.“

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, (7. 88. art. 3. ad 2.) cum de voto ageretur, ille qui se voto obligavit ad certæ Religionis ingressum, tenetur facere quantum in se est, ut in illa Religione recipiatur: & si quidem intendit se simpliciter ad Religionem obligare, si non recipitur in una Religione, tenetur ire ad aliam: si vero se intendit specialiter obligare ad unam solum, non tenetur nisi secundum modum obligationis suæ.

Ad tertium dicendum, quod votum Religionis, cum sit perpetuum, est majus, quam votum peregrinationis terræ sanctæ, quod est temporale: & sicut Alex. III. dicit, & habetur extra de voto, & voti redemptione, cap. Scripturæ. „Reus fracti voti aliquatenus non habetur, qui temporale obsequium in perpetuam noscitur Religionis observantiam commutare.“ Rationabiliter autem dici potest, quod etiam per ingressum Religionis aliquis consequatur remissionem omnium peccatorum. Si enim aliquibus elemosinis factis, homo potest satisfacere de peccatis, secundum illud Daniel. 4. *Satisfacta tui elemosinis redime*, multo magis in satisfactionem pro omnibus peccatis sufficit, quod aliquis se totaliter divinis obsequiis mancipet per Religionis ingressum, quæ excedit omne genus satisfactionis, etiam publicæ penitentiae, ut habetur in Decr. 33. q. 1. c. *Admore*: sicut etiam holocaustum excedit sacrificium, ut Gregor. dicit super Ezech. (*hinc. 20. à med.*) Unde legitur in vitis Patrum (*l. 6. libello 1. num. 9.*) quod eandem gratiam consequuntur Religionem intrantes, quam consequuntur baptizati. Si tamen non absolventur per hoc ab omni reatu peccati, nihilominus ingressus Religionis utilior est, quam peregrinatio terræ sanctæ, quantum ad promotionem in bonum quæ præponderat absolutioni à peccata.

Utrum ille qui vovet Religionem ingredi, teneatur perpetuo in Religione permanere.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod ille qui vovet Religionem ingredi, teneatur perpetuo in Religione permanere. Melius est enim Religionem non ingredi, quam post ingressum exire, secundum illud 2. Pet. 2. „Melius erat illis veritatem non cognoscere, quam post agnitam retroire: & Luc. 8. dicitur: Nemo mittens manum ad aratrum, & respiciens retro, aptus est regno Dei:“ Sed ille qui voto se obligavit ad Religionis ingressum, tenetur ingredi, ut dictum est, (*art. præc.*) ergo etiam tenetur perpetuo remanere.

2. Præterea. Quilibet debet vitare id, ex quo scandalum sequitur, & aliis datur malum exemplum: sed ex hoc quod aliquis post Religionis ingressum egreditur, & ad seculum reddit, malum exemplum, & scandalum aliis generatur, qui retrahuntur ab ingressu, & provocantur ad exitum: ergo videtur, quod ille qui ingreditur Religionem, ut votum impleat, quod prius fecit, teneatur ibi perpetuo remanere.

3. Præterea. Votum Religionis reputatur votum perpetuum: & ideo temporalibus votis præfertur, ut dictum est: (*art. præc. ad 3. & quæst. 88. art. 12. ad 1.*) Hoc autem non esset, si aliquis, voto Religionis emissio, ingrederetur cum proposito exeundi: videtur ergo, quod ille qui vovet Religionis ingressum, teneatur in Religione etiam perpetuo remanere.

Sed contra est, quod votum possessionis propter hoc quod obligat hominem ad hoc, quod perpetuo in Religione remaneat, præexigit annum probationis; qui non præexigitur ad votum simplex, quo aliquis se obligat ad Religionis ingressum: ergo videtur, quod ille qui vovet Religionem intrare, propter hoc non teneatur perpetuo ibi remanere.

Respondeo dicendum, quod obligatio voti ex voluntate procedit. Nam *vovere voluntatis est*, ut Augustinus dicit (*implie. sup. Psalm. 75. à med. tom. 1. & epist. 45. à med. tom. 2. & etiam c. Licet, de voto, & vol. redempt.*) In tantum ergo fertur obligatio voti, inquantum

um se extendit voluntas, & intentio voventis. Si ergo vovens intendit se obligare non solum ad ingressum Religionis, sed etiam ad perpetuo remanendum, tenetur perpetuo remanere: si autem intendit se obligare ad ingressum Religionis causa experiendi, cum libertate remanendi, vel non remanendi, manifestum est quod remanere non tenetur: Si vero in vovendo simpliciter de ingressu Religionis cogitavit, absque hoc quod cogitaret de libertate exitus, vel de perpetuitate remanendi, videtur obligari ad ingressum Religionis secundum formam juris communis; quæ est, ut ingredientibus detur annus probationis: unde *non tenetur perpetuo in Religione permanere.*

Ad primum ergo dicendum, quod melius est intrare Religionem animo probandi, quam penitus non intrare: quia per hoc disponitur ad perpetuo remanendum. Nec tamen intelligitur aliquis retroire, vel respicere, nisi quando prætermittit id, ad quod se obligavit: alioquin quicumque per aliquod tempus facit aliquod bonum opus, si non semper id faciat, esset ineptus regno Dei, quod patet esse falsum.

Ad secundum dicendum, quod ille qui Religionem ingreditur, si exeat, præsertim ex aliqua rationabili causa, non generat scandalum, nec dat malum exemplum; & si alius scandalizatur, erit scandalum passivum ex ejus parte. non autem activum ex parte exeantis; quia fecit quod licitum erat facere, & quod expediebat ei propter rationabilem causam, puta infirmitatem, aut debilitatem, aut aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod ille qui intrat, ut statim exeat, non videtur satisfacere voto suo: quia ipse in vovendo hoc non intendit: & ideo tenetur mutare propositum, ut saltem velit experiiri, an ei expediat in Religione remanere: non autem tenetur ad perpetuo remanendum.

ARTICULUS V. 912

Utrum pueri sint recipiendi in Religionem.

Sup. q. 88. a. 8. ad 2. & a. 9. corp. & quol. 11. a. 11. & quol. 4. a. 2. & opusc. 17. c. 3.

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod pueri non sint recipiendi in Religionem: quia extra, de re-

gularibus, & transeuntibus ad religionem dicitur (c. 1.) *Nullus tonsdeatur: nisi legitima ætate, & spontanea voluntate* sed pueri non videntur habere legitimam ætatem, nec spontaneam voluntatem; quia non habent perfecte usum rationis: ergo videtur, quod non sint in Religionem recipiendi.

2. Præterea. Status Religionis videtur esse status pœnitentiæ, unde & Religio dicitur à religando, vel à religendo, ut Augustinus dicit 10. de civit. Dei: (c. 4. ante med. tom. 5. & lib. de vera relig. sub fin. t. 1.) Sed pueris non convenit pœnitentia: ergo videtur quod non debeant Religionem intrare.

3. Præterea. Sicut aliquis obligatur juramento, ita & voto: sed pueri ante annos quatuordecim non debent obligari juramento, ut habetur in Decret. 22. quæst. 5. c. *Pueris*, & c. *Honestum*: ergo videtur, quod nec etiam sint voto obligandi.

4. Præterea. Illicitum videtur obligare aliquem tali obligatione, quæ posset juste irritari: sed si aliqui impuberes obligant se Religioni, possunt retrahi à parentibus, vel tutoribus, dicitur enim in Decret. 20. quæst. 2. (cap. 2.) quod „si puella ante duodecim ætatis annos sponte sua sacrum velamen assumpserit, possunt statim parentes ejus, vel tutores id factum irritum facere, si voluerint.“ illicitum est ergo pueros, præsertim ante annos pubertatis ad Religionem recipere, vel obligare.

Sed contra est, quod dicit Dominus Matth. 19. *Stante parvulos, & nolite eos prohibere ad me venire.* Quod exponens Origenes super Matth. (tract. 7. versus fin.) dicit, quod „discipuli Jesu priusquam discant rationem justitiæ reprehendunt eos qui pueros, & infantes offendant Christo: Dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne æstimatione sapientiæ excellentioris contempnamus, quasi magni, pusillos Ecclesiæ prohibentes pueros venire ad Jesum.“

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, (art. huj. quæst. ad 1.) duplex est Religionis votum. Unum simplex, quod consistit in sola promissione Deo facta, quæ ex interiori mentis deliberatione procedit

dit: & hoc votum habet efficaciam ex jure divino, quod tamen *dupliciter* impediri potest. *Uno modo* per defectum deliberationis, ut patet in furiosis, quorum vota non sunt obligatoria, ut habetur extra, de regularibus, & trauentibus ad religionem, cap. *Sicut tenor*. Et eadem est ratio de pueris, qui nondum habent debitum usum rationis, per quem sunt doli capaces: quem quidem pueri habent ut frequentius circa quartumdecimum annum, puellæ vero circa duodecimum, qui dicuntur anni pubertatis: in quibusdam tamen anticipatur, & in quibusdam tardatur secundum diversam dispositionem naturæ. *Alio modo* impeditur efficacia simplicis voti, si aliquis Deo voueat, qui non est propriæ potestatis: puta si servus etiam usum rationis habens voueat se Religionem intrare, aut etiam ordinetur ignorante domino, potest enim hec dominus revocare, ut habetur in Decr. dist. 54. cap. *Si servus*. Et quia pueri, vel puellæ infra pubertatis annos naturaliter sunt in potestate patris quantum ad dispositionem suæ vitæ, potest pater votum eorum revocare, vel acceptare si sibi placuerit, ut expresse dicitur de nullere, Numer. 30.

Sic ergo „Si puer ante annos pubertatis simplex
 „votum emittat antequam habeat plenum usum ratio-
 „nis, non obligatur ex voto: si autem habeat usum
 „rationis ante annos pubertatis, obligatur quidem,
 „quantum in se est, ex suo voto: tamen potest obli-
 „gatio removeri per auctoritatem patris, in cuius po-
 „testate adhuc existit: quia ordinatio legis, qua
 „unus homo subditur alteri, respicit id quod in plu-
 „ribus accidit: Si vero annos pubertatis excedat, non
 „potest revocari auctoritate parentum: si tamen non-
 „dum haberet plenum usum rationis, non obligare-
 „tur quoad Deum.“

Aliud autem est votum solemne, quod facit Mo-
 nachum, vel Religiosum: quod quidem subditur ordi-
 nationi Ecclesiæ propter solemnitatem, quam habet an-
 nexam: & quia Ecclesia respicit id quod in pluribus
 est, „professio ante tempus pubertatis facta, quan-
 „tuncunque aliquis habeat usum rationis plenum, vel
 „sit doli capax, non habet suum effectum, ut faciat

„profitemem jam esse Religiosum.“ Et tamen licet ante pubertatis annos profiteri non possint, possunt tamen cum voluntate parentum in Religione recipi, ut nutriantur ibidem: sicut de Joanne Baptista legitur Lucæ 1. quod *puer crescebat, & confortabatur spiritu, & erat in desertis.* Unde, sicut Gregorius dicit in 2. Dialog. (cap. 3. in fine) *B. Benedicto Romani nobiles sups filios omnipotentis Deo nutriendos dare ceperunt,* quod est valde expediens, secundum illud Thren. 3. *Bonum est viro, cum portaverit jugum ab adolescentia sua.* Unde & communi consuetudine pueri applicantur illis officiis, vel artibus, in quibus sunt vitam acturi.

Ad primum ergo dicendum, quod legitima ætas ad hoc quod aliquis tondeatur cum voto solemnè religionis, est tempus pubertatis, in quo homo potest uti spontanea voluntate: sed ante annos pubertatis potest esse legitima ætas ad hoc, quod aliquis tondeatur in Religione nutriendus.

Ad secundum dicendum, quod Religionis status principaliter ordinatur ad perfectionem consequendam, ut supra habitum est. (q. 186. art. 1. ad 4.) Et secundum hoc convenit pueris, qui de facili inducuntur: ex consequenti autem dicitur esse status penitentis, in quantum per observantiam Religionis peccatorum occasiones tolluntur ut supra dictum est, (quæstione 187. art. 6.)

Ad tertium dicendum, quod pueri sicut non coguntur ad jurandum, sicut Canon dicit, ita non coguntur ad votendum. Si tamen voto, vel iuramento se adstruxerint ad aliquid faciendum, obligantur quoad Deum, si habeant usum rationis: sed non obligantur quoad Ecclesiam ante quatuordecim annos.

Ad quartum dicendum, quod Num. 30. non reprehenditur mulier in puellari ætate constituta, si voteat absque consensu parentum: potest tamen revocari à parentibus: ex quo patet, quod non peccat votendo; sed intelligitur se voto obligare, quantum in se est, absque præjudicio auctoritatis paternæ

ARTICULUS VI.

913

Utrum propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab Ingressu Religionis.

*Sup. q. 101. art. 4. ad 3. & 4. & 3. dist. 38. quæst. 2.
art. 4. q. 2. a. 2. & quol. 3. art. 16. & quol. 10.
art. 9. & Matth. 15.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu Religionis. Non enim licet prætermittere id quod est necessitatis, ut fiat id quod est liberum voluntatis: sed obsequi parentibus cadit sub necessitate præcepti, quod datur de honoratione parentum Exod. 20. unde & Apost. dicit 1. ad Timoth. 5. „ Si qua vidua filios, „ aut nepotes habet, discat primum domum suam regere, & mutuam vicem reddere parentibus:“ Ingressi autem Religionem est liberum voluntati: ergo videtur, quod non debeat aliquis prætermittere parentum obsequium propter Religionis ingressum.

2. Præterea. Major videtur esse subjectio filii ad patrem, quam servi ad dominum; quia filiatio est naturalis, servitus autem ex maledictione peccati, ut patet Gen. 9. Sed servus non potest prætermittere obsequium domini sui, ut Religionem ingrediatur, aut sacrum Ordinem assumat, sicut habetur in Decret. dist. 54. cap. Si servus: ergo multo minus potest filius obsequium patris prætermittere, ut ingrediatur Religionem.

3. Præterea. Majori debito obligatur aliquis parentibus, quam his, quibus debet pecuniam: sed illi qui debent pecuniam aliquibus, non possunt religionem ingredi, dicit enim Greg. in Regist. (l. 7. Indict. 1. epist. 11.) & habetur in Decret. dist. 53. (cap. Legem) quod „ hi qui sunt rationibus publicis obligati, „ quando petunt monasterium, nullo modo suscipiendi sunt, nisi prius à negotiis publicis fuerint absoluti:“ ergo videtur, quod multo minus filii possint Religionem ingredi, prætermisso paterno obsequio.

Sed contra est, quod Matth. 4. dicitur, quod Ja-

cobus, & Joannes, relictis rebus, & patre, secuti sunt Dominum. Ex quo, ut Hilarius dicit, (can. 3. in Matth. non procul à fin.) docemur Christum secuti, & secularis vitæ solitudine, & paternæ domus consuetudine non teneri.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. 101. art. 2. ad 2.) cum de pietate ageretur, parentes habeant rationem principii in quantum hujusmodi, & ideo per se eis convenit, ut filiorum curam habeant. Et propter hoc non licet alicui filios habenti Religionem ingredi, omnino prætermissa cura filiorum, id est, non provisso qualiter educari possint. Dicitur enim 1. ad Tim. 5. quod *si quis suorum curam non habet, fidem negavit, & est infideli deterior.*

Per accideus tamen parentibus convenit, ut à filiis adjuventur: in quantum scilicet sunt in necessitate aliqua constituti. Et ideo dicendum est, quod „parentibus in necessitate existentibus, ita quod eis commo-
 „ de aliter quam per obsequium filiorum subveniri non
 „ possit, non licet filiis, prætermisso parentum obse-
 „ quio, Religionem intrare: si vero non sint in tali
 „ necessitate, ut filiorum obsequio multum indigeant,
 „ possunt, prætermisso parentum obsequio, filii Re-
 „ ligionem intrare, etiam contra præceptum parentum:“
 quia post annos pubertatis quilibet ingenuus libertatem habet quantum ad ea, quæ pertinent ad dispositionem sui status, præsertim in his quæ sunt divini obsequii: & magis est obtemperandum Patri spirituum, ut vivamus, quam parentibus carnis, ut Apostolus dicit ad Hebr. 12. Unde Dominus, ut legitur Matth. 8. & Lucæ 9. reprehendit discipulum, qui volebat eum statim sequi intuitu paternæ sepulturæ: erant enim alii, per quos illud opus impleri poterat, ut Chrysost. dicit. (*hom. 28. in Matth. à med.*)

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum de honoratione parentum non solum se extendit ad corporalia obsequia, sed etiam ad spiritualia, & ad reverentiam exhibendum. Et ideo etiam illi qui sunt in Religione, implere possunt præceptum de honoratione parentum, pro eis orando, & eis reverentiam, & auxillum impendendo, secundum quod Religiosus dicit:

ret: quia etiam illi qui in seculo vivunt, diversi-
mode parentes honorant secundum eorum conditionem.

Ad secundum dicendum, quod, quia servitus est
in pœnam peccati inducta, ideo per servitutem ali-
quid adimitur homini, quod alias ei competeret, ne
scilicet libere de sua persona possit disponere: servus
enim id quod est, domini est. Sed filius non patitur
detrimentum ex hoc quod subjectus est patri, quin
possit de sua persona libere disponere, transferendo se
ad obsequium Dei: quod maxime pertinet ad homi-
nis bonum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui est obligatus
ad aliquid certum, non potest illud licite præmitte-
re, facultate existente. Et ideo si aliquis sit obligatus
ut alicui rationem ponat, vel ut certum debitum red-
dat, non potest hoc licite præmittere, ut Religio-
nem ingrediatur. Si tamen debeat aliquam pecuniam,
& non habeat unde reddat, tenetur facere quod po-
test, ut scilicet cedat bonis suis creditori. Propter pe-
cuniam autem persona liberi hominis, secundum Jura
Civilia (*l. Ob œs, C. de actionib. & obligationib. & in
Synagmate Juris, l. 14. c. 3. num. 12.*) non obliga-
tur, sed solum res: quia persona liberi hominis super-
rat omnem æstimationem pecuniæ. Unde licite potest,
exhibitis rebus suis, Religionem intrare: nec tenetur
in seculo remanere, ut procuret nude debitum reddat.
Filius autem non tenetur ad aliquod speciale debi-
tum patri, nisi forte in casu necessitatis, ut dictum est.
(*in corp. a.*)

ARTICULUS VII. 914

Utrum Presbyteri Curati possint licite Religionem ingredi.

Sup. q. 184. a. 3. & opusc. 18. c. 25.

Ad Septimum sic proceditur. Videtur, quod Presby-
teri Curati non possint licite Religionem ingredi. Dicit
enim Gregor. in Pastor. (*part. 3. c. 1. admonit. 5.
param à princ.*) quod „ille qui curam animarum succi-
„pit, terribiliter admonetur, cum dicitur: *nili mi, si
„sponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum*
„ma-

„manum tuam: *Et subdit*: Spondere namque pro amico, est alienam animam in periculo suæ conversationis accipere: “ Sed ille qui obligatur homini pro aliquo debito, non potest intrare Religionem, nisi solvat id quod debet, si possit. Cum ergo Sacerdos possit curam animarum agere, ad quam se obligavit in periculum animæ suæ, videtur quod non liceat ei, prætermissa cura animarum, Religionem intrare.

2. Præterea. Quod uni licet, pari ratione omnibus similibus licet: sed si omnes Presbyteri habentes curam animarum Religionem intrarent, remaneret plebes absque cura Pastorum: quod esset inconveniens: ergo videtur, quod Presbyteri Curati non possint licite Religionem intrare.

3. Præterea. Inter actus, ad quos Religiones ordinantur, præcipui sunt illi, quibus aliquis contemplata aliis tradit: hujusmodi autem actus competunt Presbyteris Curatis, & Archidiaconis, quibus ex officio competit prædicare, & confessiones audire: ergo videtur, quod non liceat Presbytero Curato, vel Archidiacono transire ad Religionem.

Sed Contra est, quod in Decret. 19. q. 2. c. Dux sunt leges, *dicitur*: „Si quis Clericorum in Ecclesia sua sub Episcopo populum retinet, & seculariter vivit, si afflatus Spiritu sancto in aliquo monasterio, vel regulari canonia se salvare voluerit, etiam Episcopo suo contradicente, eat liber nostra auctoritate.“

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*a. 3. huj. q. ad 3. & q. 88. a. 12. ad 1.*) obligatio voti perpetui præfertur omni alii obligationi. Obligari autem voto perpetuo, & solemniter ad vacandum divinis obsequiis, competit proprie Episcopis, & Religiosis. Presbyteri autem Curati, & Archidiaconi non obligantur voto perpetuo, & solemniter ad curam animarum retinendam, sicut ad hoc obligantur Episcopi. Unde Episcopi Præbularum non possunt deserere quacumque occasione, absque auctoritate Romani Pontificis, ut habetur extra de reg. & transeuntibus ad relig. c. *Licet*. Archidiaconi autem, & Presbyteri Curati possunt libere abrenunciare Episcopo curam eis

com.

commissam, absque speciali licentia Papæ, qui solus potest in votis perpetuis dispensare. Unde manifestum est, quod *Archidiaconis, & Presbyteris Curatis licet ad Religionem transire.*

Ad primum ergo dicendum, quod Presbyteri Curati, & Archidiaconi obligaverunt se ad curam agendam subditorum, quamdiu retinent Archidiaconatum, vel Parochiam: non autem obligaverunt se ad hoc, quod perpetuo Archidiaconatum, vel Parochiam teneant.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Hieron. dicit contra Vigil. (c. 6. in princ. & incipit: *Multa in orbe*)
 „ Quamvis à te linguæ vipereæ morsus sævissimos patiantur, scilicet *Religiosi*, quibus argumentaris, & dicis: si omnes se clauerint, & fuerint in solitudine quis celebravit Ecclesias? Quis seculares homines lucrifaciet? quis peccantes ad virtutes poterit exhortari? Hoc enim modo si omnes tecum fatui sint, sapiens esse quis poterit? Et virginitas non erit approbata. Si enim virgines omnes fuerint, & nuptiæ non fuerint, iateribit genus humanum. Rara est virtus, nec à ploribus appetitur:“ patet ergo, quod hic timor stultus est: puta si aliquis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret.

Ad tertium patet solutio ex dictis.

ARTICULUS VIII.

Utrum liceat de una Religione transire ad aliam.

4. dist. 27. q. 1. art. 3. q. 1. & 3. & dist. 38. q. 1. art. 4. q. 3. ad 2.

Ad Octavum sic proceditur. Videtur, quod non liceat de una Religione transire ad aliam etiam arctiorem. Dicit enim Apost. ad Hebr. 10: „Non deserentes collectionem nostram, sicut est consuetudinis quibusdam: Gl. (interl.) qui scilicet vel timore persecutionis cedunt vel propria presumptione à peccatoribus, vel imperfectis, ut iusti videantur recedunt:“ Sed hoc videatur facere, qui de una Religione transeunt ad aliam perfectiorem: ergo videtur hoc esse illicitum.

Præ-

2. Præterea. Professio Monachorum est arctior, quam professio Regularium Canonicorum, ut habetur extra, de statu Monach. & Can. Reg. c. *Quod Dei timorem*: sed non licet alicui transire de statu Canonicorum Regularium ad statum Monachorum: dicitur enim in Dec. 17. q. 3. (cap. 2.) „Mandamus, & universaliter interdici-
 „mus, ne quis Canonicus regulariter professus, nisi
 „(quod absit) publice lapsus fuerit, Monachus effi-
 „ciatur: “ ergo videtur, quod non liceat alicui transire de una Religione ad aliam majorem.

3. Præterea. Tandiu obligatur aliquis ad implendum quod vovit, quamdiu potest licite illud implere: sicut si aliquis vovit continentiam servare, etiam post contractum matrimonium per verba de præsentī, ante carnalem copulam tenetur implere votum: quia hoc potest facere Religionem intrando: si ergo aliquis licite potest transire de una Religione ad aliam tenebitur hoc facere, si ante hoc voverit existens in seculo, quod videtur esse inconveniens; quia ex hoc plerumque scandalum generari posset: ergo non potest aliquis Religiosis de una Religione transire ad aliam arctiorem.

Sed contra est, quod dicitur in Decret. 20. q. 4. (cap. 1.) „Virgines sacræ si pro lucro animæ suæ prop-
 „ter districtiorem vitam ad aliud Monasterium perge-
 „re disposuerunt, ibique commanere decreverunt, sanc-
 „ta Synodus concedit: “ Et eadem ratio videtur esse de quibuscumque Religiosis: ergo potest aliquis licite transire de una Religione ad aliam.

Respondeo dicendum, quod transire de Religione ad Religionem, nisi propter magnam utilitatem, vel necessitatem, non est laudabile: tum quia ex hoc plerumque scandalizantur illi, qui relinquuntur, tum etiam quia facilius proficit aliquis in Religione quam consuevit, quam in illa quam non consuevit, cæteris paribus. Unde in Collationibus Patrum (collat. 14. c. 5. in princ.) Abbas Nesteros dicit: „Unicuique utile est secundum
 „propositum quod elegit, ut summo studio, ac dili-
 „gentia ad operis arrepti perfectionem pervenire festi-
 „net, & nequaquam à sua, quam elegit semel, pro-
 „fessione discedat. “ Et postea subdit (cap. 6.) *rallor-
 nem assignans*: „Impossibile namque est, unum & eum-
 dem

dem hominem simul universis fulgere virtutibus : quas
 si quis voluerit pariter affectare, in id incidere cum
 necesse est, ut dum omnes sequitur, nullam inte-
 gre consequatur. " Diversæ enim Religiones præemi-
 nent secundum diversa virtutum opera.

Potest tamen aliquis laudabiliter de una Religione
 transire ad aliam, triplici ex causa. Primo quidem zelo
 perfectioris Religionis quæ quidem excellentia, ut su-
 pra dictum est, quæst. præc. art. 6.) non attenditur
 secundum solam arctitudinem, sed principaliter secun-
 dum id, ad quod Religio ordinatur, secundario vero
 secundum discretionem observantiarum debito fini pro-
 portionatarum. Secundo propter declinationem Religio-
 nis à debita perfectione : puta si in aliqua Religione
 arctiori incipiant Religiosi remissius vivere, laudabi-
 liter transit aliquis ad Religionem etiam minorem, si
 melius observetur. Unde in Collationibus Patrum (col-
 lat. 19. c. 3. 5. & 6.) Abbas Joannes de seipso dicit,
 quod à vita solitaria, in qua professus fuerat, trans-
 sit ad minorem, scilicet eorum qui vivunt in societate
 propter hoc quod vita eremitica cœperat declinare, &
 laxius observari. Tertio propter infirmitatem, vel debi-
 litatem ; ex qua interdum provenit, quod non potest
 aliquis arctioris Religionis statuta servare, posset autem
 servare statuta Religionis laxioris.

Sed in his tribus casibus potest esse differentia. Nam
 in primo casu debet quidem propter humilitatem licen-
 tiam petere, quæ tamen ei negari non potest, dum-
 modo constet illam Religionem esse arctiorem. Si vero
 de hoc probabiliter dubitetur ; est in hoc Superioris ju-
 dicii requirendum, ut habetur extra, de regularibus,
 & transentibus ad religionem, cap. Licet. Similiter re-
 quiritur Superioris iudicium in secundo casu. In tertio ve-
 ro casu etiam est necessaria dispensatio.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui ad arc-
 tiorem Religionem transeunt, non faciunt hoc præsump-
 tuose, ut iusti videantur, sed devote, ut iustiores fiant.

Ad secundum dicendum, quod utraque Religio, sci-
 licet Monachorum, & Canonicorum Regularium, or-
 dinatur ad opera vitæ contemplativæ : inter quæ præci-
 pua sunt ea, quæ aguntur in divinis mysteriis : ad quæ

ordinatur directe Ordo Canoniorum Regularium, quibus per se competit, quod sint Clerici Religiosi; sed ad Religionem Monachorum non per se competit, ut sint Clerici, ut habetur in Decret. 16. quæst. 1. (*cap. Nemo potest, & cap. Alla causa.*) Et ideo quamvis Ordo Monachorum sit arctioris observantiæ, si Monachi essent laici, liceret transire ab Ordine Monachorum ad ordinem Canoniorum Regularium, secundum illud Hieronymi ad Rusticum monachum, (*epist. 4. aliquant. à med.*) *Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis*: non autem è converso, ut habetur in Decret. 16. quæst. 1. in decreto inducto: sed si Monachi sint Clerici sacris mysteriis obsequentes, habent id quod est Canoniorum Regularium cum majori arctitudine. Et ideo transire licitum erit de ordine Canoniorum Regularium ad ordinem Monachorum, petita tamen Superioris licentia, ut dicitur 29. q. 3. cap. *Statuimus*.

Ad tertium dicendum, quod votum solemne, quo quis obligatur minori Religioni est fortius, quam votum simplex, quo quis adstringitur majori Religioni. Post votum enim simplex si contraheret aliquis matrimonium, non dirimeretur, sicut post votum solemne. Et ideo ille qui jam professus est in minori Religione non tenetur implere votum simplex, quod emisit de intrando Religionem majorem.

ARTICULUS IX.

916

Utrum aliquis debeat alios inducere ad Religionem intrandam.

Quol. 3. a. 11. & 14.

Ad Nonum sic proceditur. Videtur, quod nullus debeat alios inducere ad Religionem intrandam. Mandat enim Beatus Benedictus in Regula sua, (*cap. 58.*) quod *venientibus ad Religionem non sit facilis præbendus ingressus*: sed probandum est, an spiritus ex Deo sint. Et hoc etiam docet Cassianus in 4. lib. de institutis cænobiorum. (*cap. 3.*) multo ergo minus licet aliquem ad Religionem inducere.

2. Præterea, Matth. 23. Dominus dicit: „<sup>Vz vo-
vis</sup>

„bis, qui circuitis mare, & aridam, ut faciatis unum
 „proselytum, & cum factus fuerit, facitis eum fi-
 „lium geheunæ duplo quam vos:“ sed hoc videntur
 facere, qui homines ad Religionem inducunt: ergo vi-
 detur hoc esse vituperabile.

3. Præterea. Nullus debet aliquem inducere ad id,
 quod pertinet ad ejus detrimentum: sed illi qui indu-
 cuntur ad Religionem, quandoque ex hoc incurrunt de-
 trimentum, quia quandoque sunt obligati ad majorem
 Religionem: ergo videtur, quod non sit laudabile ali-
 quos inducere ad Religionem.

Sed Contra est, quod dicitur Exod. 26. *Cortina
 aridam trahat*: debet ergo unus homo alium trahere
 ad Dei obsequium.

Respondeo dicendum, quod „inducentes alios ad
 „Religionem non solum non peccant, sed magnum
 „premiū merentur. Dicitur enim Jacobi ultimo: Qui
 „converti fecerit peccatorem ab errore viæ suæ, sal-
 „vabit animam ejus à morte, & operiet multitudi-
 „nem peccatorum. Et Dan. 12. dicitur, quod qui ad
 „justitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellæ in
 „perpetuas æternitates.“

Posset tamen contingere circa hujusmodi inductio-
 nem triplex inordinatio. Primo quidem, si violenter
 aliquis alium ad Religionem cogeret: quod prohibetur
 in Decr. 20. quæst. 3. (*cap. Præsens*) Secundo, si ali-
 quis simoniace alium ad Religionem trahat, muneribus
 datis, ut prohibetur in Decret. ibidem, quæst. 2.
cap. Quam pios. Nec tamen ad hoc pertinet, si ali-
 quis alicui pueri necessaria subministret in seculo nu-
 triens eum ad Religionem; vel si sine pacto aliqua
 munuscula tribuat ad familiaritatem captandam. Ter-
 tio, si mendaciis eum alliciat. Imminet enim sic in-
 ducto periculum, ne cum se deceptum invenerit, re-
 trahatur; & sic *stant novissima illius hominis pejora prio-
 ribus*, ut dicitur Luc. 11.

Ad primum ergo dicendum, quod illis, qui ad
 Religionem inducuntur, nihilominus reservatur proba-
 tionis tempus, in quo difficultates Religionis experiuntur:
 & sic non facilis aditus eis datur ad Religionis ingressum.

Ad secundum dicendum, quod secundum Hilarium
 (can.

(*can. 14. in Matth. circ. med.*) verbum illud Domini prænuntiativum fuit perversi studii Judæorum, quo post Christi prædicationem Gentiles, vel etiam Christianos ad Judaicum ritum trahendo faciunt dupliciter gehennæ filios, quia scilicet peccata pristina, quæ commiserunt in Judaismo, eis non dimituntur, & nihilominus incurrunt Judaicæ perfidie reatum: & secundum hoc non facit ad propositum. Secundum Hieron. autem (*in hunc loc. Matth.*) hoc refertur ad Judæos etiam pro statu illo, in quo legalia observari licebat, quantum ad hoc, quod ille qui ab eis ad Judaicum convertebatur, „dum esset Gentilis, simpliciter errabat: „videns autem magistrorum vitia, revertitur ad votum suum, & Gentilis factus, quasi prævaricator, „majori pœna fit dignus.“ Ex quo patet, quod trahere alios ad cultum Dei, vel ad Religionem non est vituperabile: sed hoc solum, quod aliquis ei, qui convertitur, det malum exemplum, unde pejor efficiatur.

Ad tertium dicendum, quod in majori includitur minus. Et ideo ille qui est obligatus voto, vel juramento ad ingressum minoris Religionis, potest licite induci ad hoc quod ad majorem Religionem transeat nisi sit aliquid speciale, quod impediatur; puta infirmitas, vel spes majoris profectus in minori Religione: ille vero qui est obligatus voto, vel juramento ad ingressum majoris Religionis, non potest licite induci ad minorem Religionem, nisi ex aliqua speciali causa evidenti: & hoc cum dispensatione Superioris.

ARTICULUS X.

917

Utrum sit laudabile, quod aliquis Religionem ingrediatur absque multorum consilio, & diuturna deliberatione præcedente.

Ad decimum sic proceditur. Videtur, quod non sit laudabile, quod aliquis Religionem ingrediatur absque multorum consilio, & diuturna deliberatione præcedente. Dicitur enim 1. Joan. 4. *Nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus, si ex Deo sint:* Sed quandoque propositum Religionem intrandi non est ex Deo, cum

cum frequenter per exitum religionis dissolvatur, dicitur enim Act. 5. *Si est hoc consilium ex Deo, non poteritis dissolvere illud*: ergo videtur, quod magna examinatione præcedente debeant aliqui Religionem intrare.

2. Præterea. Proverb. 25. dicitur: *Causam tuam tracta cum amico tuo*: sed maxime videtur hominis esse causa, quæ pertinet ad mutationem status: ergo videtur, quod non debeat aliquis Religionem intrare, nisi prius cum amicis suis tractet.

3. Præterea. Domianus Luc. 14. inducit similitudinem de homine, qui vult turrim ædificare, quod „ prius „ sedens computat sumptus, qui sunt ei necessarii, si „ habeat ad perficiendum, *ne insultetur ei*: quia hic „ homo cepit ædificare, & non potuit consummare.“ Sumptus autem ad turrim ædificandam, ut August. dicit in Epist. ad Lætiam, (*quæ est 38. aliquant. à pelic. tom. 2.*) nihil est aliud, quam *ut renuntiet unusquisque omnibus, quæ sunt ejus*: contingit autem quandoque, quod hoc multi non possunt, & similiter alias Religionis observantias portare, in cujus figura 1. Reg. 17. dicitur, quod David non poterat incedere in arenis Saulis, quia non habebat usum: ergo videtur, quod non debeat aliquis Religionem intrare, nisi diuturna deliberatione præmissa, & multorum consilio habito.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 4. quod ad vocationem Domini Petrus, & Andreas, *relictis retibus, continuo secuti sunt eum*: ubi Chrysostomus dicit super Matthæum (*hom. 14. ante med.*) *Talem obedientiam Christus querit à nobis, ut neque instanti temporis moramur.*

Respondeo dicendum, quod diuturna deliberatio, & multorum consilia requiruntur in magnis dubiis, ut Phillos. dicit in 3. Ethic. (*cap. 3. tom. 5.*) in his autem quæ sunt certa, & determinata, non requiritur consilium. Circa ingressum autem Religionis tria possunt considerari. *Primo* quidem ipse Religionis ingressus secundum se: „ Et sic certum est, quod ingressus Religionis est melius bonum: & qui de hoc dubitat, quantum est in se, derogat Christo, qui hoc „ consilium dedit.“ Unde Augustinus dicit in 16. de ver-

verbis Dom. (*serm. 7. cap. 2. parum à princ. tom. 10.*)
Vocat te Oriens, id est, Christus, & tu attendis Occi-
dentem, id est, ad hominem mortalem, & errare potenter.

Alio modo potest considerari Religionis ingressus per comparationem ad vires ejus, qui est Religionem ingressurus: & sic etiam non est locus dubitationis de ingressu Religionis: quia illi qui Religionem ingrediuntur, non confidunt in sua virtute se posse subsistere, sed auxilio virtutis divinæ, secundum illud Isai. 40.
„ Qui sperant in Domino, mutabunt fortitudinem, as-
„ sument pennas, sicut aquilæ, current, & non la-
„ borabunt, ambulabunt, & non deficient.“ Si tamen sit aliquod speciale impedimentum, (puta infirmitas corporalis, vel onera debitorum, vel aliqua hujusmodi) in his requiritur deliberatio, & consilium cum his de quibus speratur quod prosint, & non impediant. Unde dicitur Ecclesiast. 37. *Cum viro irreligioso tractas de sanctitate, & cum injusto de justitia? quasi dicat: Non. Unde sequitur: Non attendas hic in omni consilio, sed cum viro sancto assidens esto.* In quibus tamen non est diuturna deliberatio habenda. Unde Hieronym. dicit in Epist. ad Paulin. (*quæ est 103. prope fin.*) *Festina, quæso te, & hærenti in solo navicula funem magis præscindo, quam solve.*

Tertio autem modo considerari potest modus Religionem intrandi, & quam Religionem aliquis ingredi debeat: & de talibus potest haberi etiam consilium cum his, qui non impediant.

Ad primum ergo dicendum, quod, cum dicitur *Probate spiritus, si ex Deo sint*, locum habet in his quæ dubia sunt, utrum spiritus Dei sint: sicut dubium potest esse in his qui jam sunt in Religione, utrum ille qui Religionem se offert, spiritu Dei ducatur, an simulate accedat. Et ideo debent accedentem probare, utrum divino spiritu moveatur. Sed illi qui ad Religionem accedunt, non potest esse dubium, an propositum de ingressu Religionis in corde ejus evortum sit à spiritu Dei, cujus est ducere hominem in terram rectam. Nec propter hoc ostenditur non esse ex Deo, quod aliqui retrocedunt. Non enim omne quod à Deo est, est incorruptibile: alioquin creaturæ corrup-

ruptibiles non essent ex Deo, ut Manichæi dicunt: neque etiam aliqui qui habent à Deo gratiam, possent illam amittere; quod etiam est hæreticum: sed consilium Dei est indissolubile, quo etiam corruptibilia, & mutabilia facit, secundum illud Isaie 46. *Consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet.* Et idem propositum de ingressu Religionis non indiget probatione, utrum sit à Deo; quia *certa discussione non eget,* ut dicit Gloss. (*Interl.*) super illud. 1. ad Thess. ult. *omnia probate.*

Ad secundum dicendum, quod sicut caro concupiscit adversus spiritum, ut dicitur ad Gal. 5. ita etiam frequenter amici carnales adversantur profectui spirituali, secundum illud Micheæ 7. *Inimici hominis domesticus ejus.* Unde Cyrillus exponens illud Luc. 9. *Permitte me renuntiare his qui domi sunt:* dicit: (*hab. in Cat. aur. D. Thom.*) „Quærere renuntiare his qui domi sunt, ostendit, quod utcumque divisus sit. Nam „communicare proximis, & consulere nolentes æqua „sapere, iudicat adhuc utcumque languentem, & re- „trocedentem. Propter quod audit à Domino: Nemo, „cum posuerit manum ad aratrum, & aspexerit retro, „habilis est ad regnum Dei. Aspicit enim retro, qui „dilationem quærit occasione redeundi domum, & „cum propinquis conferendi.“

Ad tertium dicendum, quod per ædificationem turris significatur perfectio Christianæ vitæ. Abrenuntiatio autem priorum est sumptus ad ædificandam turrim. Nullus autem dubitat, vel delibet, an velit habere sumptus; vel an possit turrim ædificare, si sumptus habeat: sed hoc sub deliberatione ponitur, an aliquis sumptus habeat. Similiter sub deliberatione cadere non oportet, utrum aliquid debeat abrenuntiare omnibus quæ possidet; vel si hoc faciendo ad perfectionem pervenire possit: sed hoc cadit sub deliberatione, utrum hoc quod facit, sit abrenuntiare omnibus quæ possidet; quia nisi abrenuntiaverit, (quod est sumptus habere) *non potest* (ut ibidem subditur) *Christi esse discipulus;* quod est turrim ædificare. Timor autem eorum, qui trepidant, an per Religionis ingressum possint ad perfectionem pervenire, esse irrationabi-

bilis ex multorum exemplo convincitur. Unde Augustinus dicit 8. Confess. (c. 11. à med. tom. 1.) „Ape-
 „riebatur ab ea parte, qua intenderam faciem, &
 „quo transire trepidabam, casta dignitas continentæ,
 „honeste blandiens ut venirem, neque dubitarem, &
 „extendens ad me suscipiendum, & amplectendum
 „pias manus, plenas gregibus honorum exemplorum.
 „Ibi tot pueri, & puellæ, juvenus multa, & om-
 „nis ætas, & graves viduæ, & virgines aues. Et
 „irridebat me ierisione exhortatoria, quasi diceret:
 „tu non poteris, quod illi, & istæ? An isti, &
 „istæ in semetipsis possunt, & non in Domino Deo
 „suo? Quid in te stas, & non stas? Projice te in
 „eum: noli metuere: non se subtrahet, ut cadas:
 „projice te securus, excipiet te, & sanabit te.“

Exemplum autem illud quod inducitur de David, non facit ad propositum: Quia *arma Saulis*, sicut Glossa (*interl. sup. illud 1. Reg. 17. Et deposuit ea*) dicit, *sunt legis sacramenta, tanquam onerantia*: Religio autem est suave jugum Christi: quia, ut Gregorius dicit in 4. Moral. (*cap. 30. parum à princ.*) „quid grave
 „mentis nostræ cervicibus imponit, qui vitari omne
 „desiderium quod perturbat, præcipit, qui declinari
 „laboriosa mundi hujus itinera monet?“ Quod quidem suave jugum super se tollentibus refectionem divinæ fructuosis repromittit, & sempiternam requiem animarum. Ad quam nos perducatur ipse qui promisit, JESUS Christus Dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus in secula. Amen.

Terti Voluminis Secunda & Secunda Partis Summa

S. THOMÆ AQUINATIS

FINIS.

